

Arthur Schaefer

Theologisch-homiletisches
B i b e l w e r k.

Die Heilige Schrift

Alten und Neuen Testaments

mit Rücksicht auf das theologisch-homiletische Bedürfniß des pastoralen Amtes
in Verbindung mit namhaften evangelischen Theologen

bearbeitet und herausgegeben

von

J. P. Lange.

Des

Alten Testaments

Sechszehnter Theil:

Der Prophet Jesaiel.



Dielesfeld und Leipzig.

Verlag von Velhagen und Klasing.

1873.

Der

Prophet Geseſiel.

Theologiſch=homiletiſch bearbeitet

von

Friedrich Wilhelm Julius Schroeder.

— τον μεγαλον εποπτην και
εξηγητην μυστηριων και θεαματων.

(Gregorius Nazianzenus.)

WITHDRAWN



Bielefeld und Leipzig.

Verlag von Velhagen und Klasing.

1873.

21060

Das Uebersetzungsrecht bleibt vom Verfasser und Verleger vorbehalten.

Vorwort.

J. Fr. Starck, der einen Kommentar zum Propheten Hesekiel im vorigen Jahrhundert geschrieben hat, hebt seine praefatio ad amicum lectorem mit der unumwundenen Erklärung an, daß es ihm nicht zweifelhaft sei, manche würden seine Weise, die Heilige Schrift auszulegen, nämlich mit durchgehender und geflißentlicher Rücksicht auf den Gebrauch des praktischen Geistlichen, levem et non satis dignam doctorum virorum personis erachten. Er verweist auf den Vorgang mehrerer namhafter Schriftausleger, deren Beispiele er gefolgt sei. Er hätte auf die Exegese nicht allein der Kirchenväter, er hätte auf die exegetischen Werke der Reformatoren verweisen können.

Dieselbe Straße zieht bekanntlich das „Bielefelder“ Bibelwerk (wie unser bescheidener Chorag es genannt hat), und nicht ohne Händedruck aus manchem Studierzimmer und nicht ohne Segenswunsch sowohl im Vaterland, als namentlich von Amerika herüber. Mit dem Herzog'schen Reallexikon ist es unbestreitbar die großartigste neuere deutsche theologische Publikation, — dem vorherrschend kritischen historisch-grammatischen Geiste, der sich der Exegese bemeistert hat, die sich für die allein „wissenschaftliche“ ausgibt, ein Gleichgewicht zu bieten auch nütze. Daß bei einer exegetischen Arbeit für das Amt, welche homiletische Gedanken in populärster Ausdrucksweise, sogar Predigt-Dispositionen beibringt, die „geschichtliche Entwicklung“, der grammatische Buchstabe, oder was viel mehr ist, Sinn und Geist der Sprache zu kurz kommen müsse; werden billig denkende Meister auch dem Verfasser dieser Kommentation Hesekiels hoffentlich nicht nachzusagen haben.

Bei dieser Gelegenheit aber sei es, um der Wahrheit willen, zumal der theologische Standpunkt uns so auseinanderstellt, Hitzig und Ewald ausgesprochen, welche mächtige Handreichung sie von Anfang bis zu Ende der vorliegenden Interpretation des so zahllose Schwierigkeiten bietenden Propheten gewesen sind. In der dumpfen hergebrachten Exegese haben sie mir oft genug das Fenster geöffnet und frische reine Luft zugeführt. Da ist Willkür genug, aber auch Selbständigkeit, da geht es z. B. nicht, wie Rosenmüller wesentlich die Randglossen von J. G. Michælis, dessen Biblia Hebraica in jedes Theologen Besitz sein sollte, ausgeschrieben hat.

Mein Vorgänger J. Fr. Starck — also nicht der Autor des Starcke'schen Bibelwerks, welches Christoph Starke ist, von welchem aber die Bearbeitung des Propheten Hesekiel nicht herrührt, sondern von seinem Sohne J. Georg Starke — kann von sich sagen, daß ihm Ezechiel a juventute lectu jucundissimus fuit. Ich kann dergleichen von mir nicht sagen; eher würde ich zu dem Geständniß mich

bequemen müssen, daß ich an diesem „Theosophen“, an diesem „Mystiker“ unter den Propheten, wie an der Offenbarung Johannis stets mit einer gewissen Scheu mich dahin gemacht habe. Aber mit Fleiß, darf ich jedermann sagen, daher auch hier drucken lassen, und mit ernstem Willen bin ich bemüht gewesen, die Weissagung Jesaias zu verstehen. Die Brüder im Amt haben in diesem Kommentar eine gar nicht kleine Bibliothek vor sich, und was ich die Exegeten meist mit ihren eigenen Worten reden lasse, das habe ich stets an Ort und Stelle selbst gelesen, wie auch kein Citat von mir ohne weiteres abgeschrieben, sondern immer nachgeschlagen worden ist. Ich bin in Bezug auf die Juden, was ihre Zukunft anbelangt, in Betreff des Millenniums u. s. w. sehr verschiedner Ansicht von der so vieler Theologen heute. Aber auch die äußerste chiliastische Ansicht habe ich an allen Hauptstellen, worauf sie sich bezieht, so ausführlich es nur anging, zu Worte kommen lassen. Wie ich jedoch in dieser Hinsicht eine entgegenstehende Grundüberzeugung nicht verleugnen konnte, darum gegen die Strömung von rechts und von links her stetig angeschwommen bin, so habe ich andererseits in einigen Fällen mich meiner Entscheidung enthalten, den Leser also gleichsam mit an die Arbeit gestellt, seiner Mitarbeit den Lohn überlassend, während ich in mehreren Fällen auch eine neue Auslegung zu geben oder wenigstens eine eigenthümliche Beleuchtung versucht habe. Wenn mir dieses und jenes gelungen ist klarer zu stellen, so wird es mir darum gelungen sein, daß ich mich nicht als einen Meister des Propheten gewußt, sondern je länger je williger als ein Schüler zu seinen Füßen gesessen habe. Ich schließe mich in dieser Beziehung dem von Paulus Cassel in „Esmun“ S. V ff. Gesagten an: „wirkliche Wissenschaft ist, das Religionsbuch (das Alte Testament) als ein solches ins Auge zu fassen, nicht subjektiv nach eigenem Gelüst, sondern objektiv nach des Buches Geist und Charakter, nicht herausholend, was man tendentiös für augenblickliche Zwecke braucht, sondern sich versenkend in dasselbe mit Hingebung und liebevoller Geduld. Freilich — nicht einmal seine Sprache und deren Geist weiß der Grammatiker als solcher allein völlig zu würdigen. Es ist in solch eminentem Sinne Religionsbuch, daß nur der ganze Mensch, welcher mit der sprachlichen Kunde ein Herz, das ihm sympathisch ist, verbindet, Erkenntniß und Urtheil von dem Leben, das in ihm pulst, zu gewinnen vermag, weil es auch der Sprache einen neuen Odem gab, weil es nicht bloß sachliche und archäologische Studien, sondern auch eine theologische, eine religiöse, eine Herzenserfahrung voraussetzt.“

Wenig wird man von der gegebenen Uebersetzung befriedigt sein. Kirchlich populär ist sie so wenig, als ästhetisch deutlich; ich habe das hebräische und speziell Jesaias'sche Colorit umsomehr festzuhalten gesucht, als sie nicht sowohl ein besonderes für sich, sondern der mit den exegetischen Erläuterungen korrespondirende Text sein sollte. Parenthetische Umschreibungen oder Erklärungen und Uebersetzung anderer in Klammern helfen gelegentlich nach.

Die Uebersetzungsparallelen aus der Septuaginta und Vulgata (ohne Lesarten, was zu weit geführt haben würde,) dienen ebenfalls der gegebenen Exegese. In Betreff der Septuaginta habe ich nebenbei beabsichtigt, der in der Kritik um sich gegrif-

fenen Ueberschätzung derselben, als wenn ihr ein „weit reinerer“ Text Hesekiels vorgelegen, durch eine zur Hand gestellte Vergleichung zu begegnen. Die Auswahl von hebräischen Varianten ist meist aus de Rossi gemacht, daher der lateinische Ausdruck in diesen Fällen. Für die homiletischen Andeutungen wurde von mir alles benutzt, was ich mir nur zugänglich zu machen im Stande war, die kernige und körnige kleine Schrift von Diedrich aber erst gegen den Schluß.

Wenn ich für den trefflichen Satz der Offizin der Herren Verleger meine Anerkennung auszusprechen mir erlaube, und auch mir Sorgfalt bei Durchsicht der Korrekturen wohl nachsagen darf, so bedaure ich umsomehr, daß die folgenden Besserungen mir erst beim späteren Durchsehen des abgeschlossenen Drucks aufgefallen sind.

Seite 11 Spalte 2 Zeile 31 von oben muß heißen: Ausmalung der Herrlichkeit Gottes an der ff. — S. 21 Sp. 2 Z. 26 muß schließen: Vgl. insbesondre Theol. Grundgeb. zu Kap. 34. — S. 28 Sp. 2 Z. 1 ist die zu verbessernde Jahreszahl 1848. — S. 30 Z. 7 v. unten lies: omittunt. — S. 139 Sp. 2 Z. 4 und Z. 2 von unten statt der Gedankenstriche Klammern und ebenso S. 140 Sp. 1 Z. 29 und Z. 35 v. oben. — S. 171 Sp. 1 ist unter Ereg. Erläuterungen einzuschließen: Gilse com. in ep. 17 vat. Ez. Amst. 1836. — S. 189 und 190 ist: „es“ sowohl B. 28 als B. 43 überflüssig. — S. 195 Sp. 2 Z. 15 v. oben hinter dem Punkt ist einzufügen: Vgl. zu Kap. 43, 27. — S. 262 muß die Angabe oben lauten: Th. Grdgbt XXVI—XXVIII. — S. 378 Sp. 1 Z. 26 von oben muß das Komma weg hinter: Weise. — S. 379 Sp. 2 Z. 21 v. unten ist das Citat: Hes. 39, 17 ff. — S. 358 Sp. 1 unter Literatur Z. 1 v. unten ist hinzuzufügen: H. S. Warleigh, Ezekiels temple Lond. 1856.

Der nunmehr vorliegende praktisch-wissenschaftliche Kommentar zum Propheten Hesekiel ist unter den gewaltigen Eindrücken einer Zeitgeschichte, wie wir sie erlebt haben, fertig geworden. Die Belagerung von Paris und — die Eroberung Jerusalems, die Art und Weise Frankreichs und — die Israels in diesen Gerichtstagen, die Sprache der Retter und „Heilande“ dort und die der falschen Propheten hier, welche oft frappanten Parallelen! Wenn nicht die Auslegung, so wird die homiletische Anwendung an mancher Stelle die Farbe der Zeit, in welcher sie niedergeschrieben wurde, an sich haben.

Zum Schluß aber Dank Gott dem Herrn für Muth und Muße, daß ich letztere durch manche Nachtstunde einem vielbeanspruchten und vielbewegten Berufsleben abgewinnen konnte, und herzlicher und aufrichtiger Dank auch für die mir gelassene Freiheit dem hochverehrten Herausgeber, wie für alle Geduld und Nachsicht den freundlichen Verlegern des Bibelwerks!

Elberfeld, den 16. Januar 1873.

Fr. Wilh. Julius Schroeder.

102

103

104

105

106

Der Prophet Hesekiel.

Einleitung.

§. 1.

Namen und Bedeutung des Propheten.

Hebraisch: Šecheszeqel; nach der griechischen Uebersetzung: Zezeki-el; bei Sirach in gräzisirter Form: Zezeti-elos, wie auch Josephus den Namen schreibt (F. Fritzsche, S. 291); lateinisch (Vulgata): Ezechi-el; Luther: Heseki-el. — Sitzig: Die letztern beiden Formen und auch die syrische entsprechen einem hebr. Hidschisel, und die Form der Septuaginta sei eine Vermischung dieser beiden hebräischen Formen.

הֶשֶׁקֶל ist entweder aus אֶל הֶחַיִּים (Ewalb) oder aus אֶל הַחַיִּים (Gesenius) zusammengesetzt. Im ersteren Fall wäre nach vorherrschendem Sprachgebrauch die Bedeutung des Namens die intransitive, also: „stark (fest) ist Gott“, (Hengstenberg: „oder derjenige, im Verhältniß zu dem Gott stark wird“); im andern Fall würde der Name des Propheten: „es stärkt Gott“, also: „den Gott fest macht (härtet)“, (Baumgarten: „dessen Wesen eine persönliche Bewährung der Stärkung Gottes ist“) bedeuten. Das Verb. חָיַיַּם mag mit ισχυρός (isχyros): „stark sein“ verglichen werden, nach seiner Wurzelbedeutung hat es transitiven Charakter („engen“, „drängen“, „festen“, „fesseln“). — Hüller im Onomasticum sac. gibt den Namen Hesekiels durch: praeualebit deus wieder, ähnlich erklären auch Witsius (Abh. de prophetis in captiv. babyl. Miscell. s. I. 19, 6), J. S. Michaelis u. a.

Die Namen der Propheten haben ihr Providentielles, dergestalt, daß sie den Eindruck onomatischer Symbolisirungen machen können. Was der Charakter der Zeit ist nach göttlichem Urtheil und die besondere Aufgabe des Propheten, sein Beruf von

Gott, darum auch sein Trost wider die Menschen, scheint im Namen Ausdruck gefunden zu haben.

»Wie alle Namen der kanonischen Propheten, so ist auch der Name Ezechiels nicht ein solcher, den er von Jugend an geführt hatte, sondern ein Amtsname, den er beim Beginn seines Berufes angenommen hatte« (Hengstenberg).

Wenn Stellen, wie Kap. 1, 3; 3, 14 bei Hesekiel, für Erklärung seines Namens angezogen werden, so gewinnen wir nicht mehr, als etwa was überhaupt am Prophetenthum charakteristisch heißen kann, — diese Nöthigung des menschlichen Geistes durch den Geist Gottes, in Folge göttlicher Obmacht. Die heiligen Gottes-Menschen waren προφῆται ὑπὸ πνεύματος ἁγίου 2 Petr. 1, 21; Gott riß sie mit sich fort (Hes. 3, 14), erwies sich zunächst an ihnen selber als der starke Gott. (Genöthigt wird übrigens ebenfalls Luk. 14, 28!) Wie aber auch „die Hand Jehovah's über ihn geschah“ und „stark war über ihm“, so hat's doch sein Besonderes, Eigenthümliches noch bei Hesekiel, im Unterschied z. B. von Jeremia (vgl. den Auftritt daselbst Kap. 1, 4–7; 20, 7) oder gar, wie es mit Jona der Fall ist. Individueller läßt sich die Deutung des Namens erst an, wenn Stellen, wie Kap. 3, 8, 9 hinzugenommen werden. Hart gegen hart (prh) ist danach die Mission unseres Propheten, der Widerhart soll er sein nach Gottes Willen. Gott bleibt fest bei seinem Rathschluß, sowohl was das Gericht, als was das Heil anbetrifft: dies die Signatur der Zeit nach Gott im Namen Hesekiels, das objektive Programm seiner Sendung für die, an die er adressirt ist, zugleich den Heiden kund und zu wissen. Und solches auszurichten, stärkt ihn (die subjektive Seite) Gott, d. h. seiner Natur gemäß, die nämlich anders geartet ist, als die des ihm parallelen Jeremia (§§. 2. 4). Hesekiel hat

nicht das „harte Herz“ und „weiche Gemüth“, sondern ist „eine schon von Natur mit bewundernswürdiger geistiger Stärke beanlagte Individualität“ (Hävernich). Wo der Mensch Eisen ist, besteht die göttliche Zubereitung darin, daß Gott ihn schmiedet, härtet: seiner natürlichen Kraft und Energie die Weihe eines Schwertes Gottes verleiht. (Jesaja = Gotttheil, Gottbold; Hesekiel = Gottstark.)

Man lese: »Vermuthlich wollten die frommen Eltern in jenen verderbtesten Zeiten ihren Glauben bezeugen und ihren Kindern empfehlen durch Ertheilung so bedeutungsvoller Namen: — daß Gott mit seiner Macht die Frommen stützen und den Bund seiner Gnade mit seiner starken Hand durchsetzen werde« (Wittius). — »Der Name ist von der unwürdlichen Macht Gottes und unseres Heilandes entnommen, und unser Prophet selber konnte wider alle Versuchungen und Schwierigkeiten in seinem Amte sich schon durch die bloße Erinnerung an seinen Namen und dessen Bedeutung aufrichten und befestigen« (J. H. Michælis). — »Dieser Prophet stärkte und befestigte die Seelen der Israeliten, weshalb er durch göttliche Vorsehung von Geburt her so genannt worden ist, nämlich der Gottes Macht und Stärke auszusagen sollte, welche Er in der künftigen Erlösung beweisen würde. Denn der Propheten Namen sind ihnen keineswegs durch der Eltern Gutdünken und Willkür gegeben worden, sondern sie haben von Oben her solche Namen durch göttliche Vorsehung erhalten, wie sie ihrer Wirksamkeit und ihren Thaten entsprachen« (Barbanel). »Gott, der Stärke, kräftigt, gibt Stärke und Bestand. Also Macht, Kraft, Stärke aus der Hand, die allein stark ist; mit menschlicher Ohnmacht ist nichts mehr gethan« (W. Neumann.) »Viele erklären den Namen des Propheten durch: der vom Herrn gestärkt ist, andere durch: der sich fest an Gott hält; und gewiß, wer sein Amt mit Frucht verwalten will, der muß vom Herrn gestärkt sein, denn die natürliche Stärke ist zu unermügend, um solche Last zu tragen und der Feinde Ungestüm auszuhalten. Man halte sich also fest an Gott, damit man durch die Kraft des Höchsten siege, halte an mit Gebet, damit die Arbeit einen geeigneten Erfolg haben möge« (J. F. Stard).

§. 2.

Stellung unter den „vier großen Propheten“.

Bekanntlich fußt die Annahme von vier sogenannten „großen Propheten“, unter Hinzunahme Daniels als solchen hinter Hesekiel, in der Lutherischen Bibelübersetzung auf den Vortritt der Vulgata, welcher die griechische Uebersetzung der Siebenzig, auch Josephus, damit schon vorangegangen war, während die Ausgaben und Handschriften der hebräischen Bibel nur drei Gebolim (גבולים) — Jesaja, Jeremia, Hesekiel zählen, und Daniel unter die כְּתוּבִים stellen.

Wenn die Bezeichnung der „großen“ Propheten lediglich von dem äußeren Umfang ihrer aus über-

kommenen Bücher ist, so hat ein innerlicherer Tact einmal die Drei zusammen und dann auch den Vierten hinzugefaßt. Wir haben hier das vierfache alttestamentliche Evangelium.

Daß im Talmud, wie in deutschen und französischen Cobices (vgl. W. Neumann 3. Jeremia, S. 10 ff.), Jeremia der Erste ist, und ihm Hesekiel und Jesaja folgen, — was Kimchi so motivirt: „da die Bücher der Könige (die nämlich vorhergehen) mit der Verwüstung schließen, und der ganze Jeremia sich in der Verwüstung bewegt, Hesekiel dagegen mit Tröstung endet und Jesaja ganz Tröstung ist“, hätten die Talmudisten „Verwüstung mit Verwüstung und Tröstung mit Tröstung“ verbunden, — hilft zwar zu keinem tieferen Verständniß des Zusammenhangs, wir sehen aber, wenn auch diese Reihenfolge sich von der rabbinischen des masorethischen Textes unterscheidet, da wie dort eine Propheten-Trias, und aus denselben Personen bestehend. Die eine Ordnung ist vorwiegen sachlich, die andere nach der Zeitfolge.

Das Calwer Handbuch äußert: „Hesekiel bildet mit Jesaja und Jeremia eine herrliche Dreieit. Während jener den in erhabener Größe einherschreitenden, der zweite den sanftmahnenden, stilleidenden Knecht Gottes zeigt, ist Hesekiel derjenige, der mit dem Hammer des Gesetzes zuerst die harten Herzen zerschlagend, den strengen unerbittlichen Richter darstellt, hierauf aber, in die offenen Wunden lindend Balsam gießend, als heilender Arzt sich erweist. Glaube, Liebe, Hoffnung würde eine passende Inschrift auch über diese drei prophetischen Bücher sein.“ W. Neumann erinnert an „das Verhältniß der drei Stammväter Abraham, Isaak und Jakob.“ Man möchte an die drei Evangelisten, die Synoptiker denken umsomehr, da wie Johannes, Daniel hinzutritt.

Ob nun rabbinisch von Jesaja oder talmudisch zu Jesaja aufsteigend, in beiderlei Reihenfolge hat Hesekiel die Nachbarschaft des Jeremia; für seine Stellung in der Trias ist also diese auch sonst bestätigte (§. 3) Zusammenstellung zunächst zu merken. Was die Reichs-Gottes-Politik des Jeremia in ihrer melancholischen Weise, angesichts des Tempels und noch in der heiligen Stadt, — das selbige ist der cholerische Hesekiel fern vom Heiligtum unter den bereits Weggeführten. So demüthigt euch unter die gewaltige Hand Gottes, damit Er euch er-

¹⁾ Der Hesekiel Michelangelo's an der Decke der Siskina wird von H. Grimm in s. Leben Michelangelo's richtig beschrieben »mit heftig vorgeneigtem Oberkörper, die rechte Hand beneidend vorgestreckt, in der linken ein entrolltes Pergament haltend; es ist als sähe man die Gedanken sich in seinem Geiste durcheinander wälzen.«

Höhe zu seiner Zeit! lautet Beider Predigt, das ist ihr Zusammenklang; also Ankündigung des Gerichts, des vollen Strafmaßes; wie Calvin sagt, daß „Gott durch Jeremia und Hesekiel die Juden als schuldig verklagen und ihnen die Sentenz der Verdammung habe vorhalten lassen.“¹⁾

Wenn aber Hesekiel Jeremia parallel ist, so mag er weiter auch, gleich diesem, Jesaja angenähert werden. Theologisch ist ja Christus vor allem und der Anfang des Weges Gottes mit den Sündern, Gottes Wille und Rathschluß von Ewigkeit. Das „Heil Jehovah's“ geht drum auch in den Propheten voran, und Jesaja hat seinen Platz vor Jeremia. Historisch andrerseits, erscheint Christus als das Ende des Gesetzes; wo die Sünde übermäßig geworden, da ist noch überschwänglicher geworden die Gnade, und aus dem Fluch über Israel kam der Segen zu allen Völkern. Das ist der gesetzmäßig historische Uebergang und zwar von Hesekiel zu Jesaja. Denn wie „Hesekiel“ mitbeudeutet (§. 1), ist nicht bloß das Gericht fest, sondern zugleich das Heil fest durch Gott.

»Wie Jesaja den Beruf hat, das Wort Jehovah's in dem Zeitpunkte an Israel zu bringen, als sich die Nothwendigkeit des über dasselbe zu verhängenden Strafgerichtes der Gefangenschaft öffentlich herausgestellt hatte, und Jeremia das Prophetenamt verwaltete, als diese große und furchtbare Wendung über die Stadt Jerusalem und das Haus Davids zum Ausbruch kam, so hat Hesekiel den prophetischen Beruf, das widerspenstige Haus Israels in seine tausendjährige Prüfungsschule »in die Wüste der Heiden« persönlich hineinzuleiten (Baumgärten). (»Wie Jesaias den Born Gottes in Donnerworten verkündet und Jeremias in tiefen Klagenklängen jammert, so breitet Hesekiel eine Menge prachtvoller Bilder aus, wie Fahnen, unter denen das zerstreute Volk sich wieder sammeln und trösten soll, vor allen das Bild des idealen Tempels. Bei Jesaias herrscht die Kraft des Geistes, bei Jeremias die Tiefe des Gemüths, bei Hesekiel die Phantasie vor.«, Wolsf. Menzel.)

Folgen wir endlich an die Stellung unseres Propheten in der Trias zu Jeremia und zu Jesaja seine Stellung zu Daniel, dem Hinzutretenden vierten großen Propheten, — so haben wir abermals einen Parallelismus. Die Parallele Hesekiels mit Jeremia betrifft die Wirkksamkeit nach innen unter Israel, — die

Parallele Hesekiels mit Daniel betrifft die Wirkksamkeit nach außen auf die Heiden. Was bei Daniel in außerordentlicher Weise der Fall ist und neben seiner eigentlichen Beamtung im Weltreich Nebuchadnezars, — das ist Hesekiels ordentlicher Beruf und Amt. „Nicht bloß die Zustände der Theokratie in sich faßt Hesekiel ins Auge“, sagt Häverniä, „sondern auch ihr Verhältniß zur heidnischen Welt, Kap. 25—32. Klar erkannt werden soll durch sein an die mächtigsten, weisesten und übermüthigsten Völker der Erde gerichtetes Wort das Verhältniß des sicher und für immer untergehenden Heidenthums zu der jetzt zwar im Unterliegen begriffenen, aber doch einem ewigen Siege über die Welt entgegenreisenden Theokratie.“ Vgl. den Artikel: Prophetenthum des A. T. v. Dehler. (Herzog, Encyclop. XII, S. 230 ff.) — Richter: „Der heidnischen Symbolik Babels begegnet Hesekiel, wie der heidnischen Magie der Chaldäer Daniel.“

§. 3.

Lebensverhältnisse, auch nach der Tradition.

Hesekiel war priesterlicher Herkunft, wie Jeremia und auch Sacharja. (Der Name kommt noch 1 Chron. 24, 16 in priesterlich-levitischer Beziehung vor.) Sein Vater heißt Kap. 1, 3: „Budsi, der Priester“¹⁾, von welchem die Heilige Schrift sonst nichts berichtet. Witsius bezieht das בודסי „d. i. meine Beschimpfung“ auf die Zeit, „die voller Schmach und Schande“ war. Züßische Wißbegier hat darin Jeremia versteckt gefunden, der „ein Verachteter“ wäre genannt worden und Hesekiels Vater gewesen sei. Es gilt überhaupt bei den Juden als Regel: daß auch die Väter der Propheten Propheten gewesen sein sollen, wenn wir sie mit Namen in den heiligen Schriften erwähnt finden.

Für seine Herkunft und zwar aus den »angesehenen Priestergeschlechtern« soll nach Häverniä »auch jenes engere Verhältniß sprechen, in welchem der Prophet Kap. 11 zu der vornehmeren Priesterschaft gestanden zu haben scheint.« — Ewald: »Da diese Erstlinge von Verbannten überhaupt nur reichere oder angesehenere Israeliten waren: so stammte er noch dazu von dem Zweige Levi's ab, welchem im Vorzuge vor den gemeinen Leviten die eigentliche Priesterwürde zukam, Kap. 1, 3; den Söhnen Esau's Kap. 40, 46; 48, 19; 44, 10, 15; 45, 3 ff.; 48, 11; vgl. 1 Kön. 1 ff.«

Im Königreich Juda geboren, unter der Regierung Königs Josia, hat er daselbst bis zu seiner Deportation in das Exil gelebt. Seine Kindheit und Jugend fällt somit in die Zeit der Könige: Josia (des frommen), Sochas, den Pharao Necho nach

¹⁾ Um breit parallelisiert Hesekiel und Jeremia folgen: dermaßen: »Beide priesterlicher Abkunft, aber Jeremia ist nur Prophet; Hesekiel zieht auch in der Fremde das Priesterkleid nicht aus, und wurzelt fest in streng-levitischer Sägung, obgleich er sie in einem freien Geiste neu gestaltet. Jeremia ist mehr der Prophet der reformatorisch-kirchlichen Entwicklung, Hesekiel repräsentirt äußerlich das System priesterlicher Beharrlichkeit des Katholicismus.«

¹⁾ Wenn nicht mit הכהן (Hengstenberg, Bunzen) Hesekiel selber als der »Priester unter den Propheten« bezeichnet werden soll.

drei Monaten schon nach Egypten gefangen schickte, Sojakim, des gottlosen Vasallen Egyptens, und Sojachin, der nur zehn Tage über drei Monate regiert hat. Die „Wegführung des Königs Sojachin“ ist bei Hesekiel von vornherein (Kap. 1, 2) und durchgehend ein solches Moment, — überdies bezeichnet er sie Kap. 40, 1 geradezu als „unsere Wegführung“, — daß er ohne Zweifel unter denen gewesen ist, die damals (2 Kön. 24, 14 ff.) Nebukadnezar nach Babel gefangen führte.

Er gehörte demnach nicht zu dem armen und geringen Volk, das zurückblieb (יְהוֹנָתָן בֶּן־יִחִיָּה) im Lande. Nehmen wir 1 Kor. 1, 26 ff. als nicht bloß neutestamentlichen Gesichtspunkt, so erscheint die Erwählung Hesekiels zum Propheten unter diesen Umständen wohl interessant. Geben wir dem Gedanken nach, daß überall dem Alten Testament eine gewisse Neukerlichkeit und Pracht eigen ist, so theilt der den vornehmeren Jüdäern zuzuzählende Prophet diese alttestamentliche Eigenthümlichkeit. Gewiß nahmen die Chaldäer nicht nur, was nach Rang, Ansehen, Besitz, Kraft und Fertigkeit Bedeutung hatte, sondern wenn nicht »vor allem«, doch auch den geistlicheren Theil der Nation mit sich, wofür Hengstenberg Jer. 24 geltend macht. Das geschah um's Jahr 599 (Winer: 598, Bunjen: 597) vor Chr.

Josephus, welcher es freilich schon darin versteht, daß er Hesekiel bereits unter Sojakim weggeführt werden läßt, bezeichnet ihn als *παῖς ὦν* zu der Zeit, was Baumgarten (Herzog, Real-Encyclop. IV, S. 297), nach J. S. Michaelis Vorgang, nicht durch: „ein Knabe“, sondern: „im jugendlichen Alter“ übersetzt. „Da er erst im fünften Jahre nach der Gefangenschaft des Zedonja für das Prophetenamt berufen wird (Kap. 1, 2)“, habe diese Notiz „eine innere Wahrscheinlichkeit.“ Dagegen findet es Hävernick „wenig wahrscheinlich“, daß Hesekiel „sehr jung die Heimath verlassen habe“; für „ein höheres Alter spreche schon der gereifte, durchgreifende priesterliche Geist, welcher in seinen Weissagungen herrsche; unstreitig hätte er schon längere Zeit priesterliche Dienste im Tempel verrichtet; denn er verräthe die sorgfältigste Kenntniß des alten Heiligtums in seinen einzelnen Theilen (Kap. 8; Kap. 40 — 43); womit auch der verhältnißmäßig nicht lange Zeitraum von 27 Jahren stimmt, als seines Aufenthaltes im Exil (Kap. 1, 1 vgl. mit Kap. 29, 17), sofern es nicht gerade Wahrscheinlichkeit habe, daß der Prophet diesen Zeitpunkt noch lange überlebte.“ Wenn Hengstenberg zu Kap. 1, 1 (s. d. Auslegung) Recht hat, — jedenfalls empfiehlt sich diese Hypothese auch älterer Ausleger vor anderen, — so stand Hesekiel bei seiner Exilierung im 25. Lebensjahre, und wir würden

in das letzte Viertel des 7. Jahrhunderts v. Chr. die Geburt unseres Propheten zu setzen haben.

Als er im 593. Jahr vor Chr. am Rebar (S. 4), wo die Exulanten kolonisiert worden, das Prophetenamt antrat, hatte Jeremia bereits über 30 Jahre als Prophet gewirkt. Nach Bleek „läßt sich wohl nicht zweifeln, daß auch Ezechiel ihn persönlich gekannt, oft ihn gehört und auch Aussprüche von ihm gelesen hatte.“ Aber freilich wissen wir nichts davon, nur zeigt er deutlich, daß er den älteren Zeitgenossen als seinen Geistesgenossen voraussetzt, auf ihn zurückgreift, an ihn anlehnt, sich persönlich und amtlich der Berufsgemeinschaft mit Jeremia bewußt ist¹⁾. Spätere Sage hat aus solchem Verhältniß förmlich die Stellung eines Gehülfen Jeremia's gemacht.

Wo schon im Gesetz 4 Mos. 8, 24 (vgl. Kap. 4, 3. 23. 30) ein früheres Dienstatte, für die Zeit der Figurung der Stiftshütte, in Aussicht genommen war, und David sogar das 20. Lebensjahr für Antritt des levitischen Dienstes angeordnet hatte (1 Chron. 30; 2 Chr. 31, 17; Esr. 3, 8), erscheint die Betonung, mit welcher Hengstenberg das 30. Lebensjahr Hesekiels für denselben als „Mantel aus priesterlichem Geschlechte“ hervorgehoben hat, nicht zutreffend. Vor Antritt des Prophetenamts in diesem Jahre liegen allerdings fünf Jahre des Exils, in welchen Hesekiel, fern vom Heiligtume zu Jerusalem, seinem Geburtsberuf zum Priestertum nicht weiter nachkommen konnte, daß er aber davor, vor dieser Zeit priesterliche Thätigkeit ausgeübt hat, liegt ebenfalls nahe²⁾. Sein Auftreten als Prophet im 30. Lebensjahre glich auf außerordentliche Weise ein Mißverhältniß seines Lebens aus, sein gezwungenes Abtreten nämlich als Priester vor der gesetzlich geordneten Zeit.

Theodoret schließt aus Kap. 24, daß Hesekiel Nasiräer gewesen sei. (?) Wir ersehen aus diesem Kapitel, daß er verheirathet war; seine Frau starb im 9. Jahre seiner Verbannung. Stellen, wie Kap. 3, 24; 8, 1 zeigen ihn uns in aller Form anständig, im Besitz eines eigenen Hauses.

Alles Uebrige seines Lebens dagegen gehört der mancherlei Tradition gemordenen Sage an; wie er auch „außer seinem Buche in den kanonischen

¹⁾ »Und das war sein natürliches Zusammentreffen, daß der eine zu Jerusalem, der andere in Chaldäa, sie dergestalt wie aus einem Munde weisagten, gleich zwei Sängern, einer des andern Stimme begleitend. Denn es läßt sich keine bessere Harmonie wünschen, als in den beiden Gottesdiensten kund wird.« (Calvin).

²⁾ »Wie er bis zu diesem größten Wendepunkte seines Lebens die Tage ausgefüllt, wird uns nicht berichtet; aber er lebte sicherlich nur in vorberühend priesterlich-richterlicher (?) Sorge für sein Volk, forschte im Gesetz und las die Schriften der Propheten, die vor ihm dagewesen.« (Umbreit).

Schriften des Alten Testaments nicht weiter genannt wird" (Bleek); einzig der apokryphische Jesus Sirach erwähnt seiner preisend (Kap. 49). Ueber die Hesekiel'schen Pseudepigraphen vgl. Fabricius cod. pseudep. V. T. I.

So wird von einem Zusammentreffen des Philosophen Pythagoras, der bekanntlich auch die Tempelweisheit der Ägypter aufgesucht haben soll, mit ihm gefabelt; — derselbe soll Hesekiel's Schüler gewesen, ja Pythagoras selber Hesekiel sein. — So werden ihm Wunder, wie Durchsührung der Juden trocknen Fußes durch den Chaborfluß, Ertränkung der Chaldäer darin u. dgl. angebicdet. — So soll er von einem mitekulirten jüdischen Volksobersten oder Richter, dessen Abgötterei er erlügt, ermordet worden, als Martyrer gestorben sein. S. im römischen Martyrologium z. 10. April, Hesekiel's Kalendertage. — Seinen Leichnam soll man in dieselbe Grabhöhle gebracht haben, in der Sem's und Arpachschads Gebeine niedergelegt worden. „Im Mittelalter zeigte man einige Tagereisen von Bagdad sein Grabmal, zu dem die Juden aus Parthien und Medien wallfahrteten" (Winer); noch heute soll es Stätte frommer Verehrung sein. Vgl. Witsius Misc. s. I. 19, 10—11.

Hesekiel hat vom 7. Jahre vor — bis wenigstens zum 16. nach der Zerstörung Jerusalems geweissagt, 22—23 Jahre. Er würde demnach über 50 Jahre alt geworden sein. Seine gesammte prophetische Wirksamkeit gehört dem Exil an.

S. 4.

Geschichtlicher Hintergrund und die Wirksamkeit des Propheten.

1) Der allgemeine und weltgeschichtliche Hintergrund; 2) der speziellere jüdische (israelitische); 3) die Wirksamkeit des Propheten in den ersten sieben Jahren; 4) seine Wirksamkeit nach der Zerstörung Jerusalems.

1. Ägypten, zu dieser Zeit nicht mehr das geheimnißvoll verschlossene von ehedem, hat sich unter Psammetich (Psametik), der durch Fremde zur Macht gelangt, den Fremden geöffnet; das alte Ägypten geht seiner Selbstauflösung entgegen. Neu-Ägypten aber, wie es z. B. die geniale Umschiffung ganz Afrika's unter dem nachfolgenden Pharao Necho (Necho) vielmehr, als Eroberungen an der syrischen Grenze und die Einnahme Jerusalems charakterisiren, vermag sich nicht zu halten; mit der Niederlage bei Karchemisch (Circesium) 606 oder 605 oder 604 v. Chr. ist der Stern der Pharaonen schon nahe dem Horizonte. Es ist eine Zeit großartiger Untergänge zum Theil die allgemeine Weltzeit Hesekiel's. Die

Macht der Assyrier, welcher das Königreich Israel und die Syrer zur Beute gefallen, erlag der Koalition der Chaldäer und Meder. Das sich drei Tagereisen lang am Tigris hinziehende Ninive ist seitdem (606. 625?) diese Hügelreihe ungeheurer Trümmerhaufen gegenüber von Mosul, welche neue Ausgrabungen so interessant gemacht haben. Nebukadnezar, der Eroberer, der Zerstörer, bleibt Tonangeber dieser Zeit im Orient.

Nach Silberschlag's Chronologie der Welt S. 81. 83 taucht um diese Zeit bereits der Heraklische Karanos auf, der angebliche Gründer des mazedonischen Reiches, sowie die Geburt des Cyrus zu vermerken ist.

In Athen schrieb 622 (624) v. Chr. auf Volks-Gesetz Drako sein Gesetzbuch; das Volk nannte es mit Blut geschrieben. So mußte dem Drako ein Solon folgen, und auch seine menschlichere Gesetzgebung gehört noch in die Zeit. Es ist die Zeit der sogenannten „sieben Weisen Griechenlands“, auch des Pythais Alcäus und der größten Dichterin, die Griechenland gefeiert, der lesbischen Sappho. — Für Rom notirt der Synchronismus Tarquinius Priscus, den fünften jener sagenhaften „sieben Könige“, die nacheinander die Stadt und den Staat festigten und ausbauten.

2. Der speziellere historische Hintergrund, auf welchem sich die Wirksamkeit unsers Propheten abhebt, sind die Ereignisse, Verhältnisse und Zustände der Juden seit Wegführung Königs Jojachin (oder Sechonja).

Daheim im Vaterlande residirt zu Jerusalem der letzte König nach David. Die babylonische Diensthbarkeit hat bereits unter Jojakim begonnen, als Daniel und seine Gefährten gen Babel mitgenommen wurden (Hävernich, Hengstenberg). Nach der gewöhnlichen Annahme begann sie mit der Wegführung Jojachins. Von Nebukadnezar eingefeset, war der damals 21jährige Dheim des weggeführten Jojachin, Mattanjas, in Wahrheit Knecht Nebukadnezars, wenn er auch König hieß über die nach Abschöpfung der Kraft Juda's zurückbleibende Reize, — vielleicht unterm Eindruck von „Jehovah's Gerechtigkeit" Zebekia von Nebukadnezar genannt worden war. (2 Kön. 24, 17 ff.; 2 Chron. 36, 10 ff.; Jer. 37, 1; Hes. 17, 13 ff.) Aberglaube an die eigene Kraft und Klugheit im Volk, wie bei den Großen, der Hofpartei, — hartnäckiger Trotz überall gegen die vereinsamte Prophetenstimme Jeremia's, — um so willigeres Gehör auf die Verlockungen der Klagenpropheten, Anreizung von Seiten der Nachbarn, der kleinen Reiche von Tyrus, Sidon, Edom,

Ammon, Moab, schwindelten den König von Nebukadnezars Gnaden sowohl über die schweren Eide, die sein Gewissen gegenüber seinem Oberherrn banden (2 Chron. 36, 13), als über die unumschließlichen Folgen hinweg, die ein solcher Eid- und Treubruch mit sich führen mußte. Wenn im vierten Jahre der Herrschaft Zedekia's noch nicht, wenn der König sogar selber noch nach Babylon reiste und sich dort bildete, um jeden Verdacht zu beschwichtigen und zur Erneuerung der Hulbigung, so gewann doch der abergläubische, trotzig Hochmuth Gestalt, als Necho's Sohne in Egypten Hophra (Wahpbrahet, Apriß) gefolgt war. Es kam zu Unterhandlungen mit Egypten; aber noch bevor die ägyptischen Waffen zur Hand waren, stand Zedekia für sich auf im 9. Jahre (588?), Nebukadnezars Born zu hellem Ausbruch reizend. Schneller, als Egyptens zugesagte Hilfe, war die Rache des Chaldäers, das offene Land verwüsthend, vor den Mauern von Jerusalem; und als Hophra, nachdem die Stadt bis dahin fast ein Jahr den Belagerern widerstanden, endlich zum Entsatz derselben heranzieht, wird er ohne Schwerthschlag nach Asrla zurückgeworfen. Jerusalem, jetzt von neuem umringt und ohne jegliche Aussicht einer Hilfe, dazu innen vom Hunger geplagt aufs äußerste, kann sich nicht mehr halten. Der Feind hat die Mauer durchbrochen. Zedekia gelingt es in der folgenden Nacht aus der verlorenen Stadt zu entkommen; aber die ihn verfolgenden Chaldäer ergreifen ihn auf seiner Flucht und führen ihn samt den Seinen vor Nebukadnezar, der an der Nordgrenze Palästina's sein Hauptquartier aufgeschlagen hatte. Seine Kinder und Getreuen werden vor seinen Augen getödtet, ihm selber läßt der wüthende Sieger die Augen ausstechen. In Ketten nach Babylon geschleppt, endete er sein Leben dort im Kerker (2 Chron. 36; Jer. 39; 2 Kön. 25). Jerusalems Mauern ließ Nebukadnezar niederreißen, den Tempel verbrennen sowie den königlichen Palast und was sonst an Gebäuden hervorragte. Nach vollständiger Ausplünderung, und nachdem des Feinders Hand noch weiter Gericht gehalten zu Bבל (Jer. 52), wurde das übrige Volk mit Weib und Kindern, bis auf arme Winger und Ackerleute, in die babylonische Gefangenschaft geführt (586 oder 587 [588] v. Chr.). Ueber die im Lande noch Verbliebenen war ein jüdischer Statthalter, Gedaliah, gesetzt worden, dem sich Jeremia zur Seite stellte. Es sammelten sich auch die, welche durch die Flucht der Gefangenschaft entgangen waren. Aber Gedaliah wurde ermordet, und vor der Rache der Chaldäer, trotz der Abmahnung Jeremia's, flüchtete der allerletzte Rest des Volkes nach Egypten, wo sie sich niederließen; den Propheten zwangen sie, mit ihnen zu ziehen.

Vgl. Uebersicht der Urgeschichte des Orients nach Denon, Manuel d'hist. anc. de l'Orient von M. Busch I. Bunder I, S. 829 ff.

Jeremia hatte während dieser Zeit der sich erfüllenden Geschehnisse des Königreichs Juda nicht allein den Königen und ihren Großen, sondern kaum weniger auch dem Volke Widerstand zu halten, welches zwischen dem Wahnsinn heidnischer Geliüste und einer heuchlerischen Selbstgerechtigkeit, Gottes Volk zu sein, oscillirte. Ein entartetes Priestertum und die falschen Propheten geben dem Nachtgemälde die dämonische Schattirung. Zur „festen Stadt und zur eisernen Säule und zur ehernen Mauer gemacht“ (Jer. 1, 18), steht der Prophet der Klage und der Thränen allein mit seinem Gott bei dem Korbe voll „Feigen, die nicht zu essen sind“ und die zum Schrecken und zum Sprichwort aller Welt und zum Fluch werden sollen (Jer. 24). In Kerkerhaft und gegeißelt, in der Grube voll Schlamm, unter Hunger und Todesgefahr, und so auch unter den Auszeichnungen des Chaldäers, dem er ja den Sieg zusagen müssen, und noch auf den Trümmern Jerusalems und mit den letzten Resten Juda's, bleibt Jeremia der Wächter der Heimat (Jer. 39. 40). Seine gelegentlichen Beziehungen zu den Kolonisten in Babylonien (Jer. 29. 51), sowie der Schluß seines Lebens in Egypten (Jer. 42—44) ändern an diesem Charakter wesentlich nichts. Es ist nur ähnlich elegisch, tragisch, wenn man will, daß wie Josia, der fromme König, unter welchem Jeremia's prophetische Sendung begann, gegen die Egypter bei Megiddo fallen muß, so Jeremia gerade in Egypten auch verhaltete.

Auf diese erzählten Ereignisse bezieht sich die Wirksamkeit Hesekiels. Er ergänzt und setzt die seiner parallele Jeremia's fort.

Seine Gesichte, Reden und Handlungen begleiten das innere und äußere Verderben Juda's; die schließliche Entscheidung dort bildet den Haupttheilungsgrund für die Schrift unsers Propheten (S. 5).

Die Verhältnisse am Flusse Kebar waren im allgemeinen natürlich nicht die immerhin doch noch schwankenden, bis zur Zerstörung Jerusalems noch nicht ganz entschiedenen der Heimat; — es waren abgemachte, insofern klare, als es die Verhältnisse des Exils, der babylonischen Gefangenschaft waren; wenigleich diese Gefangenschaft, wie aus manchem Umstande erhellt, nach Gottes Fügung unverkennbare Züge von Schonung, von Bewahrung an sich hat. Nebukadnezars Verfahren, auch noch mit den ganz zuletzt im Heimatlande Ueberbleibenden, denen er Gedaliah zum Statthalter setzte und ihm Jeremia beigab, ist von einem geheimen Verständniß des Volks der Ver-

Heißung getragen, das unwillkürlich an die Weissagungen Bileams, der ja vom Euphrat her war, erinnert. Wie sehr er sich als Sieger fühlt, er scheint auch zu wissen, daß ihm gegeben ist, ein Gericht Gottes zu vollstrecken; er zeigt, wohl daher erklärlich, manche auffallende Rücksicht gegen die Gerichteten.

Es wäre für die Geschichte des Heidenthums von Bedeutung, den Zusammenhang zwischen Melchisedek und Bileam und Nebusadnezar zu finden. Die starren Heidenthümer lassen ein starkes ursprüngliches Gottesbewußtsein voraussetzen.

So waren die Exilirten keine Sklaven der Chaldäer; wahrscheinlich hatte man ihnen gegen eine Abgabe Ländereien ausgethan; zu Frohndiensten, wie in Egypten vormalis, kam es, nach dem wir wissen, nicht. Um so leichter war es, eine Art bürgerlichen Gemeinwesens in der Fremde herzurichten. Dies Volk ist überdies wie die Cacciten, sowohl was den Gegensatz der wunderlichen edigen Formen zur prächtigen Blüte anbetrifft, als weil es abgerissen, selbst auf dürrtem Boden, so gleich auch wieder forterzist. War doch sogar in Egypten welch organischer Zusammenhang festgeblieben! So gewahren wir Kap. 8, 1 „die Ältesten Juda's“ um Hesekiel versammelt. Die ganze Weise bei solcher Gelegenheit zeigt freilich, daß diese Jüdäer keinen Tempel mehr haben, keine Opfer mehr darbringen können, sieht wie der spätere Synagogenkultus in seinen ersten Anfängen aus. Es wird auch an Spott und Verhöhnung heidnischerseits nicht gefehlt haben (vgl. Dan. 5). Aber die Gestattung, den Willen und Rath Jehovas's hören zu dürfen aus dem Munde seines Propheten, liegt doch vor. Religionsverfolgung fand nicht statt, wenn gleich die Toleranz der Chaldäer mit dem ausschließenden Bekenntniß Jehovas's hart zusammenstoßen konnte (Dan. 3). Das war äußerlich der Zustand der Juden im Exil, in bürgerlicher, in religiöser Beziehung.

Bevor wir die inneren Zustände der Exilirten uns vorstellig machen und damit die ganze, die eigentliche Wirksamkeit unsers Propheten, ist eine Vorfrage: ob und inwiefern die Wirksamkeit Hesekiels auch die über ein Jahrhundert früher Exilirten des ehemaligen Sonderkönigreichs Israel betraf? (Vgl. J. J. Hef., Gesch. der Regenten von Juda nach b. Exilio I, S. 3 ff.)

Die Entscheidung auf diese Frage hängt glücklicherweise nicht allein von der geographischen Bestimmung des „Flusses Kebar“ Hes. 1, 1. 3 und Chaboras 2 Kön. 17, 6; 18, 11 ab. Während Umbreit, Hävernick, Winer, Gesenius,

Ritter, Bleek, Bunsen beide identifiziren und den hinreichend bekannten mesopotamischen Chaboras (syrisch: Chebar oder Chabur, arab.: Chabur, bei Strabo: Ἀβόρρος) annehmen, der nördlich von Ras el Ain unterhalb des Masischen Gebirgs entspringt, den Mygdonius aufnimmt und bei Circesium in den Euphrat mündet, wodurch schon öftlich Hesekiel zugleich unter den Exilanten aus dem Zehnstämmereich postirt sein würde: — unterscheiden Ewald, Delitzsch, Keil, Baumgarten, Bähr (Bibelw. VII, S. 395) „Kebar“ und „Chabor“; der „Fluß Kebar“ ist ihnen der bezeichnete im oberen Mesopotamien, „Chabor“ dagegen ein Nebenfluß des Tigris, im nördlichen Assyrien, der sehr den Eindruck des Herbeigesuchten macht, wiewohl er Khabur Chasaniae genannt wird (S. Wichelehaus in der deutschen morgenl. Zeitschr. V, S. 467 ff.). Kann man die Identität von „Kebar“ und „Chabor“ nicht zugeben, so liegt jedenfalls dem Text 2 Kön. 17, 6; 18, 11, zumal wenn man 1 Chron. 5, 26 vergleicht, viel näher, mit כְּבַר zusammen und eins wie das andere, nämlich ebenfalls als Landschaft zu fassen, und von der Berggegend „Chaboras“ (Ptolem. VI, 1) zwischen Medien und Assyrien zu verstehen, wofür die jüdische Tradition sprechen würde, welche die zehn Stämme dahin verbannt. Das Verhältniß der Exilanten aus Israel zu denen aus Juda wird aber durch eine lokale Getrenntheit beider auch gar nicht berührt. Dasselbe beruhte in ganz anderem, als daß es auf geographische Untersuchungen hin geleugnet werden könnte, oder durch solche erst erwiesen werden müßte. Die Abtrennung des Sonderkönigreichs Israel war gleich in ihrem Ursprung fast bloß politischer Natur gewesen. Die Gottesfürchtigen unter den abgetrennten Stämmen hatten nie die religiös-nationale Einheit des Volkes Gottes aus ihren Herzen verloren. So fassen auch Hesekiels Vorhaltungen Kap. 16. 23 u. f. w. Juda und Israel nach der Hoffnung wie im Verberben zusammen. Mit dem Untergang des Staats fiel die besondere Hof- resp. Staatsreligion des Königreichs Israel, fiel die ganze nur mit vieler Anstrengung beiseitehaltene Separation dahin. Volends das Exil, das auch Juda später aufnahm, wie es die fünf hundert Jahre und darüber eingetretene räumliche Entfernung äußerlich anspricht, so noch mehr führte es innerlich die Getrennten aneinander. Das gleiche Land, das gleiche Leid! Das letztere hatte seinen Einfluß wenigstens auf den besseren Theil. Für Juda konnte die Frucht der erfahrenen Blühtigung aber unmöglich bloß die Belebung der eigenen Frömmigkeit sein; stellte ihm doch die prophetische Weissagung, wie Jer. 30, 3 ff., in der Wiederherstellung auch Israel mit ihm wie-

dereineigt in Aussicht! So mußte den Frommen aus Juda das Bewußtsein einer heiligen Mission, einer Aufgabe der Liebe über die von Davids Heerde abgesprengten Schafe aus den zehn Stämmen erwachen. Die Förderung, die Realisirung dieses Bewußtseins lag durchaus innerhalb der Wirksamkeit Hesekiels (vgl. Hes. 37, 16 ff.; 47, 13). Was dem Hinderndes, Widerstehendes von der anderen Seite hätte entgegentreten können, etwa an Priestern, Beamten, Propheten der israelitischen Staatsreligion oder überhaupt an heidnisch geneigten Individuen der zehn Stämme, war im Laufe der Zeit schon aus dem Wege geräumt worden, sicher in das Heidenthum vergangen. Der Kern Israels gab sich den Annäherungsversuchen Juda's hin, schloß sich ihm an, ordnete sich ihm unter. So erklärt sich die Nennung nur Juda's und Benjamins im Ekkli des Cyrus Esr. 1, wenngleich dasselbe in seinem ganzen Königsreiche publizirt wurde, also auch da, wo Exulanten aus Israel wohnten; wie ja nach Juda das gesammte Volk benannt worden ist. Möchte die überwiegende Mehrzahl der Judäer dabei mitwirken, und zu Anfang ein verhältnißmäßig geringer Theil Israeliten zurückkehren, weil diese wegen ihres viel längeren Exils sich schwerer losmachten, so war doch Hanna Luk. 2, 36 „aus dem Stamme Affer“, und Paulus bezeugt Apostg. 26, 7 sein Volk als *τὸ δαδενάγων*, und die Millionen Juden, die zu Christi Zeit in Palästina und nachher in der Zerstreuung, lassen sich schwerlichelos aus Juda und Benjamin zurückführen (vgl. Herzog's Real-Encyclopädie I, S. 651 ff. und Hengstenberg's Gesch. d. N. Gottes, II. 2. S. 302 ff.).

3. Für die Stellung unsers Propheten unter den aus Juda Exilirten ist der Eintritt der schließlichen Entscheidung über Jerusalem, die Zerstörung der Stadt und des Tempels und der Untergang auch des Königsreichs Juda das Ereigniß, von welchem ab die prophetische Wirksamkeit Hesekiels, die bis dahin zu der seiner parallelen Jeremia's als Ergänzung, Bestätigung sich verhalten hatte, den Charakter einer selbständigen Fortsetzung derselben gewinnt. Hes. 3, 12 ff.; 24, 26 ff.; 33, 21 ff. Mit der scheinbar für immer verlorenen Heimath tritt auch der Prophet der Heimath zurück. Alles ist jetzt Exil, und Hesekiel ist der Prophet des Exils. Bis dahin waren Juda draußen und Juda daheim im möglichsten Zusammenhange geblieben, und das Zusammenwirken Hesekiels mit Jeremia war das prophetische Korrektiv dieses Verhältnisses gewesen. Vgl. Hes. 4. 5. 6. 7 u. f. w. Die Deportation des Königs Jojachin hatte zum Theil auch die innerlich, in geistlicher Hinsicht, in Betracht kommenden Glie-

der des Bundesvolks mitgegriffen. Im ganzen war es für die mit Jojachin Weggeführten schon bezeichnend, daß sie dem Rathe Jeremia's und seiner Predigt unbedingter Unterwerfung unter die chaldäische Macht Folge geleistet hatten. Sie unterscheiden sich damit vortheilhaft sowohl von den bis zur Gefangenschaft unter Zedekia Zurückgebliebenen (Jer. 29, 16 ff.; Hes. 14, 22 ff.), als erst recht von den zuletzt nach Egypten Flüchtenden, deren Charakteristik Jer. 44; vgl. Hes. 33, 23 ff. Aber ein Rückschlag blieb nicht aus, als nach Jojachins Wegführung Zedekia an 11 Jahre noch im Regimente sich erhielt. Welch ein König! welch ein Regiment! und doch!? Ja, es kam dazu, daß Nebukadnezar vor der wirklich nahenden ägyptischen Hilfe die Belagerung Jerusalems aufgeben mußte! Hatte nicht vielleicht Jeremia zu finstern gesehen, mit Uebertreibung von einer 70 jährigen Dienstbarkeit unter Babel geredet? Vgl. Hes. 12. Die Zurückgebliebenen konnten sich, nicht ohne Schein von Hoffnung, von Aussicht auf Dauer, des Genusses des heiligen Landes, des Besitzes des Heiligthums zu Jerusalem rühmen; sie rühmten sich (Hes. 11, 15 ff.), und erschienen als die Patrioten, als die treuen Verehrer Jehovah's, während auf die Weggeführten, die Jeremia Gehör gegeben, wie auf diesen selbst, der Schatten von Feigheitzigen, von Flüchtlingen, wenn nicht gar von gottesvergeßnen Verräthern, so doch von gesinnungslosen Verführten fallen konnte. Bei solchen Verhältnissen blieben gewiß Stunden schwerer Versuchung, wo sie der Verzweiflung nahe kommen mochten, auch den frommen Herzen nicht aus. Was läßt sich von da auf die übrigen, auf die große mehr oder minder fleischlich gesinnte Masse der mit Jojachin Weggeführten erst schließen! Sie waren die Kinder ihrer Väter auch nach der Gesinnung (vgl. Hes. 2, 3 ff.; 3, 7 ff.); die thörichten Einbildungen der in Palästina noch Weilenden waren ihnen durchaus sympathisch, sie träumten verwandte Träume, die trügerische Macht Egyptens hatte auch bei ihnen Cours, und falsche Propheten und Wahrsager, die mit der antijeremianischen Partei zu Jerusalem korrespondierten, fanden nur zu sehr Anklang in ihrer Mitte (Jer. 29, 8 ff. 21 ff.; Hes. 13). Hesekiels Wirksamkeit in dieser Zeit, in den ersten 7 Jahren seines Prophetenamts, unter den mit Jojachin Weggeführten, die sich nach solchen Verhältnissen und diesen inneren Zuständen der Exilirten nach ihrem geistigen historischen Hintergrund spezieller uns zeichnet, begleitete, unterstützte, — wie gesagt, ergänzte und bestätigte die Wirksamkeit Jeremia's, der seinerseits, wie Jer. 29 zeigt, mit seinem Wort auch ins Exil hinüberwirkte.

4. Der Fall Jerusalems vergrößerte die Gemeinde des Exils durch die infolge dieses Ereignisses über Juda verhängte noch umfassendere Deportation (Hef. 33, 31 ff.). Was den Hochmuth und den Leichtsinm der Mehrzahl des Volks bisher gehalten hatte, war nun dahingefallen, der geträumten Hoffnung war die rauhe Wirklichkeit gefolgt, das abergläubische Vertrauen auf Menschenhilfe hatte einen Todesstoß bekommen. Daß bei vielen große Verzagttheit die Stelle des großen Trostes einnahm, mit der Hoffnung, wie sie sich die Zukunft geträumt und gerne weisagen lassen durch die falschen Propheten, alle Hoffnung überhaupt schwand und kein Vertrauen zu dem Herrn Raum gewann, war natürlich, nach der menschlichen Natur. Die mit Zebekia Weggeführten waren im ganzen verzweifelte, decidirte Leute. Sie kamen auch später in die Schule des Exils, wo dieses auf ihre Vorgänger bereits heilsam hatte einwirken können. Wenngleich Noth und Elend an sich ebenso schlechter als besser zu machen vermögen, so kommt doch für den Erfolg, ob den einen oder den anderen, ein roherer oder durch die göttliche Gnade vorbereiteter Gemüthsstand in Betracht. Welche die Sympathie für heidnisches Wesen aus der Heimat (Hef. 8, 6 ff. 12 ff.) in die Fremde mit hinüberbrachten, werden dem Abfall und einem völligen Aufgehen ins Heidenthum, wo sie mitten in der Heidenwelt sich befanden, umsoweniger widerstanden haben, je leichter sie dem Spott und der Verachtung von heidnischer Seite auf diesem Wege sich entziehen und eines behaglicheren Lebens froh werden konnten. Der 137. Psalm desavouirt noch in der Erinnerung jede Abschwächung des jüdischen Heimatsgefühls, des Heimwehs nach Jerusalem; wie manden jedoch, zumal bei so erträglichem Zustande, wie er äußerlich im Exil war, machte die Scholle fest, die er kaufte und deren Ertrag ihn wohlstellte, vielleicht viel besser, als in Palästina zuvor; auch zur Verweltlichung (der ursprünglichen göttlichen Bestimmung des jüdischen Charakters für das Welt-Heil) durch Vorbildung für Welt-Handel, für bereichern den Handel und Wandel in alle Welt hinaus, mögen die Verhältnisse des Exils, nach der Zerstörung Jerusalems besonders, gewirkt haben. Inzwischen lastete auf dem frommen Theil der Exilirten der ganze Druck nicht bloß des Elends der Fremde, fern vom Lande der Väter, und zwar diesem Unterpfand aller Gottesverheißungen, so daß ihnen das Exil die Frage verkörperte und beständig machte: wo ist nun dein Gott? sondern, indem jetzt wirklich das von Mose ab durch die Propheten Angekündigte eingetroffen war, kam noch der viel schwerere Gewissensdruck hinzu, daß sie sich unter einem Gericht Gottes erblickten, unter lange genug hingehaltener Strafe,

daß sie von keinem Wechselsalle politischen Unglücks nur litten. Wenn bei Abwägung des Unglücks der Kinder und der Schuld der Väter dem selbstigerechten Wahn, wie dem frivolen Spott das Recht Jehovah's vorzuhalten war und der Weg ernstlicher Befehrung (vgl. Kap. 18), so hatte, wo hier das Schuldgefühl wehmüthiger Gewissen allen Muth brach, und eine göttliche Traurigkeit mit Verzweiflung unter dem Zorne Gottes rang, der Trost seine berechtigte Stelle und die Verheißung des Heils über alles Elend hinaus wie hinauf. War daher, zur Bestätigung Jeremia's, bis zum Fall Jerusalems die Wirksamkeit unsers Propheten vornehmlich Bußpredigt gewesen, allerdings nicht ohne Gedanken des Heils, der Verschonung und Errettung (z. B. Kap. 6, 8 ff.; 9, 4 ff.), — nach der Zerstörung der Stadt und des Tempels äußert sich die Wirksamkeit Hesekiels vorwiegend in Heilsverkündigung, wiewohl auf dem Grunde des vorangegangenen Rufes zur allein rettenden Befehrung und mit Wiederaufnahme desselben. Vgl. Kap. 33. 34.

§. 5.

Inhalt und Theilung des Buches.

1. Die Wirksamkeit unsers Propheten, das Bild seines prophetischen Lebens, und das ist sein eigentliches Lebensbild, gibt uns zunächst der Inhalt seines Buches, nach Umbreit's Bezeichnung „wie in einem von ihm selbst fortgeführten prophetischen Tagebuche.“ „Wo das Wirken der Propheten ein vorzugsweise geistiges, in der Predigt des Wortes bestehendes war, da ist die Mittheilung und Aufbewahrung dieses Wortes selbst die Schilderung ihrer Thätigkeit, recht eigentlich ihre prophetische Biographie. Letzteres ist der Fall mit Ezechiel (Hävernid).“

Gleich die ersten drei Kapitel lassen wie in ein Programm sehen. Noch mehr, was den Gegenstand der Vision Kap. 1, welche das Buch eröffnet, als was den göttlichen Auftrag Kap. 2 und 3 betrifft, erscheint uns der Prophet am Anfang schon als wie bis zum Ende die Eigenthümlichkeit seines prophetischen Wirkens nach göttlicher Bestimmung sein wird. Das ist nicht bloß, daß er Prophet im Exil sein soll, was Calvin bloß hervorhebt, sondern vielmehr, daß er die Herrlichkeit Jehovah's im Exil zu vertreten hat. Diese ist der Schlüssel für seine prophetische Wirksamkeit in ihre eigensten Individualität. Den göttlichen Auftrag an den Propheten betreffend Kap. 2 u. 3, berührt sich, was der Auslieferung desselben theils außer ihm (Kap. 2, 3 ff.), theils in ihm (Kap. 2, 8 ff.) menschlich entgegen-

steht, sowie was über die Ausrottung Hesekiels göttlicherseits gesagt wird (Kap. 3, 4 ff.), sogleich mit sehr Ähnlichem bei Jeremia (s. d. Auslegung).

Kap. 4 und 5 aber versehen ganz in den (§. 4) besprochenen Parallelismus Hesekiels und Jeremia's, der für die erste Wirksamkeit unseres Propheten uns bezeichnend war: aus einer vierfachen (Kap. 4, 1—3. 4 ff. 9 ff.; 5, 1 ff.) Sinnbildung des bevorstehenden Schicksals Jerusalems und seiner Einwohner geleitet die beigegebene Deutung der Sinnbilder zu zwei fast jeremianischen Strafreden wider Juda, Kap. 6 und 7.

Was in diesen Strafreden schon als die Schuld hervorgehoben wurde, der gögendienerische Abfall von Jehova's, vergegenwärtigt mit der Plastik heidnischen Kultus und einer liturgischen Anschaulichkeit — die Vision der Greuel im Tempel (Kap. 8), wobei von vornherein das „Eiferbild“ und die Herrlichkeit Jehova's (Kap. 1) sich gegenüberreten (Kap. 8, 3, 4), und diese Kap. 9, 3 ff. das Gericht über die Schuldigen unerträglich vollziehen läßt, insbesondere über die Stadt, Kap. 10.

Wie das 11. Kapitel, in welchem die Vision schließt, noch, und durch einen ergreifenden Todesfall (B. 13), die Führer des Volkes (die Demagogen) accentuirt, so individualisirt die sinnbildliche Handlung Kap. 12 namentlich das Loos des Königs zu Jerusalem, so daß mit dem „Brod“ und „Wasser“ B. 17 ff. ein Abschluß einstimmen des Elends, welches über das Land und seine Bewohner kommen soll, erreicht ist. Es erübrigt nur, daß der Prophet den Vollzug der Strafe als einen nahen verkündige, B. 21 ff.

Daß seine wiederholte (B. 21 ff. 26 ff.) vorläufige Ansage der Nähe des Gerichts Kap. 13 zu einer Rede wider die falschen Propheten und Prophetinnen sich gestaltet, kann nach Kap. 12, 24 nicht außer dem Zusammenhange liegen, und leicht knüpft sich daran Kap. 14 die Auseinandersetzung mit den gögendienerischen Drakelsuchern; die solchen Befragten schuldigen Volksältesten sitzen eben vor dem Propheten, und die der übrigen wesentlich gleiche Schuld des treulosen Jerusalem B. 12 ff. rechtfertigt ihren Gewissen die Gerechtigkeit der Strafe im einen und im andern Fall, wie solche Rechtfertigung auch durch die Ueberreste aus Jerusalem, die ihnen zu Gesicht kommen werden, gesehen soll (B. 22, 23). Nachdem Jerusalem aber Kap. 15 als Rebholz zum Verbrennen, namentlich ausführlich als buhlerische Ehebrecherin Kap. 16 geschildert worden, wie denn Abgötterei Ehebruch ist und Buhlerei, und dem Räthselspruch über

das davidische Königshaus Kap. 17 die eingehende Darlegung der göttlichen Gerechtigkeit Kap. 18, zuletzt die Wehklage Kap. 19 um das untergehende Königthum Israels gefolgt ist, hält Kap. 20 nur noch eine Ueberschau der objektiven wie subjektiven Führung des Volks seit Alters, um mit Kap. 21 die ausdrückliche Verkündigung der Nähe des Gerichts (vgl. B. 12) in lebendigster Veranschaulichung zu thun, wobei wie die Strafe, gleich scharf die Schuld — Jerusalems insbesondere, und Juda's u. Israels insgesammt, Kap. 22 u. 23 geschildert wird.

Kap. 24 ist die verkündigte Nähe des Gerichts dergestalt Thatsache, daß sich der Prophet den Tag aufschreiben muß, daß die Thatsache des Todesfalls seines Weibes die wehmüthige Illustration abgibt, daß der Prophet über Jerusalem nun nicht mehr redet, sondern verstummt.

Während dessen aber, des Schweigens über Israel, ergeht sich das prophetische Wort mit lauter Stimme gegen die draußen¹⁾, wie Ammon (vgl. Kap. 21, 33 ff.) und Moab, Edom, die Philister (Kap. 25), dann Tyrus und Sidon (Kap. 26—28), endlich Egypten (Kap. 29 bis 32). Es ist kein Gang wie des Paulus von der Synagoge zu den Heiden. Auch nicht die Freude mit Zions Freude, sondern die Freude bei Zions Leid bildet den Ausgangspunkt. Es sind daher Gerichtsweisagungen; der Untergang Jerusalems bestimmt Farbe und Ton dieser Kapitel, die wie ein Anhang zum Bisherigen erscheinen. Das Gericht hebt vom Hause Gottes an, doch wird es die übrige Welt nicht verschonen. Dabei herrscht für die Ausführung des Gerichts, und welche auswärtige Völker namhaft gemacht werden, die Beziehung auf Nebuchadnezzar vor, sowie andrerseits das intimere historische Verhältniß zu Jerusalem bis in die letzten Tage Juda's. (Ueber die Chronologie s. §. 6 und die einleitenden Vorbemerkungen zu Kap. 25—32).

Diese Weisagungen machen mit Fug den Uebergang zu der vorwiegend tröstenden Wirksamkeit Hesekiels nach Jerusalems Zerstörung. Denn der wiederkehrende Schlußsatz zu den angekündigten Strafgerichten: „und sollt“ oder: „sollt“ oder: „sollen erkennen, daß ich Jehova's“ (vgl. Kap. 25, 5. 7. 11) mußte für die Exilirten schon den Trost enthalten, daß die

¹⁾ Eine ähnliche Zusammenstellung von Weisagungen über Heiden findet sich sowohl bei Jeremia Kap. 46 bis 51 am Schluß, als bei Jesaja Kap. 13—23. (Vgl. Delisch, Komm. zu Jes. S. 184 ff.) Bei Jesaja ist es wie bei Hesekiel ein interimistisches, einstweiliges, bei Jeremia ein finales Schweigen über Israel.

Schadenfreude an Juda's Elend (Kap. 25, 3. 6; 26, 2) nicht solle zur Verachtung auch von Juda's Gott (Kap. 25, 8; 28, 2. 6. 22; 29, 3. 9) anschlagen, sondern vielmehr ihr Richter auch über ihre falschen heidnischen Freunde, zumal über Egypten (Kap. 29, 6. 7. 16), sich werde zu Gericht setzen. Wenn sich Jehovah dergestalt den Heiden erwies, so räumten die Gerichte über diese und ihre Götzen, mit denen Israel gesündigt hatte, zu denen es vertrauend oder verzagend aufgesehen, dem Volke manchen Stein zugleich aus dem Wege, den es zu seinem Heil zu gehen hatte. Mit seiner Verheißung aber zu dem allein wahren Gott — das war dieser Weg — gebiet der zuvor mehr negative Trost aus jenen Gerichten über die heidnischen Völker zu einem sehr positiven für das Volk Jehovah's. Wie schon in den vorangegangenen Verklündigungen der Strafe Juda's (vgl. Kap. 6, 9; 11, 16 ff.; 16, 60 ff.; 17, 22 ff.; 20, 40 ff.) Heilsaussichten eröffnet werden, so klingt die Gerichtsweisagung über Sidon Kap. 28, 25 ff., über Egypten Kap. 29, 21 in ausdrücklichen Trost für die Exilirten aus. Was dann als Heil für das Volk Gottes zum Troste ist, kann endlich nicht ohne Segen für die Heidenwelt sich vollziehen, in die und zu der Israel von Anfang heil vermittelnd gestellt ist. Die Gerichte über diese und jene Heidenvölker verdichten sich allerdings noch zum Gericht über die Heidenwelt in ihrer dem Reich Gottes antithetischen Bestimmung, doch kommt das Heil der Juden der ganzen Menschheit zu gute. Der Wiedergewinn des Bewußtseins seines eigentlichen, geistlichen Volksberufes mußte der höchste, der volle Trost für Israel sein, welchem wie das eigne, so das Gericht über die Heiden zum Läuterungsprozeß für seine göttliche Weltaufgabe sich gestaltete.

Das Verstummen Hesekiels Kap. 24 war demnach, wie die Weissagungen über die andern Völker uns bedeutet haben, nicht bloß zum Gericht gewesen über Israel, sondern zugleich ein Warten der Verheißung Gottes über sein Volk, und zwar auch aus den Heiden. Vgl. Kap. 47, 1 ff. 22. 23.

Indem der Prophet seine Wirksamkeit unter den Kindern seines Volkes nun wieder antritt, ist es so angemessen, daß er Kap. 33 sich seiner prophetischen Sendung durch Gott wiederum bewußt wird¹⁾, als dies gegenüber der vollendeten Thatsache und angesichts der zeitweiligen Situation zu geschehen hat. Die Verheißung Kap. 34 geht daher von den Hirten Israels aus,

unter denen die Schafe zerstreut worden; an ihrer Statt wird der Herr Jehovah sich der Herde annehmen und der wieder gesammelten seinen Knecht David zum einigen Hirten setzen unter Segnungen, die überhaupt die Menschheit bezielen. Und wie für die hauptliche Wiederherstellung die schlechten Hirten die Anknüpfung geben, so ist es für die gliebliche als Volk EDOM Kap. 35, wozu im Gegensatz Kap. 36 die Berge Israels feiert und die Heiligung des Namens Jehovah's an seinem Volke (B. 23 ff.), welcher verheißungreichen Aussicht einstweiligen Abschluß Kap. 37 die Vision von der Auferstehung und Wiederbelebung der Todtengebeine, sowie die symbolische Handlung mit dem Einen Holz aus den zwei Hölzern (B. 15 ff.) bildet, welche die Wiedervereinigung Israels mit Juda unter dem einigen Könige David bedeuten soll.

Die Seite nach außen, die Weltstellung des wiederhergestellten Volkes Gottes in dieser Beziehung, nachdem seine innere Wiederherstellung bisher der Gegenstand der Verheißung gewesen, bringen Kap. 38 und 39 wider Gog aus Naogog zur Anschauung; an dieser Symbolisirung und Typisirung der dem Königreich Gottes feindlichen Weltmächte wird sich die Herrlichkeit des Herrn wie im verzehrenden Gericht über Gog, so in verkündendem Erbarmen über Israel vollenden.

Der Schluß des Buches Kap. 40—48 ist der prophetischen Ausmalung der göttlichen Herrlichkeit an der Herrlichkeit seines Reiches gewidmet; der Tempel und sein Dienst (Kap. 40—46), das heilige Land und die heilige Stadt „Jehovah Schammah“ (Kap. 47 u. 48) geben die seit Alters geweigten Typen dafür.

2. Die hiermit versuchte Darstellung des Inhalts, wie sie zugleich den geistvollen inneren Zusammenhang, — die Durchführung der das Ganze beherrschenden Idee von der Herrlichkeit Jehovah's nachgewiesen hat, wird noch bestätigt durch die Theilung des Buches.

Die Sammlung von Gesichten, sinnbildlichen Handlungen und Thatsachen, von Reden und Weissagungen, welche dasselbe ausmachen, zerfällt wie durch den Untergang Jerusalems, so durch das Verstummen des Propheten über sein Volk in die beiden Haupttheile: 1) Kap. 1—24: Die Prophetie des Gerichts. 2) Kap. 33—48: Die Prophetie der Erbarmungen Gottes über sein Volk in der Welt¹⁾. Einen dritten, Uebergangsab-

¹⁾ Zumal Kap. 2, 3—3, 3 die Symbolisirung dieser Sendung und des göttlichen Auftrags an den Propheten von vorn ab auf Weh und Klage Süßgeschmack folgen ließ.

¹⁾ Auf diese zwei Haupttheile des Buches ist wohl Josephus (Anterh. X, 5. 1) zu deuten, der von Jeremia redend weiter sagt: „nicht aber dieser allein weisagte

schnitt bilden Kap. 25—32: Gerichtsverkündigungen über die sieben heidnischen Völker, resp. Städte.

Hitzig: »Die Orakel Ezechiels sind zu einem geordneten, gegliederten Buche zusammengefügt. Wider die Gesamtsumma 48 Kapitel ist nichts einzuwenden; es kann somit für keinen Zufall gelten, wenn Kap. 24, gerade mit der Hälfte, die Reihe der heimischen Weissagungen vor Jerusalems Falle zu Ende geht. Dieser, welchen sofort Kap. 25, 2 ff. als geschehen voraussetzt, bildet den Mittel- und Höhepunkt des Buches. Die auswärtigen Orakel, Drohreden gegen sieben Nachbarvölker, stammen von vornherein und zum größten Theil aus der Zeit nach dem Untergange Juda's, eben durch diese Katastrophe veranlaßt; der ganze Komplex wurde passend an den Eingang des zweiten Theils gestellt, welcher sich dadurch nur desto schärfer gegen den ersten abhebt.« Hengstenberg (Christologie 2. Ausg.) unterscheidet ebenfalls zwei Haupttheile, aber: »Weissagungen vor der Zerstörung Kap. 1—32 und nach der Zerstörung Kap. 33—48; in den ersteren die Tendenz vorwiegend, den thörichten Missionen entgegenzuarbeiten, zur Buße zu rufen als dem einzigen Mittel des Heiles, in den letzteren die Verweisung zu bekämpfen, indem er dem Volke jenes Heil vor Augen malt u. s. w.« Aehnlich auch Hävernick: »Zwei große Abschnitte, deren Wendepunkt die Zerstörung Jerusalems bildet (Kap. 1—32 und 33—48). In der Zeit vorher übt Ezechiel vorzugsweise das prophetische Strafmotiv, nachher das Amt der Tröstung und der Verheißung aus.« Dagegen sieht Kliefoth »die Sammlung der Weissagungen gegen fremde Völker als einen besondern Theil des Buches an« und theilt: »Die Einführung Kap. 1, 1—3, 21; der erste Theil Kap. 3, 22—24, 27; der zweite Theil Kap. 25, 1—33, 20; der dritte Theil Kap. 33, 21—48, 35.« De Wette: »Der erste Theil ist vollkommen richtig nach der Reihenfolge geordnet; die auswärtigen Orakel im zweiten Theile aber sind bloß nach einer Sachordnung zusammengestellt. Diese Sammlung gleichsam als Ausfüllung oder Episode, indem Kap. 24, 27 ein Ruhepunkt gegeben ist, oder weil mehrere dieser Weissagungen wirklich in die Zeit zwischen Kap. 24, 27 und 33, 21 gehören, die andern aber wegen der Aehnlichkeit des Inhalts sich anreihen. Mit Kap. 33, 21 der Kunde von der Zerstörung der Stadt schreitet die Weissagung weiter, und der ganze dritte Theil gehört in diese Periode nach der Zerstörung.« Meteler gliedert jeden der drei

Theile des Buchs in vier Abschnitte und jeden Abschnitt in vier Stücke.

Die Zweitheilung des Buchs, wie sie Hitzig macht, ist ein Divisionsexempel, 2 in 48 macht je 24 Kapitel; für's Einzelne, als Unterabtheilungen, gestalten sich ihm in jedem der Haupttheile drei ungleiche Abschnitte; nämlich I. 1) Kap. 1—7; 2) Kap. 8—19; 3) Kap. 20—24. II. 1) Kap. 25 bis 32; 2) Kap. 33—39; 3) Kap. 40—48. Nach Hitzig galt es bloß »die Masse der Orakel einzukerkern« (1). Wenn das für ein »geordnetes, gegliedertes Buch« zu wenig zu sein scheint, so macht Kliefoth's Theilungsverfahren, nach der Formel »und es erging an mich Jehovah's Wort also«, den Eindruck eines gesuchten zu viel. Wir werden sagen müssen: Das chronologische Moment kann nicht das überall oder auch nur vornehmlich bestimmende für die Theilung im einzelnen sein, denn weder sind die Zeitangaben so durchgehende, noch selbst einen einzelnen Theil, wie Kap. 25 ff. beherrschende. Mehr Anhalt — auch mehr als das Thatsächliche, historische Sachliche — dürfte für eine bis ins Einzelne gehende Theilung unsers Buchs das innerlich Sachliche gewähren, wobei auf die Grundidee der sich in Gericht und Erbarmersgnade manifestirenden Herrlichkeit Jehovah's wird zu sehen sein. (Nach Meteler soll »die Grundidee Ezechiels die Entwicklung der Braut des Hohenliedes« sein.

Unterabtheilung der Haupttheile.

A. Erster Haupttheil: Kap. 1—24:

Die Prophetie des Gerichts.

I. Die göttliche Sendung Hesekiels:

Kap. 1—3, 11.

1. Die Vision der Herrlichkeit Jehovah's, Kap. 1.
2. Der göttliche Auftrag an den Propheten, Kap. 2, 1—3, 11.

II. Die erste Ausrichtung des göttlichen Auftrags: Kap. 3, 12—7, 27.

1. Die Einführung und Anweisung, Kap. 3, 12 bis 27.
2. Die vier Zeichen und ihre Deutung, Kap. 4, 1—5, 17.
3. Die beiden Strafreden, Kap. 6 und 7.

III. Die folgende Ausrichtung göttlicher Aufträge: Kap. 8—24.

1. Die Vision, Kap. 8—11.
 - 1) Der Greuel im Tempel, Kap. 8.
 - 2) Des Gerichts über die Schuldigen, Kap. 9.
 - 3) Insbesondere der Feuerkohlen über die Stadt, Kap. 10.
 - 4) Der Führer des Volks, Kap. 11.

solches dem Volke vorher, sondern auch der Prophet Jezekeles, welcher *πρῶτος περὶ τούτων δύο βιβλία γράψας κατέλιπεν*. Von Hävernick und andern wird das *πρῶτος* auf Jeremia bezogen. Umbreit: »Die erste große Hälfte seines Buches enthält das Bittere seiner Rede, die zweite das Süße der Verheißung der kommenden Zeiten der Erlösung; die erste beginnt mit dem Auszuge der Herrlichkeit Jehovah's aus dem alten entweihten Tempel, die zweite schließt mit der Rückkehr derselben in das neue gereinigte Heiligtum.«

2. Die Zeichen, Kap. 12, 1—20.

1) Das Königszeichen des Auszugs, Kap. 12, 1—16.

2) Das Brod- und Wasser-Zeichen, Kap. 12, 17—20.

3. Der nahe Vollzug der Strafe, Kap. 12, 21—24, 27.

1) Die wiederholte vorlaufende Ansage, Kap. 12, 21—28.

2) Die Rede wider die falschen Propheten und Prophetinnen, Kap. 13.

3) Die Bezeugung gegen die götzendienerischen Orakelsucher, Kap. 14.

4) Das Gleichniß vom Rebholz zum Verbrennen, Kap. 15.

5) Die Geschichte der buhlerischen Ehebrecherin, Kap. 16.

6) Der Räthselspruch über das davidische Königshaus, Kap. 17.

7) Die Gesetze der göttlichen Strafgerechtigkeit, Kap. 18.

8) Das Klage lied um Israels Königthum, Kap. 19.

9) Die Ueberschau der Führung des Volks von Alters her, Kap. 20.

10) Das herannahende Gericht, Kap. 21.

11) Die Ueberführung von der Gerichtsreise:
a. sowohl Jerusalems insonderheit, Kap. 22,
b. als Juda's und Israels insgesammt, Kap. 23.

12) Die Anzeichnung der geschehenen Thatsache, die Zeichenrede und das thatsächliche Zeichen (das Verstummen Hesekiels), Kap. 24.

A—B. Kap. 25—32:

Der Uebergang von der Prophetie des Gerichts zur Prophetie des Erbarmens durch die Weissagungen gegen

- | | |
|-------------------|------------|
| I. 1. Ammon, | } Kap. 25. |
| 2. Moab, | |
| 3. Edom, | |
| 4. Die Philister. | |

II. 1. Tyrus, Kap. 26, 1—28, 19.

2. Sidon, Kap. 28, 20—26.

III. Egypten, Kap. 29—32.

B. Zweiter Haupttheil: Kap. 33—48:

Die Prophetie der Erbarmungen Gottes über sein Volk in der Welt.

I. Die Erneuerung der göttlichen Sendung Hesekiels, Kap. 33.

1. Sein Wächteramt an sich, Kap. 33, 1—20.

2. Dasselbe gegenüber der vollendeten Thatsache (die Wiedereröffnung des Mundes Hesekiels) und angesichts der Lage der Dinge, wie der Herzen, Kap. 33, 21—33.

II. Die göttlichen Verheißungen.

1. Wider die Hirten Israels vom Hirtenerbarmen Jehovah's über seine Herde und vom Knecht David, Kap. 34.

2. Wider Edom über die Berge Israels in Folge der Selbstheiligung des Namens Jehovah's, Kap. 35 und 36.

3. 1) In der Vision von Auferstehung und Wiederbelebung der Todtengebeine, Kap. 37, 1—14.

2) Durch die sinnbildliche Handlung mit dem einen Holz aus den zwei Hölzern samt Deutung, Kap. 37, 15—28.

4. Wider Gog aus Magog zur Verherrlichung Jehovah's in der Welt, Kap. 38 und 39.

5. In der Herrlichkeits-Vision:

1) Vom Tempel und seinem Dienst, Kap. 40—46.

2) Vom heiligen Land und von der heiligen Stadt, Kap. 47 und 48.

§. 6.

Chronologischer Grundriß nach den Zeitangaben im Buch.

Zeig:	Monat:	Jahr der Wegführung Königs Jojachin:	Kapitel:
5	4	5	Kap. 1—7.
5	6	6	" 8—19.
10	5	7	" 20—23.
10	10	9	" 24; 25?
12	10	10	" 29, 1—16; 30, 1—19?
1	1?	11	" 26—28.
7	1	11	" 30, 20—26.
1	3	11	" 31.
5	10	12	" 33 (Kap. 34—39?).
1	12	12	" 32, 1—16.
15	12	12	" 32, 17—32.
10	1	25	" 40—48.
1	1	27	" 29, 17—21.

Es erhellet aus diesem chronologischen Grundriß, soweit ihn Zeitangaben im Buche möglich machen, daß von den Gerichtsverklündigungen über die Feinden mehrere in den zweiten Haupttheil des Buches übergreifen. Wie die Prophetie des göttlichen Erbarmens auf dem Grunde des erneuten Rufes zur Umkehr und unter wiederholt ernster Schuldbildung Israels anhebt (Kap. 33. 34. 36), so begleitet die Verheißungen Gottes für sein Volk der Gerichten über die feindlichen Weltmächte, ihr Gericht und Untergang — vgl. Kap. 35. 38. 39 — als Gegensatz, Hinter-

grund, wie nothwendiger Durchgang zur Verherrlichung des Herrn in seinem Reiche: und so gehören auch dahin die Weissagungen Kap. 32, 1—16. 17 bis 32; Kap. 29, 17—21; 30, 1—19, die in dem Uebergangsabschnitte (A—B.) also eine vorbereitende Stelle einnehmen.

Ebenfalls erhellt aus obiger Tabelle, daß manches Fragezeichen erst von der einzelnen Auslegung der betreffenden Stellen und vielleicht nur nach Wahrscheinlichkeit wird zu beantworten sein.

§. 7.

Die Art und Weise der Prophetie Hesekiels.

3. Görres sagt im II. Band seiner Mythengeschichte der asiat. Welt S. 477 von unserm Propheten: „Wie eine Flamme vom Himmel lobert Ezechiel dunkel glühend auf, eine große kräftige Natur, seine Einbildungskraft ein Ofen kochenden Metalls, echt orientalisches in seiner ganzen Sinnesart.“ Mit Hervorhebung von mehr als der bloß natürlichen Eigenthümlichkeit Hesekiels schildert Hengstenberg (Christol. II, S. 531 ff.): „ein geistlicher Simson, der mit kräftigem Arme die Säulen des Gögentempels ergriff und ihn zu Boden schmetterte, eine gewaltige gigantische Natur, die eben dadurch geeignet war, den babylonischen Zeitgeist, der sich in gewaltigen, gigantischen, grotesken Formen giefel, wirksam zu bekämpfen, allein stehend, aber einem Hundert von Prophetenschülern gleichgeltend.“

Wir können die Beschreibung der Art und Weise, wie sie Hesekiels Buch der Weissagungen charakterisirt, mit dem Hinweis auf die Deutung seines Namens (§. 1) beginnen. Seine prophetische Eigenthümlichkeit und Darstellungsweise spiegelt zunächst im allgemeinen durchaus seinen Namen wieder. Vgl. auch §. 2¹⁾.

Insbefondere Johann wird vor anderem der priesterliche Charakter an der Weissagung Hesekiels hervorgehoben werden müssen. Wenn Keil (Bibl. Komm. S. 9) in dieser Beziehung sich schwierig zeigt, hat er gegen die von ihm angeführten gegensätzlichen Auffassungen allerdings Recht; aber

diese vormaltende „symbolische und allegorische Einkleidung“, die „bis ins Einzelne ausgeführt“ ist, wie sie Hesekiel vor „allen anderen Propheten“ eignet, konnte für einen Juden schwerlich besser, als im levitischen Dienst, als im Tempel zu Jerusalem, als durch eine priesterliche Erziehung und Bildung, kurz, auf priesterlich-levitischem Wege gewonnen werden. Mit dem mosaischen Kultus lebte ein Levit, ein Priester mitten in der Symbolik und Allegorie, sie gewöhnte sich ihm, zumal wenn er eigenen Sinn dafür mitbrachte, und die geheiligte Einbildungskraft Hesekiels besaß, aus seinen Umgebungen, aus seinem ganzen Thun wie von selber als seine vorwaltende Ausdrucksweise an. So „liegen die Elemente“ wie Keil, nach Hävernicks Vorgange, bemerkt, für die Vision zu Anfang gleich (Kap. 1) „in dem Thronen Jehovah's über den Cherubim auf dem Dedel der Bundeslade“, mithin in dem, was der Höhepunkt eines Priesterlebens und priesterlicher Anschauung sein mußte, nach 3 Mos. 16. Da die Herrlichkeit Jehovah's das ganze Buch beherrscht, so ist damit der priesterliche Grundton desselben hinreichend gewirkt; vollends aber die Schlußkapitel mit der weissagenden Schilderung des neuen Tempels u. s. w. lassen den Priesterpropheten erkennen, und sind nur aus einer echt priesterlichen Phantastie erklärlich¹⁾.

Für die Art und Weise der Hesekiel'schen Weissagung ist ferner charakteristisch eine erhabene Idealität, eine die gewöhnlichen Daseinsformen tief hinter sich lassende Hochbiblichkeit, neben an-

¹⁾ Ewald behauptet, daß Hesekiel in diesem letzten großen Stücke seines Buchs »das volksthümlich Heilige und das Priesterthum Israels schon mit der Aengstlichkeit und Außerlichkeit zu betrachten anfängt, welche nach seiner Zeit immer herrschender wird«, und sieht darin »nur eine Folge der einseitig gelehrten Auffassung des Alterthums nach bloßen Büchern und Uebersetzungen, sowie der durch die längere Dauer der Verbannung und Unfreiheit des Volks gesteigerten Niedergedrückttheit des Geistes.« Es wird die Auslegung die angebliche »Aengstlichkeit und Außerlichkeit« so entschieden abweisen, als Hävernicks mit Recht darauf weist, welsch »ein hoher Muth« vielmehr, »der von allen Schmerzen und Weiden der Gegenwart absehend in der Zukunft und der Neugestaltung des Reiches Gottes mit frischer Begeisterung lebt, uns gerade in dem zweiten Theile des Ezechiel entgegentritt.« Wenn aber die Ausführlichkeit der Schilderung den Eindruck von »Außerlichkeit« machen sollte, so ist diese gleich im 1. Kapitel seines Buches dem Propheten eigenthümlich, charakterisirt nicht minder seine Volksreden, wie seine Visionen. Man kann dabei mit auf die spätere schriftliche Konzeption sehen, aber die Weise Hesekiels ist nun mal, seinen Gegenstand nach allen Seiten hin zu durchdringen, wie er selbst ganz darin lebt und webt, und ihn möglichst zu erschöpfen. Das im Vergleich zu Jeremia stillere, äußere (öffentliche) Leben Hesekiels ist darum noch nicht die »gelehrte« »schriftstellerische Ruhe«, die sich Ewald daraus macht.

¹⁾ »Vor allen zeichnet den Propheten eine ungemeine Kraft und Energie aus. Ezechiel ist eines der am meisten imponirenden Organe des Geistes Gottes im Alten Bunde, eine wahrhaft gigantische Erscheinung. Im Gegensatz zur Gegenwart tritt er mit aller Schroffheit und eisernen Konsequenz auf, eine unbewegliche Natur, mit unerschütterlichem Muth der Frechheit, mit Worten voll verzehrenden Feuers dem Grel entgegengetretend. Unaufhörlich hält er das Gine, was noth that, den harten Ohren und Herzen des Volks vor. Das Hinreißende seiner Beredsamkeit ruht auf dieser Verbindung ihrer ebenso imponirenden Kraft als unermüdlichen Konsequenz« (Hävernicks, Kommentar. S. XIV).

dererseite's derbem, sinnlich der Sinnlichkeit begegnendem Realismus. Beide in ihren Gegensätzen, in ihrem Ringen mit einander geben der prophetischen Form Hesekiels eine höchst originelle Lebendigkeit¹⁾.

Der Aufenthalt im Exil kann dafür zweifach ins Auge gefaßt werden: einmal, insofern unser Prophet dadurch dem eigentlichen Schauplatz entzogen, zweitens, indem derselbe damit in die babylonische Welt hineingestellt war.

Wenn Jeremia am Schauplatz der Ereignisse selber sich befindet, jeden Augenblick den Wechsel der realen Verhältnisse miterleidet, in die unmittelbar vorliegenden Zustände einzugreifen hat, wenn er daher ein bewegteres äußeres Leben führte, so entspricht dem seine Weise, die mehr volkrebnerisch-prophetische; seine ganze Wirkksamkeit ist durch die einzelne Wirklichkeit vermittelt. Hesekiel dagegen, fern von Judäa, war gegenüber den Einbildungen der Exilirten, welchen in ihnen Zusammenhang dieselben auch mit der Heimath forcierten, unter den verschiedensten Gerüchten, Stimmungen und Leidenschaften, auf die göttliche Mittheilung durch Offenbarung angewiesen: es ist darum nur angemessen, wenn er die Dinge wie aus der Ferne, so aus der göttlichen Idee, von Jehovah's sich vollziehender Herrlichkeit aus betrachtet. Seiner also ideal vermittelten Wirkksamkeit liegt die gewisse Thatsache vornehmlich nach ihrem Wesen an, in ihrer Nothwendigkeit und Thatsächlichkeit als solcher. Auf der Höhe berührt uns nicht sowohl der sich wiederholende Windstoß, der aufwirbelnde Staub, das Fallen der schweren Regentropfen, jetzt der erste Blitz, das Rollen des ersten Donners, — als die Existenz vornehmlich der fern hinziehenden Wetterwolke uns beschäftigen kann. In der Ferne vom Geschehen der Thatsache in der einzelnen Weise der Erscheinung wird das prophetische Leben vorwiegend innerlich, ein Betrachtendes, ideales sein; anstatt der einzelnen Geschehnisse, wodurch sich die Thatsache auf ihrem Schauplatz vollzieht, werden hier, nach Individualität und Umgebung, sowie (bei einem Propheten) je auf die besondere göttliche Anregung hin (in der Vision), die einzelnen Darstellungsformen entgegnetreten, mittelst welcher der kontemplative Geist die waltende Idee des Ganzen sich selber und andern zu gestalten sucht. Darum aus Hesekiel einen Stubenhocker und Stodgelerhten machen, wie Ewald ihn sich „als bloßen Christensteller auf sein eignes Haus und die engen Grenzen der Häuslichkeit beschränkt“ (die Propheten des Alten Bundes II, S. 210) vorstellt, wird dem Glauben

an außerordentliche Gottesoffenbarung als ein Einfall erscheinen, der seiner Sonderbarkeit wegen erwähnt, nicht widerlegt werden mag. Nur auf dem Standpunkt rationalistischen oder naturalistischen Materialismus, wo es die Propheten auf eigene Hand gibt (vgl. a. a. O. S. 203), sind derlei Auffassungen und Schilderungen zu Hause. Die hohe Position Hesekiels in Gottes festem Rathschluß, um so mehr entfernt von der untergehenden Heimath unter den Mitgefangenen am Rebar weilt, erklärt bei seiner auch von Ewald ihm zugesandenen dichterischen Begabung genügend die erhabene Idealität seiner prophetischen Darstellungsweise¹⁾.

Was andererseits vom „Einfluß des babylonischen Geistes und Geschmacks auf die Form seiner Prophetie“, nämlich in Betreff seiner Symbolik, geltend gemacht worden ist, wird Keil darin beizupflichten sein, daß die Annahme „alttestamentlicher Ideen und Anschauungen“ für den Inhalt, wie für die Form im ganzen genügt, vgl. a. a. O. S. 6 ff.; dagegen was die Ausmalung im einzelnen betrifft, kann die Auslegung wohl manchen assyrisch-babylonischen Zug verzeichnen.

So versehen uns Kap. 40 ff. mit ihrer baukunstigen Ausführlichkeit und Detail-Anschaulichkeit lebhaft in die großartige Bauthätigkeit Nebukadnezars, wodurch derselbe, von seinen Siegen heimgekehrt, seine Residenz Babylon zur schönsten²⁾ Stadt der Welt gestaltete, sie nicht bloß schmückend und erweiternd, sondern nicht minder befestigend, wie er auch, das Stammgebiet des Reiches, das Land Sinear und die Hauptstadt

¹⁾ »Die Glut des göttlichen Zornes, das mächtige Rauhen des Geistes des Herrn, die heilige Majestät Jehovah's, wie sie der Seher gesahnt, spiegelt sich in seiner Rede merkwürdig ab« (Hävernié).

²⁾ Wir haben dafür das durch jüngst aufgefundenen Inschriften, durchaus bestätigte Augenzeugniss Herodot's, welcher im Laufe des 5. Jahrhunderts vor unserer Zeitrechnung Babylon besucht hat. Die Stadt hatte die Form eines Rechtecks (vgl. Hes. 48, 30 ff.). Herodot schildert die 200 Fuß hohe Mauer mit ihren 100 Thoren (vgl. auch Hes. 40; 42) samt Pforten und Schwellen von massiver Bronze. Der tief und reißende Euphrat (vgl. Hes. 47) durchschnitt Babylon, sich in das Erithräische Meer ergießend. Die äußere Mauer diente als Vertheidigungswert. Inmitten der einen Stadthälfte war die Königsburg mit großer, stark befestigter Umfassung, in der Mitte der andern Hälfte der Stadt das Heiligtum des Bel mit seinen Erzfornen (vgl. Kap. 48, 21 ff.). Die Beschreibung Herodot's von Babylon lieft sich wie eine Parallele zu Hes. 40 — 48. (Der Umfang Babylons, wie ihn die große Außen-Mauer bestimmte, war nach Oppert's Messungen, des Topographen der alten Chaldäerstadt, 7 mal das heutige Paris, die innere, eingezogene Mauer umfaßte immer noch einen viel größeren Raum als London.) »In symbolischer Wirkung«, sagt einmal Lange, »wird die menschliche Kultur ein Bild des göttlichen Kultus.«

³⁾ In dieser wie in mancher Hinsicht noch läßt sich Hesekiel Tertullian vergleichen.

vor den Nebem zu sichern, die sogenannte Medische Mauer vom Euphrat bis zum Tigris hinüberziehen ließ. Der sel. Prof. Hengstenberg sagte mir vor Jahr und Tag bei einem Gespräch über die letzten Kapitel Hesekiels, der Prophet müsse wohl „Bauverstand“ gehabt haben, wie z. B. auch die Abhandlung Riggensbach's über die Stifftshütte solchen vertrat. Jedenfalls ebenso nahe legt sich als natürliches Substrat für die ausführliche Wiedergabe der göttlichen Visionen zum Schluß seines Buches, was der Priester aus Juda im babylonischen Exil durch die Stadt und Land betreffenden ungeheuren Bauten Nebukadnezars¹⁾ an Anschauung und Verständnis

in dieser Beziehung sich aneignen konnte. Ja, den Bauten Nebukadnezars gegenüber erst erhebt sich recht der Bau Jehovah's bei Hesekiel als architektonische Antithese des Reiches Gottes zu den Reichen dieser Welt, wie das Weltreich Nebukadnezars letztere symbolisiert und typifiziert. Es war damit „der Herrschaft der Weltmächte“, wie Auberlen das Stadium der babylonischen Gefangenschaft „in der Entwicklungsgeschichte des Gottesreiches“ bezeichnet, ein bedeutsames Memento entgegengestellt. Wir meinen dem Eindruck, den die bei den Riesenbauten Nebukadnezars nöthige Schmelzung und Vermengung des Erzes, des Goldes, die zahllosen brennenden Ziegelöfen machen konnten, in Vergleichen, wie Hes. 1, 4. 7. 13. 27; 8, 2; 10, 2; 22, 20. 22 u. a. zu begegnen.

Vornehmlich aber scheint der absichtlich sinnliche Realismus¹⁾ der Schilderung, der einzelnen Ausdrucksweise, in Kapiteln, wie Kap. 16 und 23, seine Farben von der ja berücktigten groben Sinnlichkeit des babylonischen Obgenusses, in welchem der zügelloseste, schamloseste Naturalismus herrschte, entlehnt zu haben. So erzählt Herodot vom Tempel des Bel, daß in der Kapelle im obersten Thurm „sich ein wohlberichtetes Bett befindet“, und daß „hier niemand die Nacht zubringe, als ein Weib des Landes, welches der Gott bestimme.“ Bilitta oder Mylitta, die große Göttin der Natur, welche die Gegenstände der himmlischen und der vulgären Venus, der Taanith und der Zaphanit, umfaßte, forderte herkömmlich von jedem

und unterhalb Sippara ließ er einen ungeheuren See ausgraben, zur Bewässerung. Es ist wohl anzunehmen, daß solche Bauthätigkeit Nebukadnezars in der prophetischen Form Hesekiels, der angesichts derselben wirkte, sich irgendwie wieder spiegeln wird.

¹⁾ Nebukadnezar überbot als Bauherr alle seine Vorgänger (Fr. Lenormant, Manuel II, 17 ff.). Er baute die auf dem östlichen Euphratufer gelegene Königsstadt der alten kassitischen Herrscher fast gänzlich um; ein riesiger neuer Palast entstand daselbst auf seinen Befehl, noch heut an dem Schutthügel des Kasr, einem der größten, erkennbar. Ein künstlicher Berg trug die berühmten »hängenden Gärten«, die seiner medischen Gemahlin Amyitis ihr schönes Vaterland vergegenwärtigen sollten, stufenweis aufsteigende Terrassen eine über der andern, ein »Isola Bella« auf dem Lande, nach Oppert die große Schuttsite von Ummaram. Vom »Tempel der Grundlagen der Erde«, auch Bit Saggatu (»Tempel, der sein Haupt erhebt«) genannt, jener uralten Stufenpyramide der Königsstadt, mit dem angeblichen Grabmal des Gottes Bel = Merodach und einem angelegenen Orakel, sagt Nebukadnezar in einer Inschrift: »Bit Saggatu ist der große Tempel des Himmels und der Erde, die Wohnung des Herrn der Götter, Merodach. Ich habe sein Heiligtum wiederhergestellt, den Ruheplatz der obersten Herrschaft, es mit reinem Golde bekleidend.« Eine zweite Stufenpyramide errichtete er daneben der Göttin Jarpanit zum Tempel. Auf der Seite der »westlichen Stadt« (Hallat) am Ueßlufes des Euphrat, jetzt Hillaah, wo die Gefangenen aus den verschiedenen Ländern, auch Juden angedockt wurden, restaurierte Nebukadnezar den Thurm von Babel, und baute darin den großen Tempel des Bel, Bit-Zida genannt und »Tempel der sieben himmlischen Sphären«. Eine vor einigen Jahren aufgefunden und übersehte Inschrift nennt ihn »den Stufenthurm, das ewige Haus, den Tempel der 7 Richter der Erde« (Planeten), woran das älteste Gedeken von Vordippa (d. h. »Thurm der Sprachen«) haftet, welchen der erste König gebaut, aber nicht vollenden konnte; die Menschen hatten ihn verlassen seit den Tagen der Flut, ihre Worte ausprechend in Verwirrung. Das Erdbeben und der Donner hatten den rohen Ziegel erschüttert, hatten den gebrannten Ziegel der Verklebung gelöst; der rohe Ziegel der Grundmauern war zu Hügel zusammengeunken.« Herodot gibt auch eine Beschreibung dieses zum Tempel restaurirten Bauwerks. General Rawlinson hat die 7 Stodwerte mit dem Heiligtum des Gottes oben als mit den Farben der 7 Himmelskörper bemalt nachgewiesen; die Farbenfolge bildete zugleich die Reihenfolge der Wochentage ab. Die Keilschriften Nebukadnezars zählen noch andere Tempel auf, die er wiederherstellte oder neu errichtete, und ebenfalls in den andern Städten Chaldaä's. Auch die Kaiser am Euphrat zu Babylon wurden durch ihn vollendet; aber wie für »die Stadt seines Königthums« (so nennt er sie in seinen Inschriften), so sorgte er desgleichen für die übrigen Theile seines Landes: er setzte den berühmten Königskanal (Naharmalka) wiederum in Stand,

¹⁾ »Wie die Symbolik und Anwendung von Gleichnissen, Bildern und Sprichwörtern überhaupt nur Mittel ist für den Zweck, die vorzutragenden Wahrheiten zu veranschaulichen und durch Veranschaulichung die Wirkung des Wortes und der Rede zu verstärken, so dient auch die Ausführlichkeit und Umständlichkeit der Schilderung und selbst die Wiederholung von Gedanken und Aussprüchen unter neuen Gesichtspunkten dem gleichen Zweck. Das Volk, dem Hesekiel durch Verkündigung des göttlichen Gerichts und Heiles Buße predigen sollte, war ein widerspenstiges Geschlecht, von harter Stirn und verstocktem Herzen. Wollte er an diesem das vom Herrn ihm befohlene Wächteramt treu und gewissenhaft ausrichten, so mußte er sowohl die Sünden des Volks mit starken Worten und in drastischer Weise tadeln und die Sünden des Gerichts ihm deutlich vor Augen malen, als auch das Heil, welches den Bußfertigen darnach erblühen sollte, in sinnfälliger Weise darlegen.« Keil. (»Est atrox, vehemens, tragicus, totus in deum, in sensibus elatus, ferivus, acerbus, indignabundus. In eo genere, ad quod unico videtur a natura comparatus, nimirum vi, impetu, pondere, granditate, nemo ex omni scriptorum numero eum unquam aequavit.« Lowth).

Weibe des Landes einmal im Leben die Prostitution an einen Fremden als Opfer. So führte die zu Kutha verehrte Nana oder Zarpanit den Beinamen Sukkoth-Donoth, welcher ebenfalls auf solche Prostitutionen zu Ehren der Göttin hinweist. Vgl. den apokryphischen Brief Jeremia's B. 42. 43.

Daraus, daß unser Prophet in die babylonische Welt hineingestellt ist, erklärt sich noch eine andere denselben und sein Buch kennzeichnende Eigenschaft, nämlich seine auffallend genaue Kenntniß von auswärtigen Völkern und deren Verhältnissen (vgl. Kap. 26 ff. 38. 39). Er macht in dieser Hinsicht den Eindruck eines viel und weit gereisten Mannes. Natürlicher findet Ewald darin eine Bestätigung seiner wunderlichen Anschauung von dem über den Büchern sitzenden Hesekiel, von dem „Schriftsteller und Gelehrten“ auf Kosten des echten Propheten¹⁾. Es ist wahr: „die Lagen und Verhältnisse der Völker und Länder der Erde schildert er in einem Umfange und einer geschichtlichen Anschaulichkeit, wie kein früherer Prophet.“ Allein dazu bedurfte es im babylonischen Reiche keiner weit ausholenden „Gelehrsamkeit“; es genügte, bei vorhandenem Interesse und der nöthigen geistigen Begabung, welche schon die Hesekiel eigene Beherrschung seiner Stoffe hinreichend zeigt, einfach offene Augen und Ohren, denn Babylon war eins der Centren des morgenländischen Handels (Hes. 17, 4; 16, 29), wie seine geographische Lage da, wo Hoch- und Niederasien sich berühren, zwischen zwei großen Strömen, welche es mit dem Persischen Golf und dem Indischen Meer in Verbindung setzten, fastsam motivirt, und sich auch sonst barthun läßt. Auf diesem so gelegenen Markte kamen die Karawanen von Morgen und Abend zusammen, und begegneten sich die Schiffahrer aus Afrika, Arabien und Indien. Sie tauschten hier die Produkte der babylonischen Industrie ein, die z. B. mit Wolle- und Leinenweberei, mit der Fabrication von Kleibern und Teppichen bis auf die Dörfer hinaus beschäftigt war. Babylonische Waffen, Möbel, Juwelierwaaren und anderer Luxus waren nicht weniger begehrte Artikel. Dagegen kamen Babylon aus Armenien Weine, aus Indien Edelsteine und die großen Hunde, ferner wie auch aus Persien die feinsten Wollenszeuge, von Arabien und Aethiopien Wohlgerüche, Gewürze, Gold, Elfenbein und Ebenholz. In der Stadt Babylon liefen die großen Weistrafen zusammen (vgl. Penormant S. 35 ff.). Dazu eine mächtige Marine; babylonische Schiffe fuhrten über den Persischen Golf; nach

Strabo gab es Faktoreien und Kolonien der Babylonier in den fernen Ländern.

Man sieht, das babylonische Exil hatte eine mit dem Aufenthalt des Volkes in Egypten einst verwandte Aufgabe; es war nur eine gehobenere Welterschule für die Juden.

Wenn wir nun die Art und Weise der Prophetie Hesekiels, zu einem bedeutenden Theil, als Vision und Symbolik bezeichnen müssen, so ist hiermit eine Abbewegung von der sonstigen Grundform der Prophetie, nämlich von der begeisterten Volkssrede, wie sie z. B. Jesaja und auch noch Jeremia eigen ist, ausgesprochen, eine Bewegung zu Daniels Eigenthümlichkeit hin. Was bei Jesaja, Jeremia und anderen Propheten mehr zurücktritt (Hes. 6; Jer. 24), beginnt bei Hesekiel vorwaltender zu werden, wiewohl auch „das Wort Jehovah's“ nebenher wiederholt an ihn ergeht¹⁾. Die niedere Form des Traumes findet sich bei unserm Propheten nicht; die göttliche Offenbarung wird ihm aber vielmale im wachen Geist, in der höheren Form der Vision (Hes. 1. 8 ff. 40 ff.), und gleichwie im Traume die plastische Symbolik waltet, so wird die symbolische Darstellung, die Bild- und Gleichnißrede, die Parabolik, der Räthselspruch der Ausdruck des Schauers in Wort wie Handlung (Hes. 1. 15. 17. 3. 4. 5 u. f. m.). Hes.: „Man könnte sie pantomimisch nennen.“ Je mehr das Moment Enthüllung Gottes vor dem Propheten ist, um so verhüllender gestaltet sich seine Wiedergabe an die profane Menge. (Vgl. hierzu die Erscheinungen des Auserwählten. Auberlen citirt auch Matth. 13, 10 ff.)²⁾. Erst wenn Hesekiel zugleich Ausleger sein soll, und er ist es fast durchgehend (Kap. 1, 28; 4, 3. 13 ff. Kap. 17), — so macht sich bei ihm der Uebergang zum klaren Wort, zur prophetischen Volkssrede, — tritt das dialektische Denken und der Begriff wieder hervor. Jenes im Geiste sein (Hes. 1. 10; 4, 2), im Unterschiede von diesem im Geiste reden, ist das Apokalyptische Hesekiels. Davon bezeugt er von vornherein Kap. 1, 1: daß „ge-

¹⁾ »Wir finden bei dem Propheten theilweise einen rein didaktischen Vortrag in ruhiger Entwicklung, ähnlich wie bei den älteren Propheten, Kap. 12—19. Der Stil ist dann der gewöhnliche der prophetischen Rhetorik u. f. w.« (Hävernick).

²⁾ »Eine Darstellungsweise, weil sie uns eben unmittelbar in die innere Welt des prophetischen Geistes einführt, hat einen geheimnißvollen, oft dunklen und räthselhaften Charakter. Der Prophet liebt diese Rede umsomehr, als sie zur Aufmerksamkeit, zum Forschen reizt und je eindrucksvoller ein solches Wort die Herzen trifft. Hieronymus bezeichnet unser Buch als scripturarum oceanum et mysteriorum dei labyrinthum« (Häv.). Vielleicht läßt sich für den Begriff der Theosophie (vgl. v. Arnim b. Lange b. Herzog XVI) der alttestamentliche Anknüpfungspunkt aus Hesekiel gewinnen.

¹⁾ Und doch gibt Ewald ein öffentliches Wirken Hesekiels und zwar mit »hellstem Bewußtsein vom echten Prophetenthum« und »so deutlich ausgesprochen, wie kein früherer Prophet« S. 204—206 in wortreicher Anerkennung zu!

öffnet wurden die Himmel“ und er „Gesichte Gottes sah.“ (Vgl. die eingehenden Bemerkungen Auberlen's über die drei Formen der alttestamentlichen Offenbarung: die Theophanie, die Prophetie, die Apokalypst in seinem Daniel und die Offenb. Joh. S. 70 ff.)¹⁾

Man wird auch bei Hesekiel von „Universalität des Ueberblicks“, nach Auberlen der einen Eigenschaft der Apokalypst, reden dürfen, wie wir die andere von ihm bemerkte, die „Spezialität der Weissagung“, daß die Apokalypst „mehr weltgeschichtliches und mehr eschatologisches Detail gibt, als die Prophetie“, zwar nicht in der Weise gerade, wie bei Daniel, immerhin aber ähnlicher Weise bei unserm Propheten betreffen werden. Hävernick sagt: „Mit Recht nannte Witsius das donum prophetiae unsers Propheten incomparabile. Zwar faßt er die Zukunft mehr in ihren allgemeinen Zügen auf, — möglichst umfassende Gestaltung des Ganzen des Reiches Gottes, — aber daneben fehlt es auch nicht an merkwürdigen Blicken in das Einzelne der Zukunft, an eigentlichen Prädiktionen, denen durch ihre genaue Erfüllung das Siegel der Wahrheit und der göttlichen Erleuchtung des Propheten aufgedrückt ist, Kap. 26 ff.; 12, 12 ff.; Kap. 24; vgl. Kap. 33“ (Kap. 11, 10 vgl. mit Jer. 52, 10). Jahr, Monat, Tag werden uns angegeben; mit Bewußtsein will der Prophet jeden Verdacht eines vaticinii post eventum wegräumen.

Von diesen bestimmten Vorhersagen aber abgesehen, rechnet überhaupt die Sinnlichkeit und Außerlichkeit, die ganze Sichtbarkeit der prophetischen Form Hesekiels in entsprechendem Maße mit der so in die Augen fallenden chaldäischen Welt ab, in welcher Israel Angst hat; und noch mehr war es andererseits auf die trostlose Niedergeschlagenheit und fast Verzweiflung der dorthin Verbannten berechnet, denen alles Sichtbare, das ihnen Unterpfand der göttlichen Gnade gewesen war, Land und Stadt und Tempel und die schönen Gottesdienste, für immer verschwunden zu sein schien, wider allen Schein der sichtbaren

Dinge mit einer Sichtbarkeit aus Gott und wie handgreiflich himmlisch zu trösten. Zu dem Zwecke liegt eine Sicherheit Gottes in dem Auftreten Hesekiels, ein sakramentlicher Charakter, möchte man sagen, dem ebenso, wie die bestimmtesten Vorverkündigungen, eine Anzahl durch das ganze Buch wiederkehrender Formeln dienen, namentlich: „und sollen erkennen, daß ich Jehovah bin“, oder „und sollen wissen, daß ein Prophet in ihrer Mitte ist“, — „und es geschah Jehovah's Wort an mich, also“ — „die Hand Jehovah's kam über mich“ oder dergl., — „so wahr ich lebe, spricht der Herr Jehovah“, — „ich, Jehovah, hab's gesagt“ u. f. w. („So spricht Jehovah der Herr“ kommt nach Kiefert's Zählung 121 mal vor.) In solchen Formeln (wie Ewald) „gleichsam eine Selbstermuthigung des ermattenden Prophetenthums“, oder breite, schwerfällige Altersschwäche gar zu erkennen, heißt die geistliche Hervorhebung des göttlichen Ursprungs und Inhalts, die Hesekiel für seine Verkündigung in Anspruch nimmt, verkennen. Nicht weniger hebt unser Prophet immer und immer wieder den göttlichen Auftrag, die göttliche Anregung hervor, so zu reden, dies oder jenes zu thun (Kap. 6, 1; 13, 2. 17; 16, 2; 17, 2; 35, 2; 36, 1; 38, 2; 3, 1 ff.; 4, 4 ff.; 12, 1 ff.; 21, 24 ff. u. f. w.). Es ist dies seinen zweifelnden, ungläubigen und widerspenstigen Zuhörern gegenüber um so angemessener, zumal für die beginnende Apokalypst, wo bei den Visionen und Symbolen die bloß menschliche Einbildung sehr viel sich selber vorspiegeln und andern vormachen könnte. Aber Hesekiel ist von vornherein von Jehovah gesetzt, nur dieses seines Auftragsgebers Worte zu reden und zu thun, sein ganzes Buch ist die Erfüllung und nichts mehr des symbolischen Vorgangs Kap. 2, 8 ff.

Diermit im Zusammenhange ist auch die stehende Anrede Gottes an den Propheten „Menschensohn“ (בן-אדם) zu verstehen, nämlich von dem der solcher Mittheilungen aus sich selber gar nicht vermögend wäre, Fleisch vom Fleisch, Mensch von Menschen!

Was den engen Anschluß Hesekiels an den Pentateuch betrifft, so behauptet Keil nur recht, daß ihm derselbe „mit allen Propheten gemeinsam“ sei. Er „mit seinem nächsten Vorgänger Jeremia unterscheidet sich in dieser Hinsicht nur dadurch von den früheren Propheten, daß die wörtlichen Bezugnahmen bei beiden häufiger werden und stärker hervortreten, was seinen Grund hauptsächlich in dem Umstande habe, daß der Abfall vom Gesetz so groß geworden war, in Folge dessen die schon im Pentateuch gedrohten Strafgerichte hereinbrachen u. f. w.“ Ewald sagt, daß Hesekiel den Pentateuch nach reiner Gelehrsamkeit und schon ohne

¹⁾ Dahin gehört auch das bedeutsame Vorkommen der Siebenzahl: so siebenmal Weissagung über Egypten (Kap. 29 ff.); so sieben Völker, denen das Gericht geweissagt wird (Kap. 25 ff.), mittelst abstrakter Trennung von Tyrus und Sidon. Kiefert hat sogar für das ganze Buch nach der Formel „und es erging an mich Jehovah's Wort also“ einen Bestand von 7×7 Gottesworten aufgewiesen: „eine Anordnung nach der Siebenzahl“ sagt er, „die wir in andersartiger Durchführung auch im Buche des Sacharjah und in der Apokalypse finden; denn was diese Propheten weisagen, wird sich erfüllen und vollenden wie das Gotteswerk der Schöpfung in den sieben Tagen.“ Vgl. noch über Apokalypst und Prophetie unser Bibelwert I S. XXXIV.

echt „prophetische Ursprünglichkeit und Selbständigkeit benutze“; aber den Gegenbeweis leistet schon vollständig sein nicht nur sinniges, sondern heil. Geistes volles Verstandniß gerade des Ceremonialgesetzes in eschatologischer oder Christologischer Beziehung. In Betreff des Sittengesetzes ist gegen Ewald z. B. Hes. 18 zu vergleichen, von welchem Kapitel Umbreit bemerkt, daß es „am glänzendsten den ethischen Charakter unsers priesterlichen Propheten entfalte.“

„Sieht man in dem Ceremonialgesetz nur beschränkte und beschränkende, die Geistesfreiheit lähmende Formen, so erscheint freilich das Eingehen auf dieselben, wie es bei Ezechiel der Fall ist, selbst als eine Beschränktheit. Aber das Gesetz hat eine höhere Bedeutung für den Propheten, und wie geistig frei er bei aller entschiedenen Anhänglichkeit, Treue und Liebe zu demselben darauf eingeht, zeigt die tiefere Erfassung der in den Anordnungen des Gesetzes sich ausprägenden Ideen und des geistigen Gehaltes der gesetzlichen Formen, so daß er, wie gerade der Abschnitt Kap. 40 ff. zeigt, in einer keineswegs sklavischen Abhängigkeit von dem Gesetze steht, sondern gerade die Bedeutung desselben für die Zeit des Alten und des Neuen Bundes in ihrem Einklange wie in ihrer Verschiedenheit klar erkannt hat“ (Hävernick). Wie unterschieden ist die Gesetzes-Weise Hesekiels von der Esra's, auch eines Priesters, des Schriftgelehrten! Vgl. noch Dehler (Herzog's Real-Encycl. XII, S. 227 ff. 229 ff.). „Die Stellung Ezechiels unter den Exulanten“, bemerkt letzterer, „ist beziehungsweise mit der der Propheten im Zechnämmerreich zu vergleichen; — in der Gola Israels, in der der Gang zur Abgötterei tief gewurzelt war (Ezech. 14, 3 ff.) und auch noch später (Jes. 65) der Abfall mächtig um sich griff, eine religiöse Gemeinschaft zu bewahren, innerhalb welcher die Gemeinde der Zukunft sich fortpflanzen konnte. Hierzu diente auch die Aufrechterhaltung namentlich der Sabbathfeier, eine heilsame Umzäunung für das unter die Heiden geworfene Volk, eine Schutzwehr gegen das heidnische Wesen“ u. i. w.

Die „schriftstellerische Art“ Hesekiels angehend, urtheilt Ewald, daß seine Darstellung „selten zergerhe, wie die Jeremia's, sich leicht sammle und gewöhnlich schön abrunde; seine Sprache habe zerstreut schon manches Aramäische und sonst Fremdartige, den Einfluß des Exils, doch lehne sie sich meist mit Glück an die ältern Muster; die Rede sei reich an seltenen Vergleichen, oft reizend und treffend zugleich, voll mannigfacher Wendungen und oft sehr schön gearbeitet, wo sie sich höher hebe, echt dramatisch lebendig; auch habe sie eine gewisse Ebenheit und Ruhe, im Gegensatz zu Jeremia u. i. w.“ Vgl. Hävernick, Komm. S. XXIII; Keil, Komm. S. 10; Zunz, Gottesdienstl. Vortr. d. Juden, S.

159, welche noch die Hesekiel originalen, sonst nicht vorkommenden Ausdrücke hervorheben, die vielleicht von ihm selber gebildet sind. Schiller (erzählt Richter) las am liebsten Hesekiel wegen seiner vollendeten herrlichen Schilderungen, und wollte selbst noch Hebräisch lernen, um ihn recht lesen zu können. Herder nennt unsern Propheten „den Aeschylos und Shakespear der Hebräer.“

§. 8.

Abfassung, Sammlung, Ordnung, Echtheit des Buchs.

Das Buch, das Hesekiels Namen trägt im alttestamentlichen Koder, ist von einem und demselben wie Gottes, so Menschen-Geiste durchweht. In allen seinen einzelnen Theilen begnet uns nach Inhalt und Form, Darstellungsweise und Sprache der gleiche so eigenthümliche Charakter dieses Propheten. Ewald bekennet: „Schon die geringste Aufmerksamkeit zeigt, daß alles in ihm von seiner Hand wirklich abstammt.“ De Wette: „Daß Ezechiel, der gewöhnlich in der ersten Person von sich redet, alles selbst aufgezeichnet hat, ist keinem Zweifel unterworfen.“ Gesenius: „Das Buch gehört zu den nicht sehr zahlreichen, welche von Anfang bis zu Ende eine durch Lieblingsausdrücke und eigenthümliche Phrasen bezeichnete Einheit des Tons behaupten, wodurch allein jeder Verdacht der Unechtheit von einzelnen Abschnitten abgewandt werden dürfte.“

„Grundlose Zweifel“ nennt de Wette Einleit. S. 308 (7. Ausg.). Die einiger Rabbinen (vgl. H. Witsii miscell. s. I, cap. 19, 9) »waren bloß dogmatisch«; der jüdische Gelehrte Zunz hat auf demselben Wege sich bis gegen die persische Zeit hin verstiegen. Keil, Einl. 271 ff.

Aber wenn auch, wie Keil abschließt: „die Echtheit der Weissagungen Ezechiels gegenwärtig (1868) von allen Kritikern einstimmig anerkannt wird, so wie auch darüber kein Zweifel mehr besteht, daß die Aufzeichnung und Redaction derselben in dem uns überlieferten Buche von dem Propheten selbst bemerkt worden“; so „ist man doch über die Entstehungsart des ganzen Buches, seine Sammlung und Anordnung keineswegs allgemein einverstanden“ (Hävernick).

Die „Unordnung“, welche Zahn in f. Einleit. wegen des in den Weissagungen gegen fremde Völker unterbrochenen chronologischen Fortschritts (Kap. 29, 17 ff.; 26, 1; 29, 1; Kap. 35; 38; 39¹) an-

¹) De Wette: »Allerdings sollte Kap. 35 neben Kap. 26 stehen, es hat aber auch hier eine passende Stelle (ungefähr wie Jes. 63, 1—6); Kap. 38 und 39 aber hat mehr eine einheimische, als auswärtige Beziehung, und reiht sich vollkommen richtig an Kap. 37 an.«

merkte, kann im allgemeinen durch §. 5 und 6 beleuchtet gelten, für's Einzelne wird die Auslegung aufzutreten haben; sie auf das „Exemplar des Abschreibers oder Sammlers“ schreiben, ist nichts erklärende Verlegenheitsannahme.

Eichhorn in der Einleit. nahm einzelne kleine Buchrollen an, wo, um zu sparen, auf eine oft zwei Weissagungen aus den verschiedensten Zeiten geschrieben worden seien; der Sammler habe die Mühe des nochmaligen Abschreibens gescheut und sich mit der Zusammenlegung der einzelnen Rollen begnügt (11).

Für die Herleitung auch der Sammlung von Hesekiel selbst macht Hävernick im Komm. geltend: 1) die planmäßige Anordnung, welche durchaus dem Inhalt entspricht und streng chronologische Folge mit sachlicher Ordnung (in den Weissagungen gegen fremde Völker) verbindet; 2) den genauesten innern Zusammenhang im ganzen und im einzelnen, wo jeder einzelne Abschnitt auf den früheren zurücksieht; 3) die zuweiligen Schlussnotizen, die bei der Sammlung des Ganzen am häufigsten vom Propheten selbst zusätzlich gemacht worden.

Ewald läßt unser Buch „erst allmählich aus mehreren Schichten entstanden, die Masse erst mehrere Jahre nach der Zerstörung in der Muße des Hauslebens geschrieben“ sein; es sei „wohl möglich, daß Hezekiel schon vor der Zerstörung Jerusalems manches niederzuschreiben anfang“ (Kap. 17, 19; 12, 13; 17, 20). Vgl. a. a. O. S. 213 ff. Es ist die geologisch-philiströse Hypothese, während die Eichhorn's die philiströse schlechtthin heißen mag. Hitzig, demzufolge „Hesekiel sein Buch zunächst, vielleicht einzig für sich, zu seiner Befriedigung schrieb“, läßt die Hintergründe unverhohlen sehen: „von einem späteren Standpunkte zurücksehend“, bei „nicht überall trennem, unfehlbarem Gedächtniß“, habe „nachdem das Ereigniß wirklich geworden, demselben seine Weissagung, gleichsam der Typus dem Antitypus (1) sich verähnlichen können“ u. s. w. Kurz, der fromme Schwindel im Alten Testament!!

Für die schriftliche Abfassung durch Hesekiel ist gewiß Kap. 2, 9. 10 nicht ohne Bedeutung¹⁾. Und wo unser Prophet nicht den Tempel mit dem zusammenströmenden Volke für münd-

lichen Vortrag vor sich hatte, wo er den durch das Chaldäerreich zerstreuten Exulanten, seinem Auditorium, nur durch schriftliche Mittheilung nahe kommen konnte, braucht für baldige schriftliche Abfassung der einzelnen Reden, Weissagungen, Gesichte, nicht mal aus Jer. 29 ein weiterer schriftlicher Verkehr auch zwischen Exil und Heimat gefolgert zu werden. Doch macht Bleek (Einl. S. 515) für unsprünghche Aufzeichnung, und nicht lange nach der Offenbarung, die Aussprüche für die Juden in Jerusalem vor der Zerstörung der Stadt und für die fremden Völker geltend, findet indeß eine spätere Uebearbeitung nicht unwahrscheinlich. War es „prophetische Sitte namentlich dieser Zeit“ (Häv.), vgl. Dan. 7, 1; Jer. 36, Weissagungen sofort aufzuzeichnen, so muß die Annahme, daß auch bei Hesekiel die schriftliche Abfassung des Einzelnen der Sammlung und Ordnung des Ganzen durch den Propheten (für welche insbesondere die sehr gleichförmige Einfassung der einzelnen Stücke, die Gleichmäßigkeit der Ueberschriften, wo sie sich finden, die wiederkehrende Einsetzung mit der Formel „und es geschah Jehovah's Wort an mich“ spricht) vorhergegangen ist, um so natürlicher erscheinen. Weissagungen, wie die den Schluß des Buches bilden, müssen vor dem mündlichen Vortrage schriftlich entworfen und können nachher ausgeführt worden sein. Die Zeitangaben Hesekiels sind keineswegs „so allgemein gehalten“, wie Ewald behauptet; Jahr, Monat und Tag geben sich vielmehr wie absichtliches Bewußtsein des Augenblicks, als nach einer sehr viel späteren Erinnerung ins Blaue. Auch die eigenthümliche Detailschilderung unsers Propheten kann wohl mit Hävernick auf die noch stark und frisch gegenwärtige Offenbarung und Entzündung zurückgeführt und für schriftliche Abfassung vor Fertigmachung des Ganzen geltend gemacht werden. Vgl. noch Kliefoth, S. 81 ff.

Daß „der majoretische Text so fehlerhaft, wie schwerlich in einem andern Buche Alten Testaments“ sei, wird von Ewald übertrieben. Ebenso wenig lag er „noch der Septuaginta in weit reinerer Gestalt vor“ (Hitzig). Immerhin ist letzterer Vergleichung und die der Peshito interessant für die Schlichtung oder doch Beleuchtung schwieriger Fälle. Dem Alexandriner Philo scheint die griechische Uebersetzung des ihm gewiß höchst sympathischen Hesekiel gar nicht zugänglich gewesen zu sein (Frankel, Vorstudien zu der Sept. S. 39).

§. 9.

Die Christologie Hesekiels.

„Die alttestamentliche Christologie ist eine Folge davon, daß aus dem Gericht Gottes die göttliche Verheißung hervorgeht“ (Lange), und der Fall

¹⁾ „Es war dem Propheten von vornherein um so näher gelegt, den ihm von Jehovah anvertrauten Inhalt prophetischer Offenbarung schriftlich zu verassen, da ihm bereits der Anfang seiner an das Volk zu haltenden Reden in der Gestalt einer Schrift vorgelegt wurde. Die innere Nothwendigkeit des Schreibens lag aber noch viel dringender vor als bei den Drohungen, mit denen der Prophet zu beginnen hatte, bei demjenigen Inhalt der prophetischen Verkündigung, der zur Verwirklichung kommen sollte, nachdem die Drohungen ihren Zweck erfüllt haben würden“ (Baumgarten).

Jerusalems darf als das die zweite Gruppe der messianischen Prophetien bestimmende Moment angesehen werden. Vgl. Lange, Pos. Dogm. S. 674. Und so läuft durchweg der Zukunftsheilsverfühlung unsers Propheten die richtende Thätigkeit Jehovah's voraus. Da ist keine Ruhe, bis auch das Letzte geschehen und die untersten Tropfen Juda's unter die Heiden verstreut sind. Dieser Gerichtsboden, auf welchem sich die christologische Weissagung Hesekiels bewegt, ist also der allgemein alttestamentliche der Propheten ¹⁾, wie er speziell ihm mit Jeremia gemeinsam ist.

So schreit Hesekiel Kap. 11, 13 mit lauter Stimme, daß Gott den Garaus mache mit dem Ueberrest Israels, und empfängt darauf die Verheißung B. 16, daß der Ewige selber den Exulanten für die kurze Zeit ihrer Verbannung „zum Heiligthum“ sein werde. Aus scheinbar gänzlicher Vertilgung im Gericht erhebt sich, was gewissermaßen schon den Schluß des Buches vorbereitet.

Doch kann das Priesterliche weder daher, noch überhaupt als das Eigenthümliche der hesekiel'schen Christologie gelten; es kann höchstens als ein Vorkalkendes in der Art und Weise der Auffassung und Darstellung unsers Propheten (vgl. S. 7) auch in dieser Beziehung geltend gemacht werden. Denn die priesterliche Fassung ist doch ebenfalls bei Jeremia z. B. und gerade Kap. 3, 14—17, wo Hävernick „des Jeremias Grundidee“ vom messianischen Heile ausgesprochen findet. Auch läßt sich schwer dartun, wenigstens daß bei Hesekiel, wie Lange behauptet, „das Königthum des Messias zurücktritt“; es mag von seinem Prophetenthum zugestanden werden. Denn 2 Mos. 19, 6 gemäß — „dem Evangelium des Alten Testaments“ (mit Ewald zu reden) — bleibt das Königthum Grundton, und die durchgehende Anschauung vom Messias ist die von dem

Könige, sei es mit Anknüpfung an 2 Sam. 7, sei es unter Zurückgriff nach 1 Mos. 49. Nicht nur theilt Hesekiel solche Erwartung aller Propheten, sondern sogleich, wo er messianische Aussicht eröffnet, Kap. 17, 22—24 ist die Cedar-Pflanzung „auf dem hohen Berge Israels“ die Erhöhung des davidischen Königthums, dessen Schutze sich die Völker ergeben werden (vgl. übrigens auch 3. Kap. 20, 33. 37). Der „Kommende“ Kap. 21, 32, „dem das Recht ist“ („vielleicht mit Anspielung auf die schon messianisch gebaute Stelle 1 Mos. 49, 10“ bemerkt Bleek), ist jedenfalls ein König. Eben dahin wird Kap. 29, 21 zu deuten sein, zumal das „aufsprießen“ lassen des „Hornes“. Nun gar aber Kap. 34, — indem mit Eholud anzunehmen ist, daß „dem Regentennamen seinem ethischen Begriffe nach der des Hirten entspricht“, — wo Jehovab selber der unter den schlechten Hirten zerstreuten Heerde sich annimmt (B. 11 ff.), soll dies durch seinen Knecht David geschehen, so daß der Knecht des Herrn weder das Volk oder das wahre Israel oder der Prophetenstand, noch auch der Messias-Prophet, sondern wie B. 24 ausdrücklich sagt: „der Fürst“ ist. Vgl. dazu Kap. 37, 22. 24. 25: „mein Knecht David sei Fürst über sie ff.“ „und David, mein Knecht, sei ihr Fürst auf ewig.“

Es läßt sich hiernach vielmehr ein Hervortreten des Königthums am Messiasbilde Hesekiels behaupten, sowie daß mit dem Prophetenthum auch das messianische Priesterthum unserm Propheten im Hintergrunde bleibe. Kap. 21, 31 erscheint die priesterliche Würde, die Eholud noch befreitbar hält, höchstens im Verbande mit der königlichen. Unter den Priestern des Tempels (Kap. 40 ff.) wird der Hohepriester nicht genannt, aber den Priestern wird hohepriesterliche Weise zur Pflicht gemacht. Diese sollen zum Hohepriesterthum werden, gleichwie der ganze Tempel zum Allerheiligsten wird. Daß „der Herr der Hohepriester zugleich“ sei, ist daraus nicht zu schließen. Ohne Zweifel ist der „Mann“ Kap. 43, 6 weder der eine noch der andere; und wenn von der einziehenden Herrlichkeit Jehovah's für die Bundeslade dort gesagt wird: „die Stätte meines Thrones“, so klingt dies eher von Gott als Könige, denn von einem Hohenpriester.

Ueberhaupt möchte die Eigenthümlichkeit Hesekiels in seinen christologischen Beziehungen weniger die Persönlichkeit angehen, welche in solcher Beschaffenheit und Amtlichkeit durch dieses und jenes Werk das messianische Heil vermittelt, als dieses selber. Wie bei Jeremia bereits ausdrücklich das „Jehovah unsere Gerechtigkeit“ vom Messias Kap. 23, 6 übergeht auf das messianische Volk Kap. 33, 16: so beschäftigt sich Hesekiels Weissagung in eigenthümlicher Weise mit dem messianischen Heile des

¹⁾ Eholud (Die Propheten und ihre Weissagungen, S. 37 ff. 78) faßt „alle Prophezeiungen in das Thema der in der Geschichte der Menschheit waltenden heiligen Ordnung der vergeltenden Gerechtigkeit“ zusammen (Zephania ist im Umriß diese prophetische Theodicee Gottes in der Geschichte). »Wie Gesetz und Vergeltung Wechselbegriffe sind, so mußten die gesetzhellen Paräneseen zur Prophetie der Vergeltung in der Zukunft werden — für die Einzelnen und für die Völkergangen, mit der abschließenden Aussicht auf das letzte Endgericht, durch welches hindurch die Idee der Theokratie zu ihrer endlichen Erfüllung kommen soll«. Hävernick (Vorl. über d. Theologie d. Alten Testaments S. 147): »Die Prophetie faßt die Zukunft des Volkes ins Auge, indem sie die Gegenwart gleichsam aufgibt. Aus dem Gericht über die Theokratie als Zukunft geht das Heil hervor. Das Gericht über die Thron ist nichts als die Verherrlichung der Theokratie, als siegreicher Macht über das Heidenthum. Jede Verklüngung des Gerichts über die Welt ist daher wesentlich messianisch, wie die des theokratischen Gerichts.«

Volks. Das freilich ist wie auch sonst in den Propheten, daß Juda und mit Juda auch Israel aus dem Exile wiedergehen soll. Die Rettung aus Babel und die noch viel andere Erlösung fließen ähnlich zusammen, wie in den eschatologischen Reden Jesu der Untergang Jerusalems und das Weltgericht. Auch das kann nicht als etwas Eigenthümliches angesehen werden, daß diese äußere Wiederkehr als eine innerliche, als Befehung zu dem Herrn messianisch gefaßt ist; denn dasselbe ist bei Jeremia der Fall Kap. 24, 5 ff.; 31, 10 ff.; 30, 18 ff. Wenn aber auch nicht der subjektiven Seite vergessen wird, daß die Ueberbleibenden gedenken und Ekel über sich selbst empfinden werden, Hes. 6, 9 (Kap. 18, 31 gar!); Kap. 36, 31 ff., so überwiegt doch die objektive Bezeugung schon Kap. 11, 16: „Ich werde ihnen zum Heiligthum.“ Freilich kann dies יִרְרָה לְמִקְדָּשׁ als hesekiel'sche Parallele zum jeremianischen יִרְרָה לְמִקְדָּשׁ angesehen und mit Jer. 3, 16. 17; Hes. 20, 40 ff. verglichen werden. Die Grundidee Israels ist „ein Königreich von Priestern“, „ein heiliges Volk“, dessen Haupt der König-Priester, der Messias, Kap. 37, 23. 28. Wenn jedoch Jeremia bei Schilderung des messianischen Heiles, wie es im Volke sich vollziehen, diesem angeeignet werden wird, von dem „Herzen“ redet, das Gott geben will, ihn zu erkennen, von dem „neuen Bund“, da Gott sein „Gesetz in ihr Inneres gibt und auf ihr Herz schreibt“, von dem „einen Herzen und einen Weg“ (Jer. 32, 39 ff.): so führt Hesekiel zwar Kap. 11, 19 ähnliche Rede, aber der „neue Geist“, wie יְרוּחַ schon Kap. 1, 12. 20 ff. charakteristisch ist, tritt hinzu (Kap. 18, 31), vgl. noch Kap. 16, 60 ff. Das messianische Heil des Volkes wird (ganz im Einklang mit dem Charakter des Buchs gemäß Kap. 1) als Heiligung oder Verherrlichung Gottes in wie an Israel geschildert, Kap. 20, 41; 28, 25; 39, 27 (Joh. 16, 14). Auf diesem Grundgedanken erhebt sich Kap. 36, 22 ff. die Reinigung (vgl. Kap. 36, 32. 33; 37, 23), welche die messianische Zeit in Aussicht stellt B. 25, und die Gabe eines neuen Herzens und neuen Geistes B. 26, was B. 27 dann darin zusammengefaßt wird: daß Gott seinen Geist in ihre Brust gibt. Die Eingebung des göttlichen Geistes in das gesammte Haus Israel bildet den Kern der so charakteristischen Vision Kap. 37, vgl. B. 14, und wird Kap. 39, 29 ausdrücklich als Ausgießung des Geistes Jehovah's über das Haus Israel ausgesprochen. Das und nichts anderes ist das Eigenthümliche der Christologie Hesekiels, also: die Entfaltung des Messias, des Geistesalters Gottes, des Christus — zum Christenthum — in dem wahren Israel. Darum ist „der eigentliche Segen des Tempels Kap. 40 ff. seine Wasserquelle“ Kap. 47 (Ränge), zugleich der Schlüssel

zum Verständniß dieser Schlußkapitel unseres Buchs (Joh. 7, 38. 39). Die Christologie desselben bewegt sich bereits innerhalb der Haushaltung des Heiligen Geistes; ja gleich Kap. 1 unseres Propheten ist nach Joh. 16, 14 zu verstehen. Man könnte sagen: kirchlicher Weise, während Daniel vor allem politisch, nach der Weltseite den Messias in seinem Königreich weißagt. Vgl. noch den folgenden §.

§. 10.

Von Nutzen, der theologischen Bedeutung und verschiedener Auffassung des Buchs Hesekiels.

Das Starke'sche Bibelwerk V, S. 1703 fagt §. 14: „Gottselige Leser finden in diesem Buche Nutzen und Erbauung genug“, nämlich im allgemeinen: „in Noth und Trübsal Trost und Aufstärkung“, sowie „den schönsten Unterricht eines gottgefälligen Wandels“. „Allenthalben nimmt man wahr, wie ernstlich Gott die Menschen sucht zu erwecken und von der Macht der Finsterniß zu erretten, bald durch Verheißungen, bald durch Drohungen, bald aber auch, wenn Worte nichts helfen wollen, durch Landplagen.“ „Insonderheit dienet aber der Prophet: 1) zur Erkenntniß der göttlichen Barmherzigkeit, Gerechtigkeit, Wahrheit und Macht; 2) zur Erkenntniß der Abscheulichkeit der Sünde, um bereitwillen ganze Reiche verurtheilt worden; 3) gibt er uns Regeln, was ein jeder in seinem Amte bei hereindrehenden Strafgerichten Gottes zu thun habe; 4) warnt er uns, wie wir uns vor Eischerheit, Abfall, Vermessenheit, Heuchelei u. dgl. hüten u. s. w., 5) wie wir bei dem größten Verderben und härtesten Druck der Kirche nicht allen Muth sollen fahren lassen, sondern gewiß glauben, daß wie Gott die Feinde strafen und vertilgen, also könne er auch seine Kirche bessern, beschützen und herrlich machen.“

Swald vermittelt diesen Nutzen für alle Zeit mit den nächsten Zwecken Hesekiels bei Herausgabe seines Buchs, wenn er unter anderem bemerkt: „einmal hatte er zu zeigen, daß Jerusalem fallen mußte, weil es in sich selbst längst unrettbar verwirrt und verkehrt war, worin zugleich für die Lebenden die rechte Lehre und Warnung für die Zukunft lag; zweitens aber mußte er doch auch die Gewißheit einer besseren Zukunft und der Unzerstörbarkeit der wahren Gemeinde hervorheben und die reine Hoffnung gegen Verzweiflung sowie gegen voreilige und eitle Erwartungen erklären; zur Erhaltung des heiligen Feuers in der langen Zeit der Verbannung hat gewiß dies Buch nicht wenig gewirkt u. s. w.“ Jesus Sirach äußert über unsern Propheten nach Fritzsche's Uebersetzung Kap. 49, 8. 9: „Hesekiel schaute das Gesicht der Herrlichkeit, welches der Herr ihn sehen ließ auf dem Wagen der Cherubim; denn er

gedachte der Feinde im Zorn, und that wohl denen, die auf geraden Wegen wandelten; er tröstete aber Jakob und befreite es durch zuverlässige Hoffnung“¹⁾).

Wir werden für die Bedeutung Hesekiels in theologischer Beziehung um so lieber festhalten, wovon der Stracide ausgeht, als uns (vgl. S. 5) die Herrlichkeit Gottes schon für die Erfassung des Inhalts unsers Buches wiederholt bedeutsam geworden ist. Damit ist Hesekiels Gotteslehre charakteristisch angezeigt. Wenn, zum Unterschied, Gottes „Majestät“ seine unvergleichliche und unermessliche Erhabenheit über Himmel und Erde, diese einzige freibvollkommene Selbstheit seines Wesens ausbricht, kraft deren er deus ipse, dem die Größe, Macht, Schönheit, Beständigkeit, Pracht des Lebens eigenthümlich inne ist: so lehrt uns Hesekiel die Herrlichkeit Jehovah's — als die Selbstdarstellung der göttlichen Lebensgestalt für die Erscheinung kennen. Wie die „Majestät“ die Zusammenfassung aller überweltlichen Gotteseigenschaften sein würde: so ist nach ihm die Herrlichkeit — die Zusammenfassung der ganzen in weltlichen Offenbarkeit Gottes. Wie der göttlichen „Majestät“ (die sich durch dieselbe als sittliche erweist) die „Heiligkeit“ Gottes entspricht, der gemäß Gott rein ist selber, so entspricht der göttlichen Herrlichkeit die Gerechtigkeit Gottes, kraft deren Gott reinigend oder heiligend sowohl in Gericht als in Erbarmen seine Herrlichkeit in der Welt herstellt wie darstellt. Die Gerechtigkeit Gottes ist nächst der Herrlichkeit Gottes und im Zusammenhang mit dieser das eigenthümliche Theologumenon Hesekiels. Von diesem theologischen Standpunkte zeichnet er den Untergang Jerusalems, ebenso den Untergang der betreffenden heidnischen Völker. Beide haben sich Gott nicht heiligen wollen in freier Dahingabe, sondern soviel immer möglich Gott an ihnen entheiligt und die Welt ihrerseits unrein gemacht. Die göttliche Gerechtigkeit im Gericht, wie es sich an beiden vollzieht, gleicht diese Unordnung, diesen Widerspruch mit Gottes Offenbarkeit in der Welt, mit seiner göttlichen Herrlichkeit, durch ihre zwangsweise Dahinnahme aus, indem Gott sich das Eine wie die Andern zum Opfer heiligt, und dergestalt die Sühne für die Sünde durch die Strafe vollziehend, auch die Welt reinigt, die seiner Herrlichkeit voll sein und werden soll, somit seine Herrlichkeit in dieser Beziehung herstellt. Von demselben theologischen Standpunkte wird auch das Erbarmen und die Rettung bei Hesekiel begriffen, und zwar unter Voraussetzung einer

Stellvertretung. „Denn die Gerechtigkeit Gottes“, sagt Bede (Vehrsätze, S. 115 ff.), „heiliget sich nicht in bloßem Strafen, sondern auch im Neu-Ordnen und Schaffen (Organisiren), daß er sein Geseß als Licht und Geist nach außen und innen ins Leben setzt und die durch die Sünde gebrochene Rechtsordnung als das ewige Heil in der Welt aufrichtet mit Schöpfermacht.“ Die Selbstmanifestation seiner Herrlichkeit ist nach dieser Seite zwar auch Herstellung derselben durch Gerechtigkeit, aber mehr noch ihre selig-weise und lebenswürdige Darstellung. Wenngleich ein stellvertretendes Leiden des Knechtes Gottes, wie Jes. 53, uns nicht bei Hesekiel begegnet, so ist die Reinigung Hes. 36, 25 doch als eine priesterlich vermittelte gefaßt, und daß Stellvertretung sein unsern Propheten fremder Gedanke, daß solche bei ihm Grundanschauung ist, also auch für die Rettung Israels aus Erbarmen Gottes seine Voraussetzung sein wird, zeigen die tetralogisch wiederkehrenden Stellen Kap. 14, 14. 16. 18. 20. Da unter dem Volke jetzt niemand (Kap. 22, 30; vgl. Kap. 13, 5), weder Prophet noch Priester noch König, in den Riß zu treten tüchtig ist, so wird eine Stellvertretung erfordert, an welcher die vollgültige Sühne geschehen kann, wodurch die Gerechtigkeit zum Siege und die Herrlichkeit Jehovah's in Gnade und Erbarmen zur Darstellung gelangt. (Vgl. übrigens den gedankenreichen Artikel Dehler's bei Herzog IX, S. 419). Darum heißt das Wort des Propheten nur immer wieder Befehung zu Gott, bei dem alles möglich, während der Wahn eines stellvertretenden Leidens der Kinder für die Schuld ihrer Väter aufs lebhafteste und entschiedenste abgewiesen wird, Kap. 18. Denn die Gerechtigkeit, welche Hesekiel für den Menschen vorhält, ist „Recht und Gerechtigkeit thun“, „Wahrheit thun“ (Kap. 18, 5. 9), ein „Gerechter sein“ und nicht von Gerechtigkeit abtreten, mithin auch gerecht bleiben (B. 24. 26): so daß diese Kinder sich weder schuldlos wissen können, um auch nur zu einer Stellvertretung für die Väter befähigt zu sein, noch an einer Gerechtigkeit des frommen Scheins (im Gegensatz zu persönlicher und thätiger und wesentlicher und bleibender) sich billigen genügen lassen¹⁾, sondern ein neues Herz und einen neuen Geist sich schaffen sollen (B. 31). Wie namentlich diese Schlussforderung des 18. Kapitels,

¹⁾ „.... die böse Art der äußeren Wertgerechtigkeit und Scheinheiligkeit (sagt Baumgarten), welche dereinst über den heiligen und gerechten König Israels und den erwiesenen Sohn Gottes, sowie über seine geistigsalbten Friedensboten Lasterung und blutige Verfolgung bringen sollte. Darum ist auch Hesekiel's prophetische Wirksamkeit in Wort und Handlung weit mehr als gegen alles andere eben gegen diese tiefste und nachhaltigste Verderbtheit gerichtet.“

¹⁾ Gregorius stellt Hesekiel als Lehrer und Muster für Prediger hin.

in die sich die ganze Predigt von Gerechtigkeit aufspitzt, den bisherigen Weg der Gedanken Israels als einen falschen aufdeckt, indem es sich vielmehr um eine Befehrung handelt, die Neugeburt, eine Neuschaffung sein wird, so geht damit zugleich als der wahre Weg für jeden Menschen der Weg zu Gott, und darin der Weg Gottes, nämlich welcher „kein Wohlgefallen am Tode des Sterbenden hat“ (B. 32. 23; Kap. 33) als der Lebensweg auf. Jeder für sich selbst, lautet bei Hesekiel der Gegensatz gegen alle eingebildete Stellvertretung im Gerichte Gottes, ein Gegensatz, der auf Tod (B. 4) geht. Da Gott aber auf Leben hin will mit dem „Umkehrenden von seinem Wege“, so muß der wahre Weg des Lebens eine bessere, auch eine wahre Stellvertretung bieten.

Mehr aber noch, als solche moraltheologische Bedeutung unsers Buches, hebt Baumgarten (Real-Encycl. von Herzog IV, S. 298 ff.) eine eschatologische Hesekiels hervor, indem er behauptet: „daß nach der Schrift der Zustand der Gefangenschaft Israels keineswegs nach der Rückkehr weniger Tausende nach Jerusalem unter Koresch aufhört, sondern fortgeht bis auf den heutigen Tag und währen wird bis zur allgemeinen Befehrung Israels“. Die von diesem Gesichtspunkte aus versuchte Deutung der Vision Kap. 1, vom „prophetischen Wort im Exil“, von der „Thätigkeit Ezechiels in der Gefangenschaft Israels“ — man kann Baumgarten's eigene Worte darauf anwenden — „trägt gerade das, was aus der Stelle bewiesen werden soll, auf eigene Hand in dieselbe hinein.“ Es bietet sich damit jedoch Gelegenheit, bevor wir an die Auslegung des Buchs Hesekiels treten, die verschiedene Auffassung desselben zu besprechen. Baumgarten findet a. a. O., daß Hes. 1—3 (vgl. Kap. 11, 22. 23) „aufs deutlichste gezeigt sei, daß eine neue Weise ursprünglicher Offenbarung Gottes anheben solle, damit in Israel auch ohne Vermittlung des Heiligtums und des priesterlichen Dienstes eine Möglichkeit zur weiteren Entwicklung und Fortschreitung gegeben sei“, hebt dafür dann „als einen neuen (?) Anfang innerer Entwicklung“ die „prophetische Stellung und Thätigkeit Ezechiels im Exil“ hervor, wobei auf Hes. 8, 1; 11, 25; 13, 24 (Kap. 14, 1); 20, 1; 24, 19; 33, 31. 32 verwiesen, sowie die Fortsetzung „in der Synagogenordnung bis auf den heutigen Tag“ gefunden wird. „Worauf es vor allem ankomme, das Verständniß des letzten Drittheils unsers Buches“, gibt Baumgarten wie folgt: Kap. 36—37: „Auferstehung des gestorbenen und begrabenen Volkes und ewiger Frühling seines erstarren Landes, wenn nur der Geist der Prophetie erst mächtig sein wird, in der Kraft seines göttlichen Ursprunges dieses Leichenfeld anzuhauchen und aufzuwecken, was eben der Prophet nur noch erst im Vorbilde zu

thun vermag (Kap. 37, 3. 7), wenn der Geist des prophetischen Wortes die Heibengemeinde ganz erfüllt haben wird, oder (?) wenn die Fülle der Heiden eingegangen sein wird, und dadurch die Macht und die Aufgabe haben wird, das erstorbene Volk Gottes aufzuwecken (Röm. 11, 25. 26)“. — Kap. 40—48: „Denn wenn Israel als Volk sich zu seinem Gott bekehrt, wie kann, wie darf es dann seinen Glauben und Gehorsam anders darstellen, als in den Formen und Ordnungen, welche Jehovah diesem Volke gegeben hat? Und liegt es nicht auf der Hand, daß erst (?) nach dieser Befehrung das ganze Gesetz in allen seinen Theilen und Stücken diejenige Erfüllung empfangen werde, die es bis dahin zu allen Zeiten vergeblich geheißt hat? Die Gemeinde Gottes soll in dem hier von dem Propheten Israels geschauten und beschriebenen Stande ihr Ende finden (!). Zu dem Ende geht schließlich die Heibengemeinde wiederum in die Gemeinde Israels ein (!) und findet in dem Gesetze Israels ihre nationale (!) Ordnung nach dem Willen Gottes. Wir müssen uns gewöhnen, in diesen hohen herrlichen Beschreibungen nicht bloß die Schlüßgestalt Israels, sondern auch die letzte Norm der bekehrten und aufgenommenen Heibengemeinde (vgl. Kap. 47, 22?) zu erkennen.“ Es ist hier nicht der Raum, diese äußerste Ausbildung einer Auffassung unsers Propheten, für die der Galaterbrief und der an die Hebräer nicht geschrieben, auch Apostelgesch. 15 nicht gewesen zu sein scheint, eingehender zu behandeln, nur charakterisiren sollte sie sich selbst. Tholuck (Die Propheten und ihre Weissag.) sagt S. 151 ff.: „Wiewohl kaum bei einer andern Schriftgattung so, wie in der Auslegung der Propheten die hermeneutischen Prinzipien geschwankt haben, dennoch läßt sich sagen, daß durch alle Zeiten und Abtheilungen der Kirche hindurch der typologische Charakter der Weissagung die gewöhnliche Voraussetzung gewesen.“ Wir werden, wie überhaupt für die alttestamentliche Prophetie, so insbesondere auch für unsern Propheten genauer folgende verschiedene Auffassungen zu unterscheiden haben. (Vgl. zu Tholuck den lehrreichen Artikel von Dehler über „Weissagung“, Herzog's Real-Encycl. XVII, S. 644 ff.) 1) Die allegorische Auffassung, die bei einseitiger Durchföhrung in Willkür ausarten muß, wie die Gegele der alten Kirche uns zeigt. 2) Die historisirende Auffassung der antiochenischen Schule, dann eines Grotius, nun gar der rationalistischen naturalistischen Kritik. 3) Die symbolische (z. B. Hävernick, Hengstenberg) und die mystische Auffassung (z. B. der Berleburger Bibel). 4) Die typische Auffassung, die sich bald mit symbolischer, bald mit allegorischer, bald mit historisirender Auffassung verbindet, wie denn überhaupt alle diese Auffassungen

sich mischen bei den verschiedenen Auslegern. Man kann der historisirenden, wenn man sie die realistische nennen will, die übrigen Auffassungen als idealistische entgegenstellen; soll, wie bei Dehler, mit der Bezeichnung als „spiritualistischer“ ein Tadel nicht verschwiegen sein, so dürfte die gegenläufige Auffassung nicht ohne Grund als eine materialistische sich bezeichnen lassen. Schon der Pietismus, wie er die jüdische Gesetzlichkeit zu Schanden freier christlicher Lebensidealität repräsentirte, streifte mit seinen Chilasmen eine Auffassung des prophetischen Worts, welche Hieronymus („bis auf Ebra und Luther herab in Auslegung der Propheten Autorität“, Tholud) als „Judaistren“ verurtheilt hatte: „ut quae Judaei et nostri, immo non nostri Judaizantes, carnaliter futura contendant, nos spiritualiter jam transacta doceamus“ ff. „Eine verhältnißmäßig geringe Fraktion“ nennt sie Tholud, „welche, wie neuerdings wieder die meisten englischen und eine Anzahl jüdeutscher, namentlich württembergischer Theologen, sich durch den Buchstaben gebunden hielten, das von der Rückkehr Israels, der Besitznahme der Heidenländer, von dem neuen Tempel und Opferkultus Gesagte eigentlich zu verstehen.“

Was die der folgenden Auslegung des Buches Hesekiels zu Grunde liegende allgemeine Auffassung betrifft, so stimmt sie mit Dehler darin überein, daß die Prophetie auf das Ende, als zugleich das Ziel der Geschichte Israels gerichtet ist. Es eignet ihr daher überhaupt ein eschatologischer Charakter, und da die Geschichte Israels wesentlich und eigenthümlich durch das Gesetz bestimmt ist (Röm. 2, 17 ff.), und Christus des Gesetzes Endziel ist (Röm. 10, 4), so muß, zumal bei ihrer Stellung zum Gesetz, ja, im Gesetz, der eschatologische Charakter der alttestamentlichen Prophetie der christologischen insbesondere sein. Denn „alle die Propheten und das Gesetz (selber) bis auf Johannes den Täufer haben geweissagt“ (Matth. 11, 13); in ihm also, auf den Johannes mit dem Finger zeigen konnte, hört diese Prophetie auf; sie ist Erfüllung geworden (2 Kor. 1, 20; Matth. 5, 18; Hebr. 1, 1; 1 Joh. 2, 18; 1 Petr. 4, 7). Die Entfaltung solcher Erfüllung der Weissagung, wie sie in Christo gegeben ist, umschließt begrifflich die Vollendung der Gemeinde, so daß in diesem Sinne und nach dieser Beziehung auch eschatologische Momente im engeren Verstandniß des Wortes bei den alttestamentlichen Propheten vorkommen, apokalyptische Züge an ihrem Messiasbilde. Wie aber die Entfaltung Christi zur Vollendung der Gemeinde die durch den Heiligen Geist ist, weshalb die eschatologischen Sätze des christlichen Glaubens mit

Recht im dritten Artikel stehen, — das Ende der Wege Gottes in dieser Hinsicht ist nicht Fleisch, sondern (nachdem das Wort Fleisch geworden ist) die verkörperte Leiblichkeit, ein neuer Himmel und eine neue Erde, in welchen Gerechtigkeit (Röm. 17) wohnt, — so kann für die eigentliche Eschatologie auch nichts in Aussicht genommen werden, das auf ein nationales Israel und eine Stabilirung des Gesetzes desselben hinausläufe, oder gar auf eine judenchristliche erlöste Menschheit, zumal in Christo so wenig Jude als Grieche Bedeutung hat (Gal. 3, 28), und das Gesetz doch nur zwischen angekommen ist, und zwar der Sünde wegen, bis der Same der Verheißung käme, auf den es nur ein Pädagog hat sein sollen (Röm. 5, 20; Gal. 3, 19. 24.). „Die Prophetie begnügt sich (sagt Tholud a. a. D.), die Erfüllung der in Israel angelegten Reichsgenossenschaft und damit die Befriedigung des religiös-sittlichen Erlösungsbedürfnisses der Menschheit als den letzten Endpunkt der geschichtlichen früheren Menschheit hinzustellen.“ Tholud sieht daher „die Realisirung der Gemäße Hes. 40 ff. im geistlichen Sinn als in der christlichen Kirche schon eingetreten“ an, während Dehler, insbesondere wegen Röm. 11, 26¹⁾, zugleich aber als

¹⁾ Es sei erlaubt, bei dieser Gelegenheit auf diese vielgenannte Stelle einen Blick zu werfen, ohne (weil dazu der Raum fehlen würde) die folgende Auffassung dem Zusammenhange von Röm. 9—11 gegenüber vertreten zu können. Zunächst ist zu beachten, daß Röm. 11, 25 der Apostel von einem *μυστήριον τοῦτο* spricht, das Pronomen dem Substantio nachsteht, wodurch *τοῦτο* sich nicht auf was Folgendes, sondern auf bereits Gesagtes: »das besagte Geheimniß« beziehen soll. Man vgl. Ephes. 5, 32 und 1 Kor. 11, 25 mit R. 26. Sodann, was das Wichtigste ist, wird die exegetische Uebersetzung sich vorhalten lassen müssen, daß *ἀπὸ μέρους*, wenn man es wie bisher durch: »zum Theile« übersetzt, an sämtlichen Stellen, wo es noch vorkommt, wenig paßt (Röm. 15, 15. 24; 2 Kor. 1, 14; 2, 5). *Μέρους* (*μοῖρα*) ist das gebührende Theil Offenb. 21, 8, und so wird *ἀπὸ μέρους* bedeuten: wie es sich gebührt, gebührendermaßen, oder: von rechtswegen. Die Sept. stehen für diese Bedeutung ein, und an den betreffenden neutestamentlichen Stellen paßt sie trefflich. Das besagte Geheimniß ist das Röm. 9 ff. behandelte, das auch an die Epheser besprochen ist, nämlich: daß Christus in sich selber Juden und Heiden, diese zwei, geschaffen hat zu Einem neuen Menschen (Ephes. 2, 15), so daß die Gläubigen alle aus Juden wie Heiden Einer sind in Christo (Gal. 3, 28), der Israel nach Geist, der Israel Gottes (Gal. 6, 16). Dieses Geheimniß sollen wir gut wissen, damit wir nicht in Selbstflucht verfallen, daß Verstockung dem Volk Israel nach Gebühr, von rechtswegen, widerfahren ist, welches Gericht der Verstockung bis ans Ende währt, bis daß die Fülle der Heidenvölker wird eingekommen sein, nämlich an Israels Volksstelle, *καὶ οὕτω* R. 26, d. h. und so (nicht aber: und alsdann), auf diese Weise wird ganz Israel gerettet werden. Das will sagen: indem der still und stetig wachsende

wesentliches Moment aller Prophetie, auch der Hesekiels, die reale „Wiederbringung des auch in der Verstorzung zur Erfüllung seiner Bestimmung aufbewahrten Bundesvolkes“ festhält. Vgl. noch die Gründe, welche nach Tholud (S. 197 ff.) einer „grobrealistischen“ Auffassung der letzten Kapitel Hesekiels widersprechen. Hävernici (Vorl. iib. Theologie d. A. L.) äußert sich S. 165: „Die letzten Weissagungen des Ezechiel hat man früher gewöhnlich typisch gefaßt und ohne weiteres auf die Person Christi, die Apostel und die christlichen Zustände überhaupt bezogen, wobei die Typik im Grunde in eine wüste Allegorie ausartete. Diese Auslegung hat das andere Extrem hervorgerufen, wonach man den Propheten nichts anderes, als die Zustände, wie sie wirklich nach dem Exil eintreten sollten (aber nicht eintraten), vorausbestimmen läßt, die Weissagung also in eine neue Gesetzgebung verwandelt. Am richtigsten ist daher die prophetisch-symbolische Deutung, wonach jene Schilderungen in dem Sinne gefaßt werden, den sie bereits für den alttestamentlichen Theokraten hatten, nämlich als Symbole, deren wahre und volle Bedeutung erst in der neuen Gemeinde in Erfüllung gehen soll.“

(Ueber die Prophetie überhaupt vergleiche man auch die gedankenreiche geisttiefe Darstellung von Beck, Christl. Lehrwissenschaft, S. 354 ff.)

Höchst interessant ist die Auffassung Hesekiels, die der unbekannte Maler der neuerdings wieder aufgefundenen sehenswerthen Wandmalereien in der merkwürdigen Doppeltirche aus dem 12. Jahrh. zu Schwarz-Rheindorf Bonn gegenüber ausgedrückt hat. (Vgl. Simons, Die Doppeltirche zu Schwarz-Rheindorf; Kugler, Handbuch der Kunstgeschichte II, 3. Aufl. S. 96. 180 ff.; Rheinlands Wandmalerei des Mittelalters (Köln und Neuß, Schwann'sche Buchh.), 7. Heft.) Ehemals Stiftskirche, ließ sie für die Stiftsdamen, deren Plätze in der oberen Kapelle waren, durch eine runde Oeffnung mit Gallerie den Blick auf den Hochaltar im untern Kirchenraume frei. Aus dieser Untertirche steigen die Wandmalereien aus dem Buche Hesekiel, sich in einer Darstellung aus der Offenbarung Johannis über dem Altar der Oberkirche vollendend auf. Diese unteren Wandmalereien nach Hesekiel stellen z. B. zusammen die Vision Hese-

kiels Kap. 1 und die Verkürung Christi, die mannigfachen Greuel im Tempel Hes. 8 ff. und die Austreibung der Käufer und Verkäufer durch den Heiland, und einander gegenüber: die hesekiel'schen Visionen und das Selbstendgericht Israels durch die Kreuzigung des Messias. Was Kugler fehlerhaft (nach Herrn Hobe) als Figur »eines Heiligen« wiedergibt, ist der durch das lange römische Gewand und die Jünglingsgestalt (Apostelg. 7, 58), sowie den dreifachen Kreis (2 Kor. 12, 2 »bis zum dritten Himmel«) charakterisirte Apostel Paulus, dem andererseits Petrus, als der die Schlüssel der Kirche auf Erden habe, des Tempels Hesekiel, entspricht. Das Ganze bis in die kleinften Einzelheiten eine geistvolle Exegese unsers Propheten im Stil des Mittelalters.

— Als »die göttliche Hoffnung in der Verbannung vom heiligen Vaterland« hat Dr. R. Nagel (Die Propheten Jes., 3. u. 4. Aufl., 8. Aufl. 1854) Ezechiel im Proschärenton seit 1848 gezeichnet: »vielleicht, daß so manche fromme Hoffnung, die so mancher wädrere Deutsche fern vom heiligen Boden der Väter verschlagen über die Zukunft seines Vaterlandes hegen mag, daß so manche Phantasie über das neue Deutschland darin ihr Vorbild findet! — wo seine Stämme, die so oft feindlich gegeneinander gestritten, friedlich zusammenwohnen, wo sie alle ihre Edlen entsenden zur neuen Bundesstadt, wo über allen ein Kaiser thront, wie vor Alters, aber mit fest bestimmter und begrenzter Gewalt, wo zuletzt dann die Religion, die mit der Zeit zum Wüdernationalen und damit zum Werkzeug der Gewaltthat wie zum Gegenstand des Spottes geworden, nunmehr neu verjüngt einmal erhaben und heilig dasteht, aber andererseits auch in alle Verhältnisse des profanen Lebens besetzend eingreift — die Kirche des neuen heiligen Reiches deutscher Nation!« Die frivole Auffassung unsers Buches dagegen spricht sich in einer Uebersetzung Friedrich Schlegel's aus, wenn er, an seiner »Lucinde« arbeitend, schreibt: »Es würzt mich lange innerlich, einmal recht was Furioses zu schreiben, etwa so wie Burke oder Ezechiel.« (R. Hayn, Fr. Schl. u. d. Lucinde. Ein Bruchstück aus der Geschichte der Romantik. Preuß. Jahrbücher XXIV, 3. September 1869.)

§. 11.

Literatur.

Tempel Gottes bis auf den letzten Stein wird ausgebaut sein (Ephes. 2, 21), so wird ganz Israel, d. i. alles, was dazu in Wahrheit gehört (Röm. 9, 6), so werden alle Kinder der Verheißung zum Heil gelangen; welches die *ἀπολύτρωσις τῆς περιποιήσεως*, die volle Errettung (Ephes. 1, 14), die *ἀποκάλυψις τῶν δεινῶν τοῦ Θεοῦ* (Röm. 8, 19) sein würde. Und damit stimmt auch die paulinische Anwendung des Citats aus Jes. 59, 20, nämlich nicht: für Zion (צִיּוֹן, Sept.: *Εβενε Ζιών*, sondern: *ἐκ Ζιών*; also (*οὐρα*) indem das Heil von den Juden zu den Heiden kommt. (Vgl. Theol. Grundg. 3. Deuteronom. Kap. 30.)

1. Rabbinische: Raschi, wie er gewöhnlich heißt, R. Salomon Ben Jsaaki, fälschlich „Raschi“ genannt, lat. v. Breithaupt. Commentarius hebr. in proph. majores etc. lat. vers. ed. J. Fr. Breithaupt, 4. Gotha 1713 — David Kimchi („Raschi“ nach jüdischer Abbreviatur) in Bugtorf's rabb. Bibel. — Jsaak Abarbanel, Amsterdamer Ausg. 1641. Fol. — Salomo Ben Melech („Michal Soppi“ genannt), Ausgabe in Fol. mit Abendana's Zusätzen, Amsterd. 1685. — Von neueren jüdischen Auslegungen Hese-

hiess wurde L. Philippson, Israelitische Bibel, 2. Ausg. Leipzig 1858, II. Theil benützt.

2. Patristische: Origenes homiliae XIV in Ezechielem, *ἐκλογαὶ εἰς τὸν ἱεζεκιήλ*. — Gregor v. Nazianz, Annotatio de quatuor apud Ezechielem animalibus. — Theodoret *ἐρμηνεία τῆς προφητείας τοῦ ἱεροῦ ἱεζεκιήλ*. — Hieronymus, Explanaciones in Ezech. lib. XIV. Origenis hom. XXVIII in prophetas Jerem. et Ezech. — Gregor der Große, Homiliae in Ezech. proph.

3. Spätere, und zwar römische, reformirte, lutherische: Rhabanus Maurus, Commentar in f. op. Kölner Ausg. 1627. Fol. — Rupert v. Deutz, in commentarius de operibus sanctae trinitatis und zum Evang. Matth. sub. titulo: de gloria et honore filii hominis. Kölner Ausg. f. Werke. — C. Sanctius, in Ezech. et Dan. 1612. 19. — Maldonatus, Comm. in prae. s. scr. libr. V. T. Paris 1643. fol. — Cornelius a Lapide, Comment. in omnes scr. s. libr. letzte Ausg. Benedig 1730. — Calmet, Comment. lit. sur tous les livres de l'ancien ff. lat. v. Mansi, Würzburg 1792. X. Theil. — Hier. Prabus, Comm. in Ezech. und Villalpandus in Ezech. expl. et app. urb. etc. Rom. 1596—1604. — Die Propheten Ezechiel und Daniel als Fortsetzung des v. Bren- tano'schen A. T. von Derejer, Frankf. a. M. 1810.

Calvin, Praelectiones in Ezech. proph. viginti capita priora, Amsterdamer Ausgabe, f. sammtl. Werke. 1667, im 4. Bande. — Ludov. Lavater, Homiliae s. commentarii in libr. v. prophetiam Ezech. Zürich 1571 (Vorwort von Beza an Coligny). — Decolampadius, Comment. in Ezech. Basel 1543. Fol. — Conr. Pellicanus, Comm. in libr. V. et N. Test. Zürich 1532 ff. 4. Band. — Joh. Piscator, Analysis, scholia et observationes in omnes V. e. N. T. libr. Herborn 1605 ff. — Das Piscator'sche Bibelwerk, 4. Herborn 1603, 4. Theil. — Polanus, Comment. in Ezech. Basel 1607. — Tossani's Bibel, Minden 1716. Fol. — Der Critici sacri tom. IV. pars. 1., worin: Sebastian Münster, Franciscus Batablus, Sebastian Caspali, Jsidorus Clarius, Joh. Drusius, Hugo Grotius und Ludovici Cappelli excerpta ex Villalpando ad cap. 40—42 et 46 Ezechielis. — Pool Synopsis criticorum, 3. Band. Frankfurt a. M. 1679. — Coccejus in f. op. omn. 3. Bd. — Benema lectiones academ. ad Ezech. usq. ad. cap. 21. — Clericus in prophetas ff. Amsterdam 1731. Fol. — Henry exposition of the

old ff. London 1707. Fol. — Will. Newcome an attempt towards an improved vers., a metrical arrangement and an explanation on the prophet Ezechiel. Dublin 1788. 4. — Verklarung over de prophetie van Ezechiel engelsch door Will. Greenhill, overgezet door Jacobus van Ostade IV. deel in's Gravenhage 1736. —

Luther, Auslegung etlicher Kapitel des Ezechiel und Daniel. — Victor Strigel, Ezechiel pr. ad Hebr. ff. Leipzig 1597. — Nif. Selneccer, Auslegung Ezechiels latein. und deutsch. — Luc. Osiander biblia lat. etc. Tübingen 1588. Fol. — Abr. Calovius biblia illustr. q. etiam exhibent et censent annot. H. Grotii. Francf. 1672. fol. — Joach. Lange, Prophetisches Licht und Recht, Halle 1732. — S. S. Michaelis in seiner hebr. Bibel mit Annotationen. — Die Tübingen Bibel ed. Pfaff, 1729. Fol. — Summarien (sogen. Württemberg'sche) oder gründliche Ausl. ff. 3. Aufl. Fol. Leipzig 1721. — Joh. Fr. Stard, Comm. in proph. Ezech. 4. Frankfurt 1731. — Joh. Georg Starke, Synopsis ff. 5. Theil, Leipzig 1747. — Joh. Dav. Michaelis, Uebs. des A. T. mit Anmerkungen für Ungelehrte. Der 10. Theil, welcher Ezechiel und Daniel enthält, Göttingen 1781. — Teller, Das englische Bibelwerk. — Moldenhäuser, Uebers. und Erkl. d. h. BB. d. A. T. Quedlinburg 1774. — Hezel, Die Bibel mit Anm. Lemgo 1780. — J. Ch. F. Schülze scholia in V. T. (G. L. Bauer) Nürnberg 1783—97. — Dathé, Proph. majores ed. 2. Halle 1785. — Bollborth, Ezechiel übers. mit Anm. Göttingen 1787. — Berleburger Bibel, 3. Theil, 1730.

4. Neuere: J. G. Eichhorn, Die hebr. Propheten, 1. Band, Göttingen 1816. — Dinter, Schullehrer-Bibel, 4. Theil, Neustadt 1828. — Rosenmüller, Scholia in Ezech. ed. 2. 1826. 2 Theile, und dieselben in comp. red. 1833. — Maurer, Comm. gram. crit. in V. T. Theil 2. Leipzig 1836. — Umbreit, Prakt. Comm. über d. Proph. Ezech. Hamburg 1843. — Hävernici, Comm. über den Proph. Ezech. Erlangen 1843. — Richter, Erkl. Hausbibel im 4. Bande, S. 523 ff. Barmen 1837. — v. Gerlach (Schmieder), Bibelwerk, 4. Bd. 1. Abth. — Heim und Hoffmann, Die 4 großen Proph. aus den Schriften der Reformatoren, Stuttgart 1839. — Ewald, Die Propheten des A. B. im 2. Theil, Stuttgart 1841. 2. Ausg. Göttingen 1868. — Hitzig, Der Proph. Ezech. erkl. Leipzig 1847. — Bunsen, Die Bibel, 2. Theil, S. 599 ff. Leipzig 1860. — Dieblich, Der Proph. Jeremia und Ezech. kurz erkl. Neu-Ruppin 1863. — Kiefert, Das Buch

Ezechiel's, 2 Abtheilungen, 1864. — Hengstenberg, Die Weissagungen des Proph. Ezech. 1. Thl. 1867, 2. Thl. 1868. — E. Fr. Keil, Bibl. Comment. über den Propheten Ezech. Leipzig 1868. — B. Meteler, Die Gliederung des Buches Ezechiel's ff. Münster 1870.

Für Einzelnes: P. Tischer, Singularia Ezechielis, Schwabach 1743. — Böttcher, Proben altt. Schrifterkl. Leipzig 1833, S. 218 ff. über Kap. 40 ff. — W. Neumann, Die Wasser

des Lebens, Ezech. 47. Berlin 1849. — Reiske, Die mess. Weiss. Gießen 1859. — Hengstenberg, Christologie, 2. Ausg. im 2. Th. S. 529 ff. Berlin 1855. — Hengstenberg, Geschichte des Reiches Gottes unter d. A. B. Berlin 1871. II. 2. — Ric. Hoffmann, Das gelobte Land in den Zeiten des getheilten Reiches bis zur babylon. Gefangenschaft, Basel 1871. (Aus frischer Anschauung geschrieben, eine anziehende Lektüre.)

Der Prophet Hesekiel.

A. Erster Haupttheil.

Kap. 1—24.

Die Prophetie des Gerichts.

I. Die göttliche Sendung Hesekiel's.

Kap. 1—3, 11.

1. Die Herrlichkeits-Vision. (Kap. 1.)

Man hat sich gewöhnt, wie Jes. 6 und Jer. 1, so auch hier die — Berufung Hesekiel's zum Propheten, seine Ordination oder Amtseweihe zu lesen. Aber gleich Jes. 6, wo die Berufsthätigkeit dieses Propheten doch nicht erst anhebt, sondern wir uns bereits mitten in seiner Wirksamkeit befinden, ist man insolge dessen zu individualisiren und genauer zu bestimmen genöthigt worden; man hat statt: Berufung überhaupt zum Prophetenamt gesetzt: Berufung zu einer besonderen Sendung. Diese Mithigung, die dort von der Stellung des 6. Kapitels Anlaß nimmt, würde nun hier nicht vorhanden sein; denn die Berufungsgeschichte Hesekiel's würde genau an der richtigen oder doch an einer untadligen Stelle, nämlich zu Anfang seiner Berufsthätigkeit sich befinden. Es wäre eben wie bei Jeremia Kap. 1, 4 ff., nur nicht in gleich einfachem visionärem Ereigniß. Allein was Jeremia's Fall betrifft, so ist die geschichtliche Berufung in einem bestimmten Zeitpunkte seines Lebens von vornherein das Zurücktretende; was vor allem hervortritt, ist die göttliche Weihe und Bestimmung Jeremia's zum Propheten noch vor seiner zeitlichen Entstehung und Geburt. Es ist eine höchst ideale Geschichte die Berufungsgeschichte des Propheten Jeremia und nicht zu vergleichen mit dem, was uns Hesekiel in diesen Kapiteln 1—3 erzählt. Bleiben wir denn bei dem uns Vorliegenden stehen, ist da von Berufung ins Prophetenamt irgendwo die Rede? Nähern wir die ausführliche Vision Hes. 1 an die gedrängtere, kürzere Jes. 6, 1—4, so enthält Hes. 2, 3 ff. eben auch nur die Sendung Hesekiel's, die sich als eine göttliche darstellt, gleichwie Jes. 6, 8 ff. die Jesaja's. Das, und keineswegs um zu erzählen, wie Hesekiel zum Propheten berufen ward, ist das Wesentliche der Anfangskapitel unsers Buches. So sehr beherrscht die Idee der prophetischen Sendung durch Gott das Ganze, daß weder der wirkliche Widerspruch, wie ein Sünder unter Sündern der Seher des heiligen Gottes sein dürfte, vgl. Jes. 6, 5 ff., noch auch der scheinbare Widerspruch, wie ein unberechtigter und zu junger Mensch zum Propheten geschickt sei, vgl. Jer. 1, 6 ff. zu einer Ausgleichung kommt, sondern Hesekiel hat einfach den Mund zu öffnen und zu essen, was ihm von Gott gegeben wird, Kap. 2, 8 ff. Nicht darum geht es, wie er tüchtig gemacht wird zum Amt eines Propheten, — also Jesaja, wenn eine solche Auffassung bei ihm festgehalten wird, in der angegebenen Beziehung, richtiger aber wohl für seinen speziellen Auftrag: durch Entzündigung (Jes. 6, 6 ff.); oder Jeremia: mittelst Berührung durch die Hand Jeshobab's (Jer. 1, 9); — es handelt sich vielmehr einzig darum, als welcher Hesekiel sein Prophetenamt zu führen, seine Sendung auszurichten haben soll. Die Unterscheidung von Berufung überhaupt und von Sendung insbesondere möchte sich

wie etwas Subjektiveres und wie das mehr Objektive aussprechen lassen, nämlich so: daß bei der Berufung das Subjekt des Propheten im Vordergrund steht, bei der Sendung der objektive Thatbestand überwiegt, in welchem und an welchem der Prophet seine Thätigkeit zu entwickeln hat, welches Hesekiels Fall ist. Man möchte für die allgemeinere Berufung, allerdings in ihrer individuellen Beschaffenheit bei jedem, sich bei Hesekiel wie bei Jesaja auf ihre Namen (S. 1) zu beschränken haben, während Jeremia's Namen vielmehr seine Sendung auszudrücken scheint. Die göttliche Legitimation der Sendung Hesekiels ist die nächste Bedeutung von Kap. 1—3. Ueberhaupt indifferenzirt es zu sehr das eigenthümliche Wesen des Prophetenthums nach dem Priester- und dem Königthume zu, wenn man so von Prophetenweihe redet. Die Sendung eines Propheten ist jedenfalls faktisch so viel wie seine Einweihung ins Prophetenamt.

Kapitel 1.

Und es geschah im dreißigsten Jahre, im vierten (Monat) am fünften (Tage) vom Monat, als ich (war) mitten in der Verbannung am Flusse Këbar, wurden geöffnet die Himmel, und ich sah Gesichte Gottes. *Am fünften vom Monat — es (war) das fünfte Jahr (seit) der 2 Gefangenwegführung des Königs Jojachin — *geschah in der That Jehovah's Wort zu Hesekiel, Budfi's Sohne, dem Priester, im Chaldäer-Lande am Flusse Këbar; und es kam über ihn daselbst Jehovah's Hand. *Und ich sah, und siehe! Sturmwind kam aus dem Norden, 4 ein großes Gewölk und ineinander blühendes Feuer und Glanz ringsum daran (an der Wolke), und mitten aus ihm (dem Feuer) wie Goldglanz-Blick, mitten aus dem Feuer. *Und mitten 5 aus ihm (aus dem Feuer erschien) das Bild vier Lebender, und dieses (war) ihr Aussehen: Menschen-Bild (Menschenähnlichkeit war) an ihnen. *Und vier Angesichter (waren) an je 6 einem und vier Flügel an je einem von ihnen. *Und ihre Füße (waren) geraden Fußes und 7 ihrer Füße Sohle wie Kalbes Fußsohle und funkelnd wie Blick lichten Erzes. *Und Menschen- 8 hände (waren) unterhalb ihrer Flügel auf ihren vier Seiten, und ihre Angesichter und ihre Flügel (waren) an ihnen vieren. *Verbunden, jeder an den anderen, (waren) ihre Flügel; 9 nicht wendeten sie sich in ihrem Gehen; jedes nach Seite seines Angesichtes gingen sie. *Und 10 ihrer Angesichter Bild: Menschen-Angesicht, und Löwen-Angesicht zur Rechten an ihnen vieren, und Stier-Angesicht von der Linken an ihnen vieren, und Adlers-Angesicht an ihnen vieren. *Und ihre Angesichter und ihre Flügel (waren) getrennt von oberwärts, an jedem zwei verbunden und zwei bedeckend ihre Leiber. *Und jedes nach Seite seines Angesichtes gingen sie, 12 wohin der Geist war zu gehen, gingen sie, nicht wendeten sie sich in ihrem Gehen. *Und der 13 Lebenden Bild, ihr Aussehen (war) wie angezündete, brennende Feuerkohlen, wie der Fackeln Aussehen, dies (das Feuer war) umhergehend zwischen den Lebenden, und Glanz (war) beim Feuer und aus dem Feuer hervorgehend Blich. *Und die Lebenden laufen und kehren um, wie 14 Aussehen des Blichstrahls. *Und ich sahe die Lebenden und siehe, ein Rad (war) auf der Erde 15 neben den Lebenden nach seinen vier Angesichten. *Der Räder Aussehn und ihr Gemächt 16 (war) wie des Tarteßischen Edelsteines Blick, und eines Bild (war) ihnen vieren, und ihr Aussehn und ihr Gemächt, als wäre das Rad inmitten des Rades. *Auf ihren vier Seiten 17

B. 2: Sept.: ... της αιχμαλωσίας Ιωαννιμ, —

3: ἐπ' ἐμὲ χειρ κυρίου. (Syrus et Arabs, nonnulli Codd.: עלִי.)

4: πυρ ἑξαστραπτον ὡς ὄρασις ἡλεκτρον κ. φεγγος ἐν αὐτῷ. Vulg.: ignis involvens....

5: ὡς ὁμοιωμα ζωνων — animalium.

6: A. B.: מַחֲמָה, מַחֲמָה, מַחֲמָה, מַחֲמָה, מַחֲמָה.

7: κ. περσῶται οἱ ποδες αὐτων, κ. σπινθηρες ὡς ὁ ἑξαστραπτον χαλκος, κ. ἐλαφρα αἱ πτερuges αὐτων — et scintillae quasi aspectus aeris candentis;

9: ἐρχομεναι ἑτερα της ἑτερας. K. τα προσωπα αὐτων οὐκ ἐπιστρεφοντο ἐν τῷ βαδιζειν αὐτα (A. B.: בלכתם).

10: A. B.: לארבעתן.

11: K. αἱ πτερuges αὐτων ἐκτεταμεναι ἀνωθεν —

12: A. B.: בלכתם.

13: K. ἐν μεσσω των ζωνων ὄρασις ὡς ἀνθρακων λαμπαδων συστρεφομενων ἀνα μεσσω των ζωνων — (A. B.: במראה).

14: ὡς εἶδος του βεζεκ.

16: A. B.: ומראה; ומעשרה, in Sept. de est; ומראה.

17: A. B.: רבעיהם.

18 in ihrem Gehen gingen sie, nicht wendeten sie sich in ihrem Gehen. *Und ihre Felsen, da (war) eine Höheit an ihnen, und Furchtbarkeit (war) an ihnen, und ihre Felsen (waren) voll Augen
 19 rundum an ihnen vierein. *Und im Gehen der Lebenden gingen die Räder neben ihnen und
 20 im sich Erheben der Lebenden von der Erde hinauf erhoben sich die Räder. *Wohinauf der Geist war zu gehen, gingen sie (die Lebenden), eben dahin (war auch) der Geist zu gehen (in den Rädern), und die Räder erhoben sich neben ihnen her, denn des Lebenden Geist (war) in
 21 den Rädern. *In ihrem Gehen gingen (auch) sie, und in ihrem Stehen standen (auch) sie, und in ihrem sich Erheben von der Erde hinauf erhoben sich die Räder neben ihnen her, denn des
 22 Lebenden Geist (war) in den Rädern. *Und Bild (war) über den Häuptern des Lebenden (B. 20) — eine Ausdehnung, wie Blick des Kristalls, des furchtbaren, ausgespannt über ihren
 23 Häuptern von oberwärts. *Und unter der Ausdehnung (waren) ihre Flügel gerade, einer an
 24 den andern, jedem zwei, deckend ihnen, und jedem zwei, deckend ihnen ihre Leiber. *Und ich hörte ihrer Flügel Stimme wie Stimme vieler Wasser, wie Stimme des Allmächtigen, in ihrem Gehen (nämlich), Stimme des Getöses wie Stimme eines Heerlagers, in ihrem Stehen
 25 senkten sie ihre Flügel. *Und es ward [geschah] eine Stimme von oben von der Ausdehnung, welche
 26 ob ihrem Haupte, in ihrem Stehen senkten sie ihre Flügel. *Und von oben von der Ausdehnung, welche ob ihrem Haupte, (war) wie Aussehn Saphir-Steins Bild eines Thrones, und
 27 auf des Thrones Bild Bild wie Aussehn eines Menschen auf ihm von oberwärts. *Und ich sahe wie Goldglanz-Blick, wie Feuers Aussehen, Hauses ihm ringsum, vom Aussehen seiner Hüften und zwar nach oben zu, und vom Aussehen seiner Hüften und zwar nach unten zu,
 28 habe ich gesehen wie Aussehen Feuers, und Glanz ihm ringsum. *Wie Aussehen des Bogens, welcher sein wird in der Wolke am Tage des Plagregens, so (war) des Glanzes Aussehen ringsum: dies das Aussehen des Bildes der Herrlichkeit Jehovah's. Und ich sahe, und fiel auf mein Angesicht, und hörte Stimme eines Redenden.

Gregetische Erläuterungen.

B. 1—3 ein Eingang, welcher Einleiten- des überhaupt — speziell in die sogleich folgende Vision enthält, das Nothwendigste über Person, Zeit, Ort und die Sache, um die es sich handelt. Diese letztere, das Sachliche, sind מראות אלהים in der Mehrzahl, sie werden durch וארא ויחנא B. 4 u. B. 15 eigentlich bloss in 2 Gesichte unterschieden: B. 4—14 und B. 15 bis 28; es wird sich aber empfehlen — B. 22—28 als einen besonderen, beide Gesichte vollenden den Abschluß zu behandeln.

B. 1—3: Eingang, Einleitendes.

B. 1. „Und es geschah“ — Imperf. c. 1 consequ. wie üblich ohne Dagesch forte, eine Folge, einen Fortschritt bezeichnend, Anknüpfung an Früheres, fängt wie öfters sonst, auch hier das Buch Hesekiels an. Da ein wirklicher Zusammenhang nicht vorliegt, wie 2 Mos., Esra, so ist ein gedachter anzunehmen, wie Ruth, Esther. Die Zeitfolge, noch mehr die innere Verwandtschaft (vgl. d.

Einleit. §§. 2. 3. 4) legt eine Anknüpfung an Jeremia nahe. Hengstenberg, indem er die gleichen Anfänge hervorhebt, wodurch Josua an den Pentateuch, das Buch der Richter an Josua, die Bücher Samuels und auch Ruth an das Buch der Richter anknüpfen, nimmt außer spezieller Anknüpfung Hesekiels an Jeremia, dessen kurz vorher an die Exulanten gerichtetes Sendschreiben (Jer. 29) gleichsam das Programm für die Wirksamkeit unserer Propheten gebildet habe, im allgemeinen (wie beim Buche Esther) die durch solchen Anfang dargestellte Eingliederung in eine Kette heiliger Bücher, Anschluß an vorangegangene heilige Literatur an. Bestimmter bezog Athanasius die Stelle bei Josephus (Alterth. X) hierauf — vgl. Einl. §. 5 — und ließ das eine Buch Hesekiels, an welches derselbe hier anknüpfte mit 1, durch Nachlässigkeit der Juden verloren gegangen sein. Prabus citirt Augustinus (zu Ps. 4) und Gregor d. Gr. für eine Aufassung, wonach dieses 1 das äußere Wort des Propheten mit dem innerlich Gehörten, mit der Vision innen verknüpfen solle. (Corn. a Lap.:

B. 18: Sept.: ... οὐδε οἱ νατοὶ αὐτῶν ... κ. ἰδὼν αὐτὰ, κ. οἱ νατοὶ —

20: Οὐδ' ἂν ἦν ἡ νεφελη ἐκεῖ το πνευμα του πορευεσθαι, (לכך שמה' ללכת) desunt in quibusd. codd. ללכת הרוח ommittunt Graeci et Syrus, Targ. (?)

22: Sept., Vulg., Syr., Chald., Arabs leg. החריח.

23: ... αἱ πτερuges αὐτῶν ἐκτεταμεναι, πτερουσσομεναι ἑτερα τη ἑτερα, ἐκαστω δυο συνεζευγμεναι, — (לחנן מ'ב' לאיש ש' מ'ב' לחנן) desunt in quibusd. codd., Vulg., Sept. et Arab.).

24: ... ὕδατος πολλόν, ὡς φωνήν ἱκανόν... φωνή του λογου ὡς φωνή παρεμβολής.

25: ... כנפיהו כנפיהו כנפיהו desunt in quibusd. codd., in Sept. (?) Syro et Arabe.

27: ... ὡς ὄρασις πυρος ἐσώθεν αὐτου κυκλω —

„Was er zuvor in seinem Geiste geschaut oder von Gott gehört hatte, verbindet er durch „Und“ mit anderem, das er danach sah und hörte, und das er jetzt erzählt.“) Sehr viele Ausleger haben sich bei einem pleonastischen hebr. Sprachgebrauch und daß doch der Sinn des Futurs ins Präteritum verwandelt werde, vollkommen beruhigt. (Nach Keil mit Berufung auf Ewald's ausf. Lehrb. S. 231 b ist es nur, Anschluß an einen schon erwähnten oder als bekannt angenommenen Kreis des Vollenbeten.“)

— Im dreißigsten Jahre ff. Wo die göttliche Legitimation Hesekiels für seine zu erzählende Wirksamkeit, zugleich für seine schriftliche, dieses sein Buch, dargelegt werden soll, und der Prophet demgemäß von sich in der ersten Person spricht, auch so gleich fortfährt: „als ich“, so daß ידני in solchem nahen Zusammenstehen mit בשלשם sich wie die übliche Redeweise כן שלשם annimmt, da sollte es so einfach als natürlich erscheinen, mit Origenes und Gregorius an das dreißigste Lebensjahr Hesekiels zu denken. Hengstenberg braucht gar nicht (vgl. Einl. S. 3) die Bedeutung „für den Mann aus priesterlichem Geschlechte“ geltend zu machen. Die Bestimmung des 30. Lebensjahres 4 Mos. 4, im Blick auf „das die volle Manneskraft erfordernde Tragen des Heiligthums beim Zuge durch die Wüste“ kann auch in Wirklichkeit nicht auf Hesekiel angewandt werden; man müßte denn die prophetische Thätigkeit desselben im Exil, seine Predigt namentlich der Herrlichkeit des Herrn und daß durch Hesekiels Prophetenthum der Herr den Exulanten zum Heiligthum gewesen in der Verbannung (Kap. 11, 16), mit jenem Tragen der Stifthschülte während der Wüstenzeit bildlicher Weise zusammenstellen. Für „theologische Auslegung“ lassen sich allerdings „der Amtsantritt des Täufers und Christi nach vollendetem 30. Jahre“ ins Auge fassen. Die Unbestimmtheit der Zeitanzeige כן בשלשם ist nicht größer, als die Unbestimmtheit der Personangabe ידני. Wie letztere B. 3 durch die Angabe des Namens u. f. w. gehoben ist, so wird der (nach Kliefoth, auch Keil), „entgegenstehende Zusatz: im 4. Monat am 5. Tage“ B. 2 durch die Wiederaufnahme des 5. vom Monat“, nämlich des 5. Tages des genannten 4. Monats, in die Objektivität des „5. Jahres seit der Gefangenwegführung des Königs Jojachin“ hineingestellt, und damit jeder Unklarheit entbunden, zugleich aber von der Zeitbestimmung: „im 30. Jahre“ ausdrücklich abgelöst, sowie diese selbst ihrem einfachsten, natürlichen Verständniß vom 30. Lebensjahre des Propheten um so deutlicher überlassen. Wenn nun B. 2 den Terminus nachbringt, an welchem Hesekiel seine erste, subjektive Zeitanzeige ausgleicht, objektivt, so ist die Annahme einer anderen sogenannten „öffentlich geltenden Aera“ überflüssig, abgesehen davon, daß keine solche bisher nachgewiesen worden ist. Man hat 1) auf jüdische und 2) auf eine babylonische gerathen. 1. So schließt sich Hitzig der Meinung vieler jüdischer Ausleger

an, daß vom 30. Jahr seit einem Nabel¹⁾ die Rede sei (vgl. z. Kap. 40, 1), aber bestreitet die doch so notwendige nähere Bestimmung z. B. Nafsch's, daß damit vom 18. Jahr des Königs Josia, bedeutsam durch die Auffindung des Gesetzbuches u. f. w. (2 Kön. 22 ff.; 2 Chron. 34 ff.), gerechnet werde, während Hävernick diese Rechnung (schon des Chaldäer's, Hieronymus', Grotius', auch Ideler's) für „die allein haltbare“ erklärt, die auch „allein dem Zusammenhange angemessen“ sei: „der letzten Heilsperiode siehe die letzte Unglücksperiode (unter Sojatin) gegenüber: die Zahlen prophetisch bedeutsame Angaben, hinweisend auf die Wichtigkeit des prophetischen Auftretens in denkwürdiger, verhängnißvoller Zeit.“ Man müßte also eine „priesterliche“ Zeitrechnung annehmen. Calvin betont die griechische Analogie der Olympiaden, sowie die römische, nach Konsulaten zu rechnen, und hebt für den Nabel unter Josia die besonders solenne Passahfeier damals hervor. 2. Für Annahme einer babylonischen Aera könnte man den Aufenthalt Hesekiels in Babylonien, zumal seine besondere Aufmerksamkeit auf Chronologie, welche von diesem Orte astronomischer Kenntnisse datire, geltend machen. Man hat dann das 5. Jahr der Wegführung Jojachins als das 595 v. Chr. und als das 30. Jahr das 625 v. Chr. gerechnet, wo Nabopolassar den chaldäischen Thron bestiegen, und hat damit entweder das 18. Jahr Josia's zusammenlaufend genommen, oder (z. B. Scaliger, Perizonius) auch blos die Aera Nabopolassars festgehalten. Aber die Rechnung stimmt nicht; nach Bunfen wenigstens würde das 5. Jahr der Wegführung Jojachins das Jahr 593 v. Chr. sein. Perizonius wünschte daher statt 30. das 32. Jahr bei Hesekiel lesen zu dürfen. J. D. Michae'lis hilft sich, indem er die Rechnung nicht von der Thronbesteigung Nabopolassars, sondern von der Eroberung Ninive's und Babels durch ihn, gehen läßt. Vgl. noch bei Hitzig. — Der vierte Monat, da der erste (Nisan) meist mit unserm März stimmt, entspricht unserm Juni, nach J. D. Michae'lis, Hitzig, Bunfen: ungefähr dem Juli. Der wahrscheinlich babylonische Name desselben würde Tammuz sein; aber der Prophet folgt noch der Weise der alten Zeit, welche die einzelnen Monate, mit nur einigen Ausnahmen, nicht benannte, sondern blos zählte. — ידני בחדר-הגולה. Wie die Zeit dort: „im 30. (Lebens-) Jahre“, so wird auch der Ort zunächst persönlicher Weise bezeichnet: als ich war ff. Daß es an sich heißen könnte: nathem in medio captivorum, ist außer Zweifel; daß aber die Sept. richtiger hier übersetzen, als die Vulg., erhellt nicht minder unzweifelhaft aus Kap. 3, 11. 15. Hitzig's von Klief., Keil beliebte

¹⁾ Die Juden berechnen das Nabeljahr vom 14. Jahre nach der Einnahme des Landes Kanaan und setzen die Zerstörung Jerusalems ins 36. Jahr des Nabels, so daß das 5. Jahr seit Wegführung Jojachins = 30, des Nabels.

Aufzählung: „im Bezirk (Bereiche) ihrer (der Exilirten) Wohnsitze (Ansiedlungen)“ ist überflüssig; zutreffender seine Bemerkung: „und übrigens war er selbst ein Weggefährter.“ Richtig Ewald: mitten in der Verbannung. Die geschichtlichen Daten in den prophetischen Büchern haben eine gewisse Absichtlichkeit, etwas Symbolisches, sind jedenfalls nicht schlechtweg historische Notizen, sie wollen im Lichte der Idee, wie dieselbe im Fall gerade verwirklicht werden sollte, also für den betreffenden Propheten charakteristisch, verstanden sein. Mitten im Elend sollte der Prophet die Herrlichkeit Gottes schauen für sein Volk (vgl. Einl. S. 5). Calvin polemisiert bei dieser Gelegenheit gegen die Einbildung der Juden, als ob die Hand Gottes auf das heilige Land verflucht gewesen sei u. s. w. Hesekiel war nach Kap. 3, 11. 15 allein am Flusse und ging erst, als er die Vision gehabt, unter den ihm zunächst wohnenden oder befindlichen Häufen seiner Landsleute. — „Am Flusse Kebar“, vgl. Einl. S. 4. (Calvin legt zwar kein Gewicht darauf, aber erwähnt die Meinung derer, welche die Flüsse als geweihte Stätten für Offenbarungen betrachteten, indem sie das Sinnbildliche [das Leichtere des Wassers¹⁾] hervorheben, während „die Erde schwerer erscheine“, oder indem andere an die „reinigende“ Kraft des Wassers denken u. dgl. Eine irgendwie geistliche Bezugnahme auf Ps. 137, 1 erachtet Calvin für gezwungen.) Hengstenberg vergleicht Dan. 8, 2; 10, 4; Hesekiel sei „an den Kebar versetzt, weil er dort fern vom Gemüthe der Menschen und durch das Wasserrauschen zu großen Gedanken eingeladen“²⁾. Und dann soll er „dort nur in der Vision“ gewesen sein, wie aus Kap. 3, 12. 14 erhelle! Als wenn ihn der Geist nicht so hin wie weg auch an den wirklichen Fluß hätte führen können! Dann müßte ja mitten „in der Verbannung“ ebenfalls visionär gefaßt werden. Bei Daniel ist es Kap. 8, 2 ausdrücklich gesagt und Kap. 10, 4 wie hier nicht in der Vision zu denken. Hes. 8, 3; 11, 24 wird die visionäre Bestimmung ausdrücklich beigelegt. (Man hat sich auch den Aufenthalt am Wasser nach Analogie des römischen Ghetto gedacht, wie Martial statt Jude transtiberinus sage.) — Noch immer persönlich ist auch die Schilderung der Sache, um die es sich handelt, des Geschehenen gehalten: „wurden geöffnet fi. und ich sah“ —; so sehr ist die göttliche Beglaubigung Hesekiels der vorwaltende Gedanke. Die Deffnung der Himmel bezieht sich der Form nach, was die Art und Weise der Vision betrifft, auf diese, die folgende. Es ist in dieser Hinsicht nichts Allgemeineres damit (Joh. 1, 52) gesagt, wie Keil anzudeuten scheint. Vgl. jedoch Matth. 3, 16; Mart. 1, 10; Luk. 3, 21; Apost. 7, 56; 10, 10. 11; Offenb. 4, 1; 19, 11. Was das Wesentliche in aller Weise und Form angeht, wird Calvin Recht behalten, daß „Gott

seine Himmel öffne, nicht daß sie in Wirklichkeit sich spalten, sondern indem, nach Begeräumung aller Hindernisse, er die Augen der Gläubigen bis zu seiner himmlischen Herrlichkeit zu bringen befähigt.“ Wie bereits Hieronymus gesagt hat: *sic credentis intellige, eo quod coelestia sint illi reserata mysteria.* (Grotius läßt den Himmel durch sich wiederholende Blitze aufgerissen werden.) „Es bezeugt der das sagt, daß er das, was er gesehen, nicht gesehen habe als etwas, das von der Erde herausgekommen oder zuerst auf der Erde erstirrt habe, sondern daß es vom Himmel herabgestiegen sei, und also Gesichte Gottes gewesen“ (Coccejus). Wenn die Deffnung der Himmel das Wie der Sache schildert, wie sie geschah, so gibt nun מראה אלהים (Kap. 40, 2) die Sache selber an, um die es sich handelte, und zwar zunächst dem Folgenden gemäß, wo das Nächste Vision ist. Das Genitivverhältniß kann nicht durch: erhabene Gesichte oder dergl. gegeben werden (wie Calvin schon *visiones praestantissimas, quia divinum vocatur in scriptura quidquid excellit, als frigidum* abweist), wohl aber könnte es, nach auch sonstigem Sprachgebrauch, gleich: göttliche Gesichte gelten, d. h. nach Art wie Jes. 6; 1 Rön. 22, 19; 2 Rön. 6, 17 u. s. w. (Hitzig: himmlische Gesichte). *Quia ex coelo demonstratas, ideoque divinas et a deo ostensas* (Coccej.). Als genit. subjecti (auctoris) ließe sich nach 4 Mos. 24, 4. 16 interpretiren: Gesichte, entweder: welche (wie sie) Gott sieht oder: zu sehen gibt (die von Gott herrühren); was zu dem Zweck der folgenden Vision, Hesekiels Beruf zu legitimiren als einen göttlichen, stimmen würde. „Die göttlichen Gesichte stehen entgegen den Gesichtern des eigenen Herzens, den leeren Phantasien falscher Propheten, Jer. 23, 25. 26“ (Hengstenberg). „Anders wäre es unglaublich gewesen, daß aus Chabäa ein Prophet hätte aufstehen sollen. Da war doch Nazareth (Joh. 1, 47) noch im gelobten Lande gelegen. So mußte der göttliche Beruf als solcher auf besondere Weise bestätigt werden“ (Calv.). Als genit. objecti wären es Gesichte, welche auf Gott gehen, ihn zum Gegenstande haben; was zu dem B. 28 ausgesprochenen Inhalt der Vision paßt. Hier: Gesichte Gottes, bei Jeremia 1, 1: רָאִיתִי יְהוָה — רָאִיתִי ist die vollständige Form ohne Apocope des הוּ, wie nach dem ך consecut. nicht selten in der ersten Person und in den späteren Büchern.

B. 2 in Betreff der Zeitangaben ist besprochen. Es war das 5. Jahr seit der Gefangenwegführung des Königs Jojachin, heißt es von der „objektiven allgemeinen Ära“ (Hengstenberg)³⁾, wie auch in Verfolg dieser besser gleich, als später eingefügten Notiz B. 3. — Hesekiel, was sonst im Buche nicht geschieht (Kap. 24, 24!), von sich in der dritten Person spricht. Ohne die Verse 2—3, einfach B. 1 an B. 4 gerückt, würden

¹⁾ Corn. a Sap. vergleicht sinnig das sanfte Murmeln der Wasser dem Effect der Musik auf Elisa 2 Rön. 3, 15.

²⁾ Nämlich des Exils, weshalb er nicht nach dem 5. Regierungsjahre des Zedekia zählt.

wir den Eindruck eines Privataktenstücks, eines Tagebuchblatts des Propheten vor uns haben. Die ausdrückliche Erklärung B. 2 war um so notwendiger, wo schon B. 1 der 5. des 4. Monats auf diese für die nächsten Zuhörer des Propheten allerdings wichtigste und darum leicht verständliche, auch durchweg von Hesekiel beibehaltene, aber für andere nicht gleicherweise klare Zeitbestimmung ausgelegt werden sollte. Daß B. 2—3 den Zusammenhang „unterbrechen“ (Ew.), läßt sich nicht behaupten; wir werden das Gegentheil finden. — **וְגִלְיָה** ist B. 1 wesentlich dasselbe, wie **גִּלְיָה** B. 2, vielleicht so zu unterscheiden, daß ersteres mehr den Zustand, letzteres mehr die Handlung betont. — Ueber das Geschichtliche vgl. 2 Kön. 24, 6 ff.; 2 Chr. 36, 9 ff. — **וַיְהִי כִּי** wie hier, 2 Kön. 2 Chr.: **וַיְהִי כִּי** wird Jer. 22, 24. 28: **כִּי־הָיָה** und ebenda Kap. 24, 1 **וַיְהִי כִּי** genannt, Kap. 27, 20: **וַיְהִי כִּי**. — **וְהִנֵּה** auf Grund der ausführlichen Darlegung bei Häverniß, hebt für diese Zeit einmal den unangenehmen Eindruck des ersten Schreibens Jer. 29 auf die Exulanten, und sodann die Erhitzung der Gemüther durch die spätere prophetische Kundgebung Jer. 51, 59 ff. hervor. Vgl. im übrigen Einleit. §. 4. „Daß es schon das fünfte Jahr gewesen, wird der Hartnäckigkeit der Juden vorgehalten“ (Calv.). Es fiel das Auftreten Hesekiels in die hoffnungsvollste Zeit des Königthums des Zedekia, wo die falsche Prophetie daheim und draußen laut ihr Wort machte. Zu all dieser schwebenden und ein-gebildeten Herrlichkeit, wider das Gotteswort der wahren Propheten, bildete dann die Herrlichkeitsvision Hesekiels die göttliche Antithese.

B. 3. **וְהָיָה** Infinit. absol. die göttliche Beglaubigung des Propheten mit Feierlichkeit rhetorisch accentuierend: wahrhaftig, ausdrücklich, ganz gewiß! Das volle unzweifelbare Dasein der Handlung soll bezeichnet werden. — Wenn B. 1 schon Person, Zeit, Ort, Sache, sämtliche Momente der Einleitung besprach, so kam doch B. 2 auf den Zeitpunkt zurück, und so bespricht B. 3 von neuem zunächst die Sache als **וְהָיָה**, welches zu Hesekiel geschah, womit diese selber, anschließend an B. 1, dort „Gesichte Gottes“, hier „Jehovah's Wort“, nunmehr auch nach ihrem inneren, nach ihrem wesentlichen Geistesgehalt bezeichnet wird (1 Thess. 2, 13). Es ist zugleich die genaue Ankündigung des Folgenden und Einleitung dazu, denn B. 28 geht es von dem „ich sah“ zu dem „ich hörte“ Stimme eines Lebenden“ über, und dieser ergibt sich aus Kap. 2, 4 als **וְהָיָה**. — Ueber den Namen des Propheten und den seines Vaters, sowie den priesterlichen Stand beider, womit die Personenbestimmung vervollständigt wird, vgl. Einl. §§. 1. 3. Um ganz objektiv desto mehr seine göttliche Legitimation hervorreten zu lassen, redet Hesekiel von sich wie von einem dritten. (Wie Sept., setzen der Syrer und Araber die Les-

art mehrerer Codd. **וְהָיָה** voraus.) Auch die Demuth, wo er solcher Offenbarung gewürdigt worden (vgl. die ähnliche Ausdrucksweise 2 Kor. 12, 2 ff.), empfahl die Rede in der dritten Person. — Die Erneuerung der Ortsangabe ist nicht bloße Wiederholung des **עַל־נְהַר כְּבַר**, sondern genauere Bestimmung sowohl dieses Flusses, als erst recht des **בְּתוֹרֵהֶנּוּ**, beides durch **בְּאֶרֶץ כְּשָׁדִים**, jedoch im Sinne von Thalbüden = Feindesland, worauf am Schluß nochmals **שָׁם** zurückfaßt, emphatisch, wie Calvin bemerkt. Diese Vertlichkeit war eine zu bedeutsame Korrektur des Trostes einerseits, wie der Verzagttheit andererseits, überhaupt aber der fleischlichen Beschränktheit. — Wenn dann endlich nochmals die Sache hervorgehoben wird, und zwar nach der bewirkenden Ursache, nämlich daß über ihn Jehovah's Hand geschehen sei, so ist das gewiß nicht ohne Beziehung auf „und ich fiel auf mein Angesicht“ B. 28 gesagt, und hätte wohl dem **וְהָיָה** voraussehen können (Hitzig), aber die nun sogleich B. 4 folgende Sache forderte diesen oder welchen Uebergang in die Sache zu Schluß des Verses. So integrieren B. 2—3 dem Abschnitt. Die gebrauchte Uebergangsformel ist eine wiederkehrende (Einl. §. 17), Kap. 3, 22; 37, 1; 40, 1. Vgl. 2 Kön. 3, 15. Mit **וְ** an diesen Stellen jedenfalls geistiger, als mit **וְ** Kap. 33, 22. Vgl. 1 Kön. 18, 46. Immer bedeutet **וְ** eine göttliche Kraftäußerung, aber im Sinne von Handlung, also mit Willen und Absicht, wodurch Willkür und Weigerung seitens des Menschen niedergelegt werden, und der Mensch für den göttlichen Zweck ausgerüstet wird. Denn welches subjektiv (geistig, sittlich und geistlich) wie objektiv (was den zeit- und lebensgeschichtlichen Nexus angeht) die natürliche Basis sein mag, das prophetische Wort als Gottes Wort, als Gesichte Gottes, ist weder Produkt eigenen Rennens und Laufens, Sinnens und Grübelns, noch Resultat lediglich menschlicher Unterweisung. Nicht die Begabung, nicht das Studium machen den Propheten, wie wir auch nicht der Neigung gerade als eines prophetischen Faktors begegnen, sondern es muß ihnen angethan, die Propheten mußten übermächtig werden. So etwas liegt in dem **וְהָיָה**. Vgl. Jer. 20, 7. Wenn dies noch verschärft lautet statt **וְהָיָה** z. B. Kap. 8, 1: **וְהָיָה**, so erklärt doch Kap. 11, 5 **וְהָיָה** durch **וְהָיָה**; es ist Geistes-Macht. „Die Energie des göttlichen Geistes hat er also ausgebrüht“ (Theodor). Daher die prophetische Ausrufung infolge dessen mit Recht von Dethler für's erste als ein göttliches Wissen angegeben wird (Jer. 23, 18 vgl. mit Amos 3, 7), dem als Zweites die heiligende, wie die stärkende Wirksamkeit nicht mangeln kann (Ps. 50, 16 ff.; Micha 3, 8). J. Fr. Starck führt an: impulsus inopinatus, illuminatio extraordinaria, spiritus prophetiae vehemens, afflatus spiritus sancti singularis. „So sah er, was die anderen Menschen nicht sahen,

sodann erinnerte er sich des Gesehenen und Gehörten allen, und verstand den Sinn des Herrn und that sein Gebot.“ Eoc. (Auf alten Bildern der Propheten, so in den Fresken der Kirche zu Schwarz-Rheindorf ist eine Hand, die sich aus dem Himmel streckt, abgebildet.)

B. 4—28. Die Vision Hesekiels von der Herrlichkeit Jehovah's.

Isaak Casaubonus in seinen einstuftel genannten exercitationes XVI. de reb. sac. et eccl. adv. Baronium (Genf 1655) behauptet: „im ganzen Alten Testament sei nichts dunkler, als der Anfang und das Ende des Buches Hesekiel.“ Unter demselben Eindruck erklärt Calvin, daß er „nicht bekenne, diese Vision zu verstehen.“ Hieronymus hatte ausgesprochen, daß „in ihrer Interpretation alle Synagogen der Juden sumum sind, indem sie sagen, es gehe über menschliches Vermögen, et de hac et de aedificatione templi, quod in ultimo hujus prophetae scribitur, aliquid velle conari.“ Die jüdische Bezeichnung für die folgende Vision ist מרכבה „Wagen“ oder „Biergespann“ nach den 4 Lebenden und den 4 Rädern. Hävernick: „Sie bildete die Grundlage und den Anhaltspunkt für die spätere mystische Theologie in ihren endlosen gnostischen Spekulationen über das göttliche Wesen und die höhere Geisteswelt.“ Wie die natürliche Theologie בראשית bei den Juden heißt, so die mystische מרכבה. Man soll nicht vor erreichtem 30. Lebensjahre weder den Anfang der Genes., noch das Hohelied, noch Anfang und Ende des Buches Hesekiel lesen, mahnt die jüdische Tradition. Vergl. Junz, Die gottesdienstl. Vortr. d. Juden, S. 162 ff. (die bedeutendste Schrift neuerer Zeit auf diesem Gebiete).

Umbreit, indem er ihm die Dichtergabe abspricht, schreibt Hesekiel „im seltensten Grade das Vermögen zu, das den Maler bedingt, die ihm geordnete Anschauung für das Auge zu versinnlichen.“ Allein schon das berühmte Raphael'sche Bild in der Gallerie Pitti zu Florenz kann als eine Kritik dieser Behauptung gelten. Da ist mehr als ein Zug ganz übergangen, Getrenntes erscheint zusammengefaßt, Verbundenes dagegen geschieden. Der künstlerischen Konzeption des größten Malers bot sich die Vision Hesekiels nur schwer. Man wird sogar positiver sagen müssen, daß bei aller „Genauigkeit der Zeichnung und in der plastischen Kunst der Vereinzelung“ (Umbreit) eine Dunkelheit über dem Ganzen bleibt, schon blos was die Veranschaulichung angeht, eine Unanschaulichkeit, welche freilich nicht auf „Uebersatung“ zu schieben ist, aber weil sie in der Sache, dem Gegenstande der Vision, liegt, sich aus der Sache selber ergibt. Die Darstellung Hesekiels ringt mit ihrem Gegenstande, wie die Unschärfe, das Wiederholen und wieder auf Gefagtes Zurückkehren zeigt. Es soll wohl nach 2 Mos. 33 gehen, daß (B. 22. 23) nur die אהרנים der Herrlichkeit Gottes für den beseitigten Menschen zu sehen sind. Vergl. 1 Joh. 3, 2. (Vergl. auch Deuteronomium Theol. Grundb. 11. S. 69.) Ja, wenn Hesekiel, weil er dem Reibe entrückt gewesen, das „Angesicht“ der Herrlichkeit Gottes gesehen haben sollte, so würde seine nachfolgende Erinnerung im Reibe der Aussprache des Gesehenen nicht fähig ge-

wesen sein. Vergl. 2 Cor. 12, 4. 3. Das „unnahbare Licht“, welches Gott 1 Tim. 6, 16 bewohnt, bleibt seit der sinaitischen grundtonigen Theophanie für das ganze Alte Testament. 2 Mos. 19, 9. 16. 20. 21. (3 Mos. 4, 11; 5, 19.) 3 Mos. 16, 2; 1 Kbn. 8, 12; Ps. 97, 2. (18, 12).

Man kann die Bemerkung Umbreit's anziehen, daß Hesekiel „häufiger als irgend ein anderer Prophet wiederhole: es ward das Wort Jehovah's mir also kund, als hätte er das Wort wie eine Last gefühlt, unermöglich, es als solches würdigst wiederzugeben; nur sein Sinnbild hinzustellen fühle er sich im Innersten berufen.“ Es findet auch im Vergleich mit den älteren Propheten bei Hesekiel in der Symbolik, worin sich namentlich die folgende Vision in ihrer Plastik ausdrückt, eine größere Komplikation statt. Vergl. Einl. § 7.

Indem es Gesicht ist, also das Göttliche sich sichtbar darstellt in Bildern, haben diese Bilder einen göttlichen Inhalt, sind Sinnbilder, so daß ihnen zugleich ein hüllender, beziehungsweise verhüllender Charakter, zumal im Blick auf das Volk, eigen ist. Das Wort Gottes muß demnach zu dem Gesicht Gottes hinzutreten, um es für den Propheten und das Volk zu deuten. Vgl. den Unterschied von *ὁπτασίας* und *ἀποκαλύψεως* κρυφίων 2 Kor. 12, 1.

Es ist nun nicht sowohl ein ruhiges Bild, welches sich unsern Propheten darstellt, als vielmehr ein innerlich wie äußerlich höchst bewegter Vorgang; was für das Verständnis nicht unbedeutend bleiben darf. Der Sturm bringt großes Gewölk daher. Ein starkes lebhaftes Feuer, welches rundum seinen Lichtschein verbreitet, bildet das Innenbilde der vom Sturm gebrachten Wolke. So das Erste, Auserste der Vision, ihr Vorhof gleichsam, den der Prophet zunächst betritt (B. 4). Bei näherem Zuschauen gestaltet es sich aus dem intensiven Feuer der Wolke wie vier „Lebende“, die auf den ersten Blick Menschenähnlichkeit haben, also auf diese im allgemeinen zurückzudenken sind, was anderes auch im einzelnen die genauere Beschreibung an ihnen wahrnimmt. So individualisiert sich die Vierheit der Wesen zu einer Vierfachheit jedes von ihnen: Mensch, Löwe, Stier, Adler. Ungeachtet solcher Vierfachheit, die vielleicht auch sonst erhellet (so haben sie Flügel und zugleich Kalbes-Fußsohle und doch Menschenhände, vergl. 3. B. 7), tritt ausdrücklich, auch sprachlich, Zusammengehörigkeit hervor, die Einheit eines Ganzen B. 9. 12. 15. 20. 21. 22. (B. 5—14.) Wie sodann die Richtung aus dem Norden B. 4 die Tendenz der Vision in ihrer nächsten historischen Beziehung angegeben hat, so vermitteln auch die Räder das Ganze für die Erde. Das geistigere Mittelglied wird die Vierzahl, die von den Lebenden auf die Räder übergehende symbolische Zahl der kosmischen Verhältnisse sein, in welchen Gott sich offenbart. (Vgl. Symbolik d. Mos. Kultus I. S. 341.) Die Herrlichkeit Jehovah's vom Himmel verflucht sich mit diesem zweiten Theile der Vision als Verherrlichung Jehovah's auf der Erde, indem „der Geist des Lebenden“ Räder und Wesen innerlich vereinigt (B. 15—21). Das Allerheiligste endlich der Vision wird mit der wie Himmels Wölbung über den Häuptern der *אנשים* eröffnet. Die Lebenden, in deren Einheit die Räder aufgenommen sind durch den „Geist“, werden durch

die „Stimme“, welche von oben der Wölbung geschleht, und zwar in ihrem Ruhen, zu dem dort Thronenden, der wie ein Mensch aussah, geeinigt. Von Ihm geht schließlich alles aus, wie zu Ihm schließlich alles aufsteht. Wie im Allerheiligsten des Zeltes, des Tempels, gipfelt die Vision mit dem Thronen Jehovah's in seiner Herrlichkeit. Es darf demnach ebenfalls nicht unbeachtet bleiben, daß in diesem höchst bewegten Vorgang ein dreimaliger Fortschritt sich kund gibt. Das erstmal: die Feuerwolke **בָּרָךְ הַשָּׁמַיִם** B. 4. Das zweitemal: das Feuerbild der Chajoth **בְּרָחוֹת בְּמָרָא הַלְפָּרִים** (B. 13. 7) samt der Hoheit und Furchtbarkeit und **בְּרָחוֹת הַרָּבִיר** der Räder (B. 18. 16). Das drittemal: der **הַקָּרֶבֶת בְּרָךְ הַתְּהוֹמָה** und der Thron **בְּרָךְ הַתְּהוֹמָה** und der Feuererscheinung des Herrlichen darauf, deren Beschreibung aber zuletzt bedeutsam in **בְּמָרָא הַקָּשָׁת אֶשֶׁר** ausgeht. Feuer, Glanz, Licht bleibt das Gemeinsame alle drei Male; es bildet somit den Grundcharakter der Vision für ihr Verständniß, welchem jedoch die Erkenntniß des schließlichen Regenbogens in der Wolke nicht fehlen darf.

Versuchen wir nun das Verständniß der Vision! Wenn auch die einzelnen Symbole der Exegese überlassen bleiben müssen, so muß doch die Symbolik im ganzen zuvor verstanden sein, wonach die Bedeutung der Vision, zumal im Vergleich und Zusammenhang mit anderen ähnlichen Visionen Alten Testaments, hervortreten wird. Hesekiel selber läßt uns in seinem Zweifel über den Sinn seiner Vision, denn ausdrücklich sagt er zum Schluß: **הוּא מָרָא הַמָּוֶת בְּבֹד־רִי**. Also Jehovah's Herrlichkeit stellte sich ihm, und stellt sich uns dar in dem Gesicht. Insofern dieselbe mehr persönlich auf ihn selbst bezogen, wie andererseits mehr in ihrer Wirksamkeit und Ausrichtung seines Willens aufgefaßt, als Herrlichkeit und als Verherrlichung Jehovah's unterschieden werden kann, mag im Blick auf Kap. 10, 4. 19 das **הוּא** Kap. 1, 28 von Keil nach Hitzig's Vorgang präfigirt werden, das Verständniß der Vision aber in Kap. 1 ist es nicht rathsam. Mit dem Begriff **כְּבוֹד** für „Herrlichkeit“ (vgl. z. Kap. 1, 28) geht es ähnlich, wie mit „Errettung“ und „Seligkeit“, welche letztere ohne weiteres für erstere gesetzt wird. Ist auch der **כְּבוֹד** Gottes für die Erscheinung, also Offenbarkeit (Einf. §. 10), so darf doch die bildliche Darstellung derselben nicht ohne weiteres für den wesentlichen Begriff genommen werden. Gesenius sagt mit Unrecht im Handwörterbuch: „Der Hebräer denkt (?) sie als ein hellglänzendes Feuer, von welchem Feuer ausgeht und welches gewöhnlich mit Rauch umhüllt ist“, denn der Hebräer denkt sie sich vielmehr (vgl. Ges. selber) als „Gewicht, Würde, gravitas“. Der göttlichen Wesenheit, daß er Gott ist, entspricht eine Hoheitswürde, wie eine Hoheitsmacht, — eine Herrlichkeit (v. „hehr“), wie eine Herrschaft (v. „herr“). Beides in Einem Begriff gedacht und nicht bloß der Welt gegenüber, sondern inweltlich als Licht, als Leben der Welt, ist der **כְּבוֹד** Gottes, — die Bedeutung Gottes für die Welt. Die Himmel erzählen die Herrlichkeit Gottes (Ps. 19, 1), und voll ist die ganze

Erde seiner Herrlichkeit (Jes. 6, 3). Ohne dieselbe gibt es nichts als „Kraft und Stoff“ (Büchner), und Atomistik ist unsre Weltanschauung. Ist auch der offenbare Schöpfungsweck von wegen der Sünde zum Ziel verrückt worden, doch sagt und weißt Ps. 97, 6: Es verkünden die Himmel seine Gerechtigkeit, und sehen alle Völker seine Herrlichkeit, und 4 Mos. 14, 21 schwört's Jehovah als sein Leben, daß die Herrlichkeit Jehovah's die ganze Erde erfüllen wird! Wenn bei diesem Weitansblick auf das Weltziel und auf der breiten Grundlage des göttlichen Weltwecks („Jehovah“ ist ja allemwege „Glohim“) die Vision Hesekiels von der Herrlichkeit Jehovah's sich zunächst und vorwiegend gestaltet als Gerechtigkeit des Heiligen, der das Gericht über Jerusalem und also auch über das noch nicht in der Verbannung am Kebar befindliche Israel ausführen wird, so begreift sich solches als nothwendig für den geschichtlichen Augenblick sowohl aus der Sachlage, als was die Personen anbelangt. Und das symbolisirt die Feuerwolke insbesondere, wie überhaupt der Feuerstil, in welchem das Ganze gehalten ist. Nichtsdestoweniger ergibt sich als der Kern der Feuerwolke das Feuerbild der 4 Chajoth, dessen Sinn ebenso wenig getroffen wird, wenn man dieselben auf die Kerubim in der Stiftshütte oder im Tempel zurückbasiert, als wenn man sie, wie Kliefoth, zugleich auf die „Dekumenizität der von Christo bei seiner Erscheinung gegründeten Heilsoökonomie im Gegensatz zur bisherigen heilsoökonomischen Partikularität und Territorialität“ vornwärts christianisirt. Zutreffender dürfte vielmehr eine dritte, die Herrlichkeit Gottes als den ursprünglichen Zweck der Schöpfung Himmels und der Erde, sowie als das endliche Ziel der Weltgeschichte festhaltende Betrachtung sein; wobei nicht der Hesekiel so geläufige, durch das ganze Buch vorschlagende Begriff des Lebens übersehen werden darf. (Kap. 18, 23; 33, 11; das ganze 37. Kap.; Kap. 18, 9. 13. 17. 19. 21. 24. 28. 32; Kap. 33, 12. 13. 15. 16; 3, 18. 21; 16, 6; 20, 11. 13. 21. 25; 47, 9; 13, 18. 19. 22; 7, 13; 5, 11; 14, 16. 18. 20; 17, 16. 19; 18, 3; 20, 3. 31. 33; 33; 11. 27; 34, 8; 35, 11. (26. 20; 32, 23. 24. 25. 26. 27. 32). Denn wie Gottes Herrlichkeit ihre Seite für ihn hat, wonach sie Selbstdarstellung seines Lebens in für den Menschen unschaubarer Majestät ist, so andererseits spiegelt Himmel und Erde, die Welt der Geschöpfe, indem durch sie Gottes eigenthümliche Natur und Kraft in einer Mannigfaltigkeit und Fülle des Lebens zur Erscheinung kommt, das göttliche Leben in scharbarer Gottesherrlichkeit ab. Das ist sein „Nahm“, seine „Ehre“, die aus der Schöpfung ursprungsgemäß laut werden, wonach die Naturforschung „ein ununterbrochener Gottesdienst, eine verständige und verstehende Verherrlichung jener unerschöpflichen Weisheit, die in der Natur sich offenbart“, sein sollte, wie Prof. Fichte sagt. Und ebenso „laufen (nach Bede) alle die Lebensfäden, welche die göttliche Offenbarungstreue innerhalb der sündigen Menschheit von Anfang an konverirt und in einem Theile derselben immermehr verstärkt und ausbildet, am Ende in einer Centralerscheinung des Lebens zusammen: **הַלְוָה עֲבָרָה עֲבָרָה** 1 Joh. 1, 2. Reale Lebensoffenbarung bricht die Todesmacht der Sünde 2 Tim. 1, 10; das Leben ist der Inhalt des Heils (Lehrwissenschaft I. S. 448); und diese Le-

Lebensentwicklung des Heiles wirkt so erhaltend, erneuernd und vollendend in die noch übrige Lebenskraft der Welt ein, als lösend, richtend und vernichtend in die Todesmacht der Sünde, wirkt schöpferisch, daß Mensch und Erdbistum als neue Schöpfung in ewiger Lebensbeständigkeit aus der Kampfes- und Gerichtskatastrophe hervorgeht. Aus solchem Zusammenhang des Lebens und der Herrlichkeit Gottes muß die geistliche Symbolik auch der Chajoth bei Hesekiel erfährt werden. Die Kithbeziehung auf die Kerubim der Bundeslade hat ja ihre Wahrheit, aber erst Kap. 10 (vgl. Kap. 9, 3 die Auseinanderlegung mit den Kerubs überhaupt), wo sie auch Hesekiel (B. 20) ausdrücklich hervortritt; und selbst dort (B. 15. 17. 20) heißen sie wie hier und Kap. 3, 13, „Chajoth“ oder die „Chajah“. Das Symbolische derselben erschließt mit Nothwendigkeit schon aus dem symbolischen Zusammenhang, in welchem sie erscheinen. Der Prophet sah auch nur „Bild“ vier Lebender, also was wie 4 Lebende aussah. Ihrem symbolischen Charakter entspricht auch ihre Benennung; die biblischen Begriffe: Leben, Tod haben symbolische Färbung. Insbesondere aber fehlt es an jeglichem Haltspunkt in der Heiligen Schrift, sich unter diesen „Lebenden“, wie Keil will: „Wesen zu denken, die unter allen Kreaturen Himmels und der Erde das Leben im vollsten Sinne des Worts besitzen und zeigen, und eben deshalb unter allen Geisteswesen den Gott der Geister alles Fleisches, der da lebet von Ewigkeit zu Ewigkeit, am nächsten stehen oder seinen Thron rings umgeben.“ Was damit von „Kreaturen“ ausgesagt sein würde, paßt eigentlich nur auf den Sohn Joh. 1, 4; und wie sollten solche „Repräsentanten und Träger des ewigen seligen Lebens“ auch bloß zu der einzig hervorragenden Stellung des nach dem Bilde Gottes geschaffenen Menschen in der Bibel stimmen! Gegen wirkliche Einzelwesen der Art, gegen „Engelwesen einer höheren Ordnung“ spricht zu deutlich ihre Vierformigkeit, deren Sinn nach schon rabbinischer Feststellung der ist, daß die Lebenskraft nach 4 Typen (des Menschen vor allen und überhaupt wegen seines Lebens in höchster Potenz, des Geistes und der ewigen Bestimmung), vgl. Bähr, Symb. I. S. 342 ff., in möglichst signifikanter Fülle zu einem Ausdruck, zur Darstellung soll gebracht werden. Dem Vorwurf „abstrakter Ideen oder idealer Gebilde der Phantasie“, welche damit „als lebendige Wesen vorgestellt“ würden, entzieht sich die lediglich symbolische Auffassung dadurch, daß ja die 4 Typen aus dem realen Leben entnommen sind, nur die Art ihrer Verwendung und ihre Zusammenstellung ist das Ideale. Von Abstraktion kann gar keine Rede sein, wo vielmehr das Einzelne durch die Idee des Ganzen, nämlich des Lebens, erst recht realisiert wird. Hengstenberg (Ev. Kirchg. 1866), der an der Bähr'schen Deciffirung nicht sowohl das „ideale Geschöpf“ als: „die lebendige Schöpfung“ betont, beschränkt aber dieselbe auf die Erde, von der himmlischen Kreatur müsse ganz abgesehen werden. Doch lassen Stellen wie 1 Mos. 2, 7; 9, 16, die er citirt, hinreichend Raum für den Begriff des Lebendigen überhaupt, da nach 1 Mos. 2, 7 zum Lebendigen Wesen keineswegs „ein doppeltes, der irdische Stoff und der belebende Hauch Gottes“ gehört, sondern dies beides nur den irdischen Menschen konstituit, und dieser vielmehr **חיה** **נפש** wird, indem Gott **יפה**

כל-נפש wie auch 1 Mos. 9, 16 **כל-נפש** durch **כל-בשר** auf **כל-הארץ** beschränkt, von Leben auf der Erde die Rede ist. Theodor mag doch Recht behalten, daß ebenfalls die Engel lebendige Wesen sind, und die Beziehung der Sterblichkeit zwischen ihrem und dem Menschenleben scheidet. Der Gegensatz gegen den Tod ist nicht minder berechtigt, als der „gegen das Leblose“, und der „lebendige“ Gott läßt schwer zu, den Begriff des Lebendigen auf Mensch und Thiere einzuschränken. Auch „die Vierzahl an sich“ weist nicht exkklusiv auf die Erde hin, vgl. Bähr a. a. O. I. S. 156 ff. Nur die Zusammenlegung der Vierzahl gerade aus Mensch, Bine, Stier und Adler hat nach der geistreichen Auseinanderlegung Hengstenberg's viel irdischen Schein. Daß Stier und Kalb abwechseln Kap. 1, 7 (Off. Joh. 4, 7), macht in der That die Repräsentation des (zähmen) Viehes durch den Stier, wie die des Wildes durch den Bienen sehr wahrscheinlich. Aber das Fliegen des Adlers würde doch genugsam durch 2 Flügel geschildert sein, während die ausdrücklichen 4 Flügel Kap. 1, 6 über dieses Bedürfnis hinausweisen und in ihrer Parallele B. 8 mit den Menschenhänden, wie diese das Menschhafte hervorheben, so ihrerseits über Mensch und Thier etwas Ueberirdisches vermuthen lassen, wie Keil mit Recht bemerkt hat. Wenn Hengstenberg die Kerubs der Stiftshütte und im salomonischen Tempel für seine Auslegung herannimmt, so begreift sich nicht leicht, wie das Geflügelte ihrer Menschengestalt daher kommen soll, daß die Klasse der Bienen, in der Geschichte der Schöpfung die Reihe der lebendigen Wesen ebenso eröffnet, wie der Mensch sie beschließt; denn 1 Mos. 1, 20 geben die Wasserrthiere noch voraus, und zwar die großen (B. 21), die in der Heiligen Schrift eine solche Rolle spielen! Ebenföwenig kann „der Vogel die letzte Stelle“, als der auch nur relativ „niedere“ einnehmen, wogegen, wie gesagt, die 4 Flügel sprechen. Man beachte B. 11 (23) die Parallele zu Jes. 6, 2! (Vgl. Kap. 3, 12.) Vielleicht ist auch für „die Stimme ihrer Flügel“ B. 24 der Vergleich **מְרִנָּה** **בְּקוֹל** nach 1 Mos. 32, 2, 3. beachtenswerth. Die Kerubs im salomonischen Tempel (auch an den Gestellen der Wächsteden!) 1 Kön. 7, 29) repräsentirten nicht das Lebendige auf Erden nach zwei Enden, sondern das irdische und überirdische Leben der Schöpfung. So gewinnen die betreffenden „Löwen und Rinder“ erst ihre Bedeutung: — Wild und Vieh, die eigentliche Thierheit gegenüber der irdischen und himmlischen Geistheit in ihrer Zusammenfassung im geflügelten Menschenbilde. Andernfalls wären sie nicht notwendige Repräsentationen, indem sie ja bereits durch den thierischen Vogel repräsentirt waren. Mit den „Palmen“ und „Blumen“ 1 Kön. 6, 29 (Sef. 41, 18. 19. 25) kam noch die sinnvolle Pflanzenwelt der irdischen Schöpfung hinzu; während in der folgenden Vision Sturm, Gewölk, Feuer, Licht (B. 4) fast wörtlich uns Stellen vergegenwärtigt, wie Ps. 104: „Ewiger, mein Gott, du bist sehr groß! Glanz und Glorie legst du an, umhüllend Licht wie ein Gewand, — der Wolken stellst du zu seinem Wagen, hermanbelt auf Flügeln des Windes, machend seine Boten Winde, seine Diener flammend Feuer.“ Ps.

¹⁾ Auf welche Bittunga (Observ. s. IV, 1) die Vision Hesekiel's zurückführt.

50: „Kommen wird unser Gott ff. Feuer frist vor ihm her, und rings um ihn säknt es gewaltig; er ruft die Himmel oberher und die Erde, zu richten sein Volk, — und es verkünden die Himmel seine Gerechtigkeit.“ Ps. 18: „Da neigt' er die Himmel und sitz herab, und Wolkendunkel war unter seinen Füßen, und fuhr auf dem Kerub, und flog und schwebt auf den Flügeln des Windes, setzte Finsterniß zu seiner Hülle ff. Vom Glanze vor ihm vergingen seine Wolken: Hagel und Feuerföhlen!“ Wenn auch an Hengstenberg wird zugestanden werden müssen, daß die irdische Beziehung des Schöpfungsebens vorwaltet in der Vision Hesekiels, ganz ähnlich, wie andererseits der Menschentypus, so bleibt doch dem Ganzen ein überirdischer Charakter unleugbar. Die Feuermolke mit den 4 Lebenden erscheint dem Propheten (vgl. B. 1) aus den geöffneten Himmeln, und erst die Räder B. 15 ff. stellen das Himmlische zugleich als ein Irdisches absichtlich hin. Es soll die mensch-irdische Schöpfung sein in der Kraftülle ihres Lebens, wie aus dem Hintergrunde der himmlisch erregten, auch geistarrigern elementarischen Mächte (der Luft, des Feuers) erscheint, so (vgl. Offb. Joh. 4, 8; 5, 8. 14; 19, 4) noch mehr: als sich nach Weise der himmlischen Boten und Diener unausgesetzt darbietend in Gehorsam und Willigkeit (*ὡς ἐν ὁμολογίᾳ καὶ ἐν τῇ ψῆφῳ* Matth. 6, 10), in unaufhörlicher (B. 14) Dienstlebensdigkeit zu seiner Ehre, also stets ihn verherrlichend (B. 19 ff.). Dies dürfte das innerlichste Himmlische an der folgenden Vision sein. Es ist ja mit der Offenbarungsercheinung auf Sinai, die überdies unverkennbar den Grundton hier angibt, auch so, daß das Gesetz in Feuer und Wolke, nicht minder aber durch Engelmittlung (5 Mos. 33, 2; Hebr. 2, 2; Apgsch. 7, 53. 38; Gal. 3, 19) gegeben worden. Hengstenberg spricht treffend von Kap. 1 als „dem großen Panorama des Universums“, da dürfte doch die angegebene Beziehung nicht fehlen. Wenn der „Geist“ B. 12 die nächste Lebensbethätigung der Chajoth bestimmt, ihre Bewegung, und derselbe B. 20. 21 auch das Bestimmende für die Bewegung der Räder ist, so wird hier, wie man sagen kann, geistigere Bewegung des Ganzen, insbesondere aber der Chajoth, nämlich „die Stimme ihrer Flügel“ B. 24, negativ durch die Stimme von oberhalb her B. 25 bestimmt, nämlich zum Schweigen, zur Ruhe gebracht, also daß dieser Stimme vom Throne her und damit Dem auf demselben B. 26 ff. sich jedes und alles zusammenfügt, und ihm gemäß (B. 24) äußert wie bewegt, oder beruht nach Seinem Verlauten. Dadurch ist der Gott der Heerschaaren, den Hengstenberg nur koordiniert hat auf den Chajoth Thronenden, vielmehr zugleich als dieser ausgedrückt, oder die Chajoth erscheinen auf solche Weise in die Idee der himmlischen Heerschaaren aufgenommen. Bei den Rädern nun „die Naturkräfte“ ins Auge zu fassen, liegt doch nicht so nahe, als bei der Auffassung Hengst's stehen zu bleiben, der sich dafür auf Dan. 7, 9 beruft. Auch Keil muß zuletzt die Vorstellung von einem Thron zu geben. Ein Thron, der sich auf der Erde hin bewegen soll, läßt sich schwer ohne Räder denken. Nicht sowohl aber „die Möglichkeit und Leichtigkeit der Bewegung des Thrones nach allen vier Weltgegenden anzuzeigen“, als viel-

mehr die Bewegung in lebensvollster Weise ausdrücklich für die Erde, speziell zunächst im Blick auf Jerusalem, dem historischen Momente entsprechend, auszudrücken: darum geht es bei den Rädern. Die Augen an ihnen parallelisieren sich den Angesichtern an den Chajoth, beide sind in Zusammenhang mit dem „Geist“ (רוח), wohl auch nicht ohne die „Stimme der Flügel“ aufzufassen (2 Chron. 16, 9). Die Herrschaft des im Himmel Herrschenden, dem alles dient wie lebt, wie sie vom Himmel her bereit ist, sich auf der Erde lebendig zu offenbaren, — wird zum Schluß „wie eines Menschen“ Herrschaft dargestellt, was, indem wir den Regenbogen B. 28 hinzunehmen, aus dem zwar vorwaltenden Gerichtscharakter des Ganzen doch — als das Endziel, als den Sieg der Gerechtigkeit — die Leutseligkeit und Menschenfreundlichkeit Gottes (Tit. 3, 4) in Gnade und Erbarmen über Israel und zum Heil der Welt verheißungsvoll hervorgehen läßt, so daß die Vision ihre Vollendung in Christo haben würde. (Vgl. Joh. 12, 41 zu Jes. 6.) Off. Joh. 4.

Nach diesem Verständniß derselben, ihrer Symbolik im ganzen, muß ihre Bedeutung für die prophetische Sendung Hesekiels (vgl. das Einleitende zu Kap. 1—3) dahin erhellen, daß vor allem der Prophet das Gericht, nicht bloß zunächst über Jerusalem, sondern weiter auch über die Heiden zu verkündigen haben wird. Darauf weist der Feuercharakter, welcher der Vision von Anfang bis zu Ende verbleibt, und wohinter was an Verheißung von Erbarmen darin ist, einstweilen zurücktritt, so daß der Prophet unter dem empfangenen Eindruck zusammenfällt (B. 28). Für eine sogenannte „Propphetenweihe“ würde das doch zu speziell lauten. Dafür müßte man, und zwar zugleich mit Verkennung „der Anlehnung unserer Theophanie an jene Gottesmanifestation am Sinai“, wie Keil: „allgemeiner Symbole der Gerechtigkeit, Heiligkeit und Gnade, welche Gott in der Erhaltung, Regierung und Vollendung seines Reiches offenbart“, herausnehmen. Dagegen durch den Feuercharakter des Gerichts, welcher ihre spezielle Tendenz ausspricht, war diese Vision Einführung Hesekiels sogleich in seinen Wirkungskreis. Nichts anderes hatte der Prophet den Exilirten zunächst zu bezeugen, denn ihr Trost mit all seinem gottlosen Hoffen basierte noch auf dem Scheinbestande Jerusalems. Wie sehr solch hohe Entzündung — eine Erinnerung oder Vergeistung, welche auf der Grenze des Leibeslebens sich bewegt (B. 28), wie Dohler hervorhebt — zugleich mit der Sendung Hesekiels seinen Beruf zum Propheten beglaubigte, so wenig bedurfte es einer Amtsweihe für ihn; seine Sendung unter einer derartigen Vision war es aufs höchste, oder ließ doch Beruf, Verweisung, Weihe zum Prophetenamt in entschiedener Weise bei ihm voraussetzen, wie die Talmudisten sogar *היה רוח* B. 3 (im Interesse freilich der nach ihrer Behauptung an die Bundeslade geknüpften Prophetie) davon erklären, daß Hesekiel schon vorher im heiligen Lande Prophet gewesen sei. Die Vision weist ihn gar nicht zum Propheten, aber wohl versteht sie ihn zu den Deportirten nach Tel-Abib Kap. 3, 12 ff.; sie realisiert sich damit als Sendung. Gleichmaßen markiert und illustriert sie, das ganze Buch durchwaltend,

die prophetische Wirklichkeit Hesekiels Kap. 3, 23; 8, 4; 43, 2. Die Vision ist jedoch nicht bloß nach ihrem Feuercharakter Programm für unsern Propheten, sondern ihr viel wesentlicherer Inhalt bedeutete ihn, daß er die Herrlichkeit Jehovah's zu vertreten haben würde. Gericht zunächst, aber schon gleich nicht ohne Erbarmen, sondern vielmehr eine in lebensmächtiger Herrlichkeit, auf der Basis der Schöpfung, und damit von vornherein im Blick auf die ganze Erde¹⁾, auszuführende Herrlichkeit des lebendigen Gottes in seinem Volke! Die Bedeutung der Chajoth in der Vision, woher sich ihre Benennung (ausdrücklich nicht Kerubin genannt Kap. 1) und ihre so verschiedene Gestaltung und die Begleitung der augenvollen geistbewegten Räder erklärt, läßt sich nicht durch Hinweisung auf das Wohnen des Herrn unter seinem Volk im Allerheiligsten des Tempels abmachen, auch nicht auf den „stumenischen Charakter der neuen Heilswirtschaft, zu deren Aufrichtung Gott auf die Erde kommen werde“ (was in der Biergestalt der Cherube und Räder dargestellt sei), deuten, aber auch nicht hinreichend charakteristisch mit Keil so ausdrücken, daß „die Bewegung des Thrones nach allen Weltgegenden veranschaulicht sei, nicht bloß um die Ausbreitung des Gottesreiches über die ganze Erde anzuzeigen, sondern um den Herrn und König zu offenbaren, dessen Gewalt über die ganze Welt sich erstreckt“ n. j. m. (S. 28.) Die Herrlichkeitsprophetie ist das Charakteristische Hesekiels, wodurch er von allen Propheten unterschieden dasieht. Mit ihrer Bestimmung fürs Eril — bezug noch in Bezug auf die Bedeutung der folgenden Vision für die prophetische Sendung Hesekiels nachgetragen werden — stimmt die Hervorhebung Gottes, auf dem Grunde der mannigfaltigen Fülle des Lebens in seiner Schöpfung, als selber des Lebendigen in beherrschender, regierender, wie alles erfüllender Lebens- einzigkeit und Herrlichkeit. So muß er zum Gericht ausbrechen über Jerusalem, wo er zum leblosen, unmächtigen, daher nicht mehr geglaubten Zbold neben anderen Götzen entwürdigt ist. Als solcher muß er der Heldenwelt sich manifestiren, in deren Gewalt sein gottloses Volk schon gegeben ist, vollends gegeben werden wird. Der Lebendige Gott, und als solcher Herrliche, hat aber nicht Gefallen am Tode des Bösen, des Sterbenden, wie Hesekiel wiederholt bezeugt den Erilirten, vielmehr ist Neubelebung Israels (Kap. 37), der Strom des Lebens Kap. 47, seine bedeutungsvolle Verheißung. Bei meinem Leben! warum wollet ihr sterben, Haus Israel? darf in dieser Beziehung als die Prophetenstimme Hesekiels im Eril ausgesprochen werden.

Vergleichen wir andere ähnliche Visionen im Alten Testament, um das Charakteristische der hesekielischen noch mehr zu beleuchten, so haben die Zalmudisten die jesaianische Kap. 6 mit der Hesekiel's identifiziert, indem der Unterschied nur sei, wie wenn ein Städter und wenn ein Bauer einen König erblicke. Abgesehen aber (Einleitendes z. Kap. 1—3), daß bei Jesaia auf die Selbstlegitimation thätisch durch die vorübergehenden Reden, die als חזון Kap. 1, 1, חזון אֶשֶׁר רָאָה Kap. 2, 1 bezeichnet

werden, also die Prophetenweihe voraussetzen, Kap. 6 erst die das Bisherige so charakteristisch abschließende, als das Folgende einleitende göttliche Bestätigung und Introdution der Gerichts-sendung des Propheten erzählt wird, während bei Hesekiel die Vision sein Buch eröffnet: ist das Thema bei Jesaia der dreimal Heilige gegenüber der zum Gericht der Verstockung gereiften Sünde, wogegen Hesekiel die Herrlichkeit Jehovah's schaut mitten im Elend des Erils. Dem überwältigend Offenbaren geizt das קדוש קדוש קדוש (vgl. dagegen Hes. 3, 12), in Heiligkeit offenbart er sich in den Himmeln; daß die ganze Erde seine Herrlichkeit erfüllt (B. 3), zeigt, wie seine unweltliche Offenbarkeit (Erl. S. 10), gemäß seiner himmlischen Heiligkeit, sich in Gerichtigkeit darstellen muß auf der Erde. Demgemäß, diesem Heiligkeitsscharakter der jesaianischen Vision gemäß, find es auch Seraphim, die den Thron umschweben, das „Heilig ff.“ einander zuzufen, und deren einer den Propheten heiligen muß, der sich persönlich und gesellschaftlich unheilig erklärt. Wie unterschieden ist bei Hesekiel von Chajoth die Rede! Hesekiel wird auch demgemäß wie ein Tödter (Kap. 1, 28), wo Jesaia sich als ein Sünder be- ruft ward. Was die, und zwar ebenfalls Herrlichkeits- erscheinungen der moaischen Zeit anbetrifft, so vergleicht sich 2 Mos. 24, 17 der Vision Hesekiels nach ihrem durchgehenden Feuercharakter und eben- daselbst B. 10 der Schlußheiligung bei Hesekiel 1, 26; 2 Mos. 33, 34 aber, die Vision Mo'se's, spricht die Herrlichkeit Jehovah's als „alle seine Güte“ (כל-טובו) aus (vgl. Kap. 33, 19 mit 33, 22 ff.), dem auch im Wort Kap. 33, 19; 34, 6, 7 nach dem vorwiegen- den Inhalt entspricht. Das Vornalten der Wort- offenbarung und der Liebesfülle Gottes ist das Unterscheidende hier einerseits von der Vision Hesekiel's, andererseits von der Jesaia's. Die Vision Daniels endlich Kap. 7 nähert sich der jesaianischen durch das Majestätsvolle der göttlichen Heiligkeit B. 9, wie sie bei Hesekiel'schen insofern begegnet, als B. 12 von „Lebensfrist auf Zeit und Stunde“ geredet ist, während dem Menschensohne B. 14 eine „ewige Herrschaft“ gegeben wird. Die vier Thiere aus dem Meer B. 3 geben sich dagegen wie die Antithese zu den 4 Chajoth. (Vgl. im Neuen Testament außer Offb. Joh. a. a. D. Matth. 17, 5; 2 Petr. 1, 17.)

Die verschiedenen Deutungen der folgen- den Vision können, bei der Menge der Köpfe und Sinne, und weil viele Verschiedenheiten in den Re- benssachen sich bewegen, bloß im Ueberblick vorgeführt werden. Vitringa (a. a. D. IV. Kap. II. 2) läßt Abarbanel die Deutung der jüdischen Lehrer in 3 Klassen unterscheiden: 1) Die traditionelle Deutung der alten Schule von Engeln, wobei in die 4 Klassen der himmlischen Heerschaaren er- innert wird, als deren Führer Michael, Gabriel, Uriel, Raphael genannt werden, auch die Räder un- ter Vergleichung von Dan. 7, 10 für Geisteswesen höheren oder niederen Grades, denn die Cha- joth, gehalten werden. 2) Die philosophirende Deutung z. B. von Mainonides, welcher die aristotelische Physik hineinlegte. 3) Die historisi- rende Deutung (Rimch), nämlich von den vier Weltmonarchien, Babel, Persien, Griechenland und Rom, welche die Räder bedeuten sollen, während die Chajoth die himmlischen Geister dieser Reiche seien. Die christlichen Ausleger hielten im allge-

¹⁾ Zugleich wohl mit Andeutung einer Schöpfung in der Zukunft, einer schöpferischen Neugestaltung!

meinen die Idee der göttlichen Vorsehung fest, wie sie entweder in der Natur oder im Reich der Gnade sich manifestirt. Ersteres ist z. B. auch Calvin's, a Lapide's, Bockart's Meinung: die Chajoth sind ihnen himmlische Geister, die Räder die großen Bewegungen in Welt und Kirche nach Gottes Rathschlüssen. Die Deutung auf das Gnadenreich spezieller ist die fast allgemeine in der alten Kirche, wonach die Chajoth die vier Evangelisten. Luther: „Das Gesicht Ezechiels ist nichts anderes, denn eine Offenbarung des Reiches Christi hier auf Erden in allen vier Orten der ganzen Welt.“ So auch Oslander, Coccejus. Wenn nicht die Evangelisten, so werden die Apostel oder Attribute Christi (Arnab: Menschwerdung, Opfer, Auferstehung, Himmelfahrt) herbeigezogen. Die Räder sollen nach einigen die Kirche symbolisiren und zwar in ihren Aposteln, Propheten, Evangelisten und Pastoren; während nach andern die Chajoth die lebendige Kirche Neuen Testaments, die Räder die heiligen Engel darstellen. (Origenes fand die 4 menschlichen Affekte dargestellt. Auch die 4 Lagerzeichen Israels hat man darin symbolisirt finden wollen; selbst Nebukadnezar, der als Mensch König, wie ein Adler herbeigezogen, Ochsenjoch aufgelegt habe und gleich dem Löwen graulich gewesen! und dgl. mehr. Vgl. Hieronymus.) Die ästhetisch-theologisirende Deutung Umbreit's variirt über das Thema 1 Kön. 19, 11 ff.: „Der Leben schaffende Geist bringt den Allmächtigen, aber im Sturme ist er nicht, auch in der Wolke nicht, sie nur sein Wagentron, auch nicht im Feuer, das ist nur die Kraft des natürlichen Lebens, aber auch das Licht ist er nicht, auch das Auge des Metalls im Blick des höchsten Glanzes ist das Auge Gottes nicht. Auch die 4 Lebendigen, die altbekannten mosaïschen Bilder der Cherubim über der Bundeslade sind nicht Er selbst, sondern das natürliche Leben der Geschöpfe in seiner unendlich gespaltenen Vielheit und Einheit, wie in seiner ruhlosen nebenben Kraft, im Bilde des Menschen zur Erscheinung der höchsten Schönheit kommend. Die Bestimmung der 4 Lebendigen zeigen die Räder, die Elemente, welche sich der freie Bildungstrieb des göttlichen Geistes in der Schöpfung der Kreaturen aneignet; wir schauen ins Innere der Natur. Das dritte Stück der Vision erhebt uns zum Himmel: Meine Gedanken sind nicht eure Gedanken ff. Jes. 55, 8. 9. Auch die Beste mit ihrem Kristallglatze gibt uns nicht das Bild Gottes. Der vierte Theil des prophetischen Gesichtes erst läßt uns die Herrlichkeit des ewigen Königs schauen; sinken wir nieder mit dem Propheten vor dieser Erscheinung, aber der Mensch trägt Gottes Ebenbild, und das Wort ward Fleisch, voll Huld und Wahrheit, umleuchtet von dem Regenbogen der Gnade.“ Dagegen hat Herber, wenn auch nicht mit F. Dav. Michaelis, „Donnerpferden“ einverstanden (vom Geist der Ebr. Poesie I, 6. Gespräch), die mythologisiren die Deutung eingeführt. Nach Maurer, Hitzig (Umbreit selbst!) kommt der liebe Gott „vom Blutsberge her“, wie Kliefoth richtig bemerkt, nämlich vom „Götterberg im Norden“, der uns Jes. 14, 13 ff. im Munde des Königs von Babel begegnet (vgl. Ps. 48, 3?), nach altasiatischer Volksvorstellung Himmel und Erde verbindend, Arburg (Alburg), auch Hara oder Haraiti genannt, wie das über den Himalaja hinausliegende fabelhafte Gebirge der Hindu Kailasa und Meru.

Hitzig adoptirt sich F. Dav. Michaelis, der „an das Biergespann des göttliche Ehre ansprechenden Salomons (Virgil Aen. 6, 587 ff.)“ erinnere. „Der Prophet dürfte in seinem Cherub die altarabischen Götter kombinirt haben, Mann und Weib zusammenfassend und statt des Rosses den Stier setzend.“ „Wie aber das vierfache Antlitz des Cherubs an den Brahma tschaturmugas, so erinnern die Augen der Räder an den indischen Mythenkreis: an den taufendbängigen Gott des Firmamentes, Indras; an den Pfau des Kriegsgottes; an *Agros πανόπτης* u. s. w.“ (Aehnliche heidnische Auffassung eignet dem Raphael'schen Bilde, namentlich im Unterschied von den Darstellungen in den vatikanischen Loggien; wie schon Vasari bemerkt hat, Raphael habe in diesem Bilde Christus Jupiter ähnlich gestaltet.)

B. 4—14: Die Feuerwolke (B. 4) und das Feuerbild der vier Lebenden (B. 5—14).

Die Feuerwolke (B. 4).

B. 4. Das Bewege des Vorgangs, welcher dem Propheten im Gesicht (ראו) geschieht und seine wie unsere Aufmerksamkeit erregen muß (ראה), schildert sich sogleich durch das Bewegende, nämlich *ספר ספר*, was wegen des im Folgenden wiederholt betonten keineswegs einfach — *ספר* (Jes. 29, 6). *ספר* statt *ראה* ist eigentlich: Zusammenziehung, so viel als: Zug, in mannigfacher Anwendung, immer aber mit dem Hintergedanken des Lebens, bildlich oder wirklich, was für die angegebene Grundidee der Vision wie ein vorschlagender Ton, den wir überhaupt bei Hesekiel vorhin angemerkt haben, nicht ohne Bedeutung sein kann. Man möchte fast übersetzen: Sturmes Geist. (Umbreit: „Der Sturm verkündigt das Nahen des Leben schaffenden Geistes, der weltgestaltend über den Wassern webte, seinen Athem in die Geschöpfe ergoß und das Angesicht der Erde immer neu macht. Ps. 104, 30.“ Vgl. aber Jer. 23, 19. Schnell und gewaltig, unwiderstehlich verpeuernd! Maldonato: „So waren die Chaldäer, dazu hart, grausam, herzlose kalte Leute.“) *ספר* vom heftigen Stoß, Vostürmen, Dahertosen; Jon. 1, 11 *ספר* vom tobenben Ungestüm des sturmbezwungenen Meeres. *ספר* nämlich: Gesichte Gottes B. 1; *ראה* und siehe, das war speziell das Gesicht, das ich sah) *מרה צפר* — der Artikel wegen der Allgemeinbekanntheit und Einzigkeit dieser Himmelsgegend, vielleicht aber auch weil dem Propheten, wie seinem Hörer- und Leserfreie unter den waltenden, geschichtlichen Verhältnissen das Woher nicht fraglich sein konnte, sondern dadurch bestimmt war. Jedenfalls, wenn auch *צפר* von zurückhalten, Bergen, bergen (*צפר* Hes. 7, 22) auf Geheimnißvolles rathen ließe, so ist doch „die Vorstellung vom Götterberg“ durch nichts hier nahe gelegt; Hitzig muß dieselbe unfrer Stelle vermitteln, indem er sagt: „Da den Silben der Sonnenlauf abwärts geneigt erscheinen läßt, liegt der Norden vermutlich (!) höher, ragt mit seinen Hochgebirgen, Libanon, Kaukasus u. s. w. in den Himmel hinein.“

Eine „heilige Himmelsgegend des Nordens“ (Ewald) ist aus der Bibel nicht ersichtlich. An den Norden als das Goldland vieler Völker des Alterthums zu denken (vgl. Hiob 37, 22), nöthigt doch auch der bloße Vergleich כְּכֶר הַחַמָּוֹת nicht, und Sach. 6, 1 ff. (Herder, Umbreit) gehört noch weniger hieher, da es dort ebenso nach Süden geht wie nach Norden, und die Stätte Gottes wo ganz anders ist, vgl. B. 5 daselbst mit B. 1. Vielmehr rechtfertigt den Grundbegriff des Verborgenen die sinnliche Anschauung des Dunkels, sowohl wegen der Bewölkung des nördlichen Himmels im Gegensatz zu dem lichtreicheren und regenarmen Süden (Veltjusch Hiob 3, 305), als wohl auch in Betracht der Ferne, des Abgelegenen. Diese natürliche Anschauung vom Norden ist bekanntlich die allgemein dichterische; die Vermittlung durch das Dunkel ist aber auch hier, wo „großes Gewölk“, wenigstens für das Äußere des Symbols am nächsten gelegt, ohne daß darum an das dunkle Allerheiligste mit der Bundeslade und den Kerubim, daß ähnlicherweise die Theophanie hier sich unserm Propheten gebe, gedacht werden müßte; wohl aber läßt sich für die Bedeutung, den inneren Sinn, mit Kliefoth Kap. 8, 1 ff.; 10, 19; 11, 23; 4, 2 vergleichen, daß Gott von Norden her komme, wenn er zum Gericht komme, zu Heil und Gnade dagegen von Osten her; nur darf nicht als letzter Grund dafür die historische Situation Israels, sowie des Propheten und der Vision übersehen werden, mithin mit Bunsen zu erklären ist: „Hinbeutung auf die von Norden her gen Jerusalem kommenden Chaldäer, Jer. 1, 14; vgl. Hes. 26, 7.“ Darum braucht sich der Prophet nicht im Geiste nach Jerusalem versetzt zu haben (Havernik), „in den Tempel, wo man den Priester von selbst erwarte“, denn die Propheten, wie auch Havernik nicht leugnet, weisen dem Norden die Assyrer und Babylonier zu, das ist „die verhängnisvolle Gegen“ (Hengstenberg); von Syrien her geschah gewöhnlich der Einbruch der asiatischen Weltmächte, weil die Ostseite des heiligen Landes durch die große unwegsame Arabia deserta gedeckt war. Auch wird ja das Verhältniß von Hesekiel zu Jeremia (vgl. Einl. S. 4), und damit das Parallele des dampfenden Topfes Jer. 1, 13; 4, 6; 6, 1 in Anschlag zu bringen sein. („Gegen den Norden war die Koalition Jer. 27; Ez. 25 ff. gerichtet, welche Veranlassung zu dem Aufstehen Gedeihls gab. Der Sturm aus Norden treibt alle sanguinischen Hoffnungen, welche auf diese Koalition gegründet waren, wie bürre Blätter vor sich her.“ Hengstenberg.) — Die bewegende Ursache äußert ihre Wirkung durch die Erscheinung einer großen Wolke, Hitzig: „Donnergewölk“; der hernach deutlicher hervortretende Gotteswagen; entsprechend ihre weithin den Himmel deckende und dicke Größe; aber nicht sowohl verhüllenden Charakters, als zum merklichen Zeichen des bevorstehenden Gerichts Nah. 1, 3; Joel 2, 2; Ps. 97, 2; 18, 10 ff. Grotius: „Das große Heer der Chaldäer Jer. 4, 13 vgl. auch Hes. 38, 9.“ — An

Regen, Hagel ist nicht mit a Lapide zu denken oder gar an die Pfeile der Chaldäer. Den göttlichen Gerichtscharakter der Wolke zeichnet der bekannte Tropis des Feuers (5 Mos. 4, 24; 32, 22), hier אֵשׁ מִחֻלְקָהּ — 2 Mos. 9, 24 (die Parallele mit Egypten ist nicht unbedeutend): sich gegenseitig fassendes (Hitzig.) d. i. nicht bloß: zusammengeballtes, Feuerklumpen, sondern zugleich durcheinander blitzendes, die ineinander greifenden Blitze sich gleichsam an einander entzündend. (Polanus: „Das Feuer, welches die Stadt verbrannte, war in ihr selber, ihre eigenen Sünden.“) 3. Er. St. denkt an die Lagerfeuer, sogar an das heilige Feuer, welches die Chaldäer vor sich hertrugen! Dies Feuer in der Wolke, weil unaufhörlich, wie Ewald es ausdrückt: „lebenbig“ darin hin und her sich bewegendes“, ist der bleibende charakteristische Kern der Wolke. Vgl. B. 13 ff. Daher auch „Glanz daran ringsum.“ לִי geht auf כָּכָר, da was, wenigleich nicht ausnahmslos, doch für die Regel Femininum ist. Das Gewölk ist der Gegenstand, um den es sich einstellen handelt; wie seine Größe die Form, so bestimmt das Feuer seinen Inhalt, der, indem er die Wolke zur Feuerwolke macht, ihr auch ringsum Glanz verleiht. Mit diesem „Glanz daran“, und zwar „ringsum“, kommt aber das Licht über dem Schreden erregenden Feuer, Gewölk und Sturm, und somit die berechnigte Hoffnung auf Liebe, Gnade, Erbarmen zu ihrem Rechte, vgl. B. 27 ff. Die Illusionen der Frevler und eines todtens Glaubens dürfen nicht zu Schaden der Gläubigen zerstückt werden. Es ist wohl nicht schon der „heitere“ Glanz, wie B. 28, denn er geht zunächst vom Feuer aus, aber dies Feuer ist ein bleibendes, wohnendes, durch das Gewitternde seiner nächsten Erscheinungsweise bringt die Sonne durch, und im tiefsten Grunde ist das Licht Gott, der die Liebe ist. Hitzig und auch Hengstenberg bezieht לִי auf das Ganze. Wozu? Sturm und Glanz passen nicht; das Feuer hat Glanz von selber (B. 13); bleibt also richtig nur das Gewölk. Nach Hengstenberg ist freilich an einen dem Feuer gegenwärtigen Glanz zu denken. (!) Die älteren Ausleger halten ausschließlich die furchtbare Majestät und Herrlichkeit der Gegenwart Gottes fest. Ganz entgegengesetzt Umbreit: „Das Licht, das nach allen Seiten Freunde des Daseins ausschüttet; denn in dem Lichtglanz tritt das Leben aus seinem dunklen Feuergrund in die Erscheinung und entfaltet sich in seiner unermesslichen Fülle; Gott sprach zuerst: es werde Licht!“ — ומְרוֹחַ wie מְרוֹחַ אֵשׁ hernach zeigt, bezieht sich auf das damit zugleich als Feminin belegte אֵשׁ. מְרוֹחַ ist aber nicht bloße Wiederaufnahme von ומְרוֹחַ, was zumal da letzteres nochmals B. 5, doch zu pleonastisch wäre.

¹⁾ »Ein wechselnd Weben, Ein glühend Leben«, nur nicht: »das Bild der zusammenwirkenden Kräfte des schöpferischen Lebens, im Gold der Erde leuchtend, in den Farben brennend und im Blute siedend«, wie Umbreit phantastirt.

Der Inhalt der Wolke, vorbereitend auf das Folgende, tritt dem Seher bergestalt hervor, daß er den Effekt des innenbigen Feuers auf ihn — **הרשם כער הרשם** vergleicht. („Anzusehen wie — weil es sich nicht um Wesenheiten handelt, sondern nur um unvollkommene Bilder von Wesenheiten.“ Hengstenberg.) **הרשם** nur hier, **הרשם** B. 27, **הרשם** 8, 2 cum **ה** paragogico, ein viel kommentirtes Wort, wohl von Hesekiel selber gebildet (Eint. §. 7). [Nach Bochari (Hieroz. III) soll es aus **ח** = **חנ** armäisch = **חנ** „Erz“ und einem aberfraglichen chaldäischen **רשם** „Galt“, nach Gesenius sicherer (?) = **רשם** B. 7 (Sitzig: dies die hebräische Uebersetzung des Wortes) aus **חנ** mit weggeworfenem **ח** und der Silbe **רש** „glatt“ = „glänzend“ zusammengesetzt sein, im ersten Fall also: „Goldberg“, im letztern: „Glanzerz“ bedeuten. Hävernick und Maurer greifen ins Syrische hinein, um „ein im Feuer getriebenes, also (?) Funken sprühendes Metallwerk“ heraus zu bekommen, was in den Zusammenhang hier gar nicht paßt. E. Meier hält es für eine (vielleicht dialektische) Weiterbildung von **רשם**: **רשם** = **רשם** = **רשם** „reines, gebiegenes Gold“ soviel als: „Glanggold“. Fürst in der Konfordanz erklärt es aus **חנ** wie **רשם**, „Glang“, mit angehängter Endung al: „Glangmetall“; Keil nach Analogie von **רשם** und **רשם** aus **חש** „wahrscheinlich glühen mit angehängtem **ר**: Glüherz“. Daß **חש** „wahrscheinlich glühen“ bedeute, ist nichts gesagt, und ebenso unbewiesen wird die Bedeutung „glänzen“ von **רשם** hergeleitet, wenn auch der Wechsel von **ח** und **ר** und von **ר** und **ח** nichts Auffallendes haben würde, denn die Wurzel **רשם**, die als Verbum nur einmal in Niphal Jer. 2, 22 vorkommt, könnte dort wohl heißen: einschmitten, so viel wie: aufgezeichnet sein, wenn diese Bedeutung nicht, wie Hupfeld z. Ps. 16, 1 überzeugend darthut, aus der richtigeren: beschmutzt, befleckt sein, welche auch die alten Uebersetzungen ergeben, die überdies Jer. 2 am besten in den Gegensatz dort paßt, verallgemeinert wäre und sich auf die Gleichheit des Grundbegriffs von **רשם** und **רשם** (schreiben) stützen müßte. Weil **רשם** Gold ist, für **רשם** und damit für **חש** eine Bedeutung: glänzen oder: glühen annehmen, ist Willkür, da wenn nicht die Grundbedeutung: verbergen, wie ein Kleinod oder Geheimniß aufbewahren, aus dem Arabischen probenhaltig ist, eine der hebr. und aram. (schmutzig sein) verwandte Bedeutung, nämlich: dunkelfarbig sein, arabisch vorliegt, sowie der in allen Sprachen üblichen Bezeichnung des Goldes, als des gelben, dunklen, im Unterschied vom weißen Silber, nur entspricht. Uebrigens bedeutet **רשם** eigentlich: zurückhalten, was auf einen Grundbegriff, wie: scheiden, trennen zurückgeht, so daß **רשם** „Gold“ wohl: das Ausgeschiebene, als das Geläuterte, Reine, Zurückgehaltene, bedeuten möchte. Für **חש** sucht Meier zu ähnlicher Bedeutung den Grundbegriff:

fest, stark (daher arab.: fett, dick und hart) sein nachzuweisen, so daß **חש** ursprünglich: das Harte, Feste, daher: Erz, gebiegenes Metall überhaupt bezeichnet haben könnte, indem es dann bestimmter auf ein besonders glänzendes Erz übertragen worden wäre.] Auf einen besonderen Glanz eindruckt weist der Zusammenhang unserer Stelle mit unbestreitbarer Nothwendigkeit, und dieser Glanz darf auch nicht vom Feuer ab gedacht werden, da er „aus seiner Mitte“ hervorgeht, und „**ח**“ die nähere Bestimmung **חש** **חש** bei sich hat. Nur läßt sich fragen, ob das Grelle, Vernichtende oder nicht vielmehr eine lebensvolle Herrlichkeit des Anblicks damit soll nahegelegt sein, wofür nicht nur der sogleich hervortretende Kern des Feuers, das Bild der „Chajoth“, sondern auch die seine Bemerkung Keil's spricht, daß **חש** in allen 3 Stellen seine Beziehung auf die Person des obwärts Thronenden hat. Es wird also bei der zu „Glang“ daran ringsum“ vorhin gegebenen Andeutung bleiben müssen, indem in der ganzen Vision der „Glang“ zwar nicht vom Feuer getrennt, aber doch von ihm unterschieden, wiewohl nicht ihm entgegengesetzt erscheint. [Der Syrer hat das schwierige Wort, um welches es sich hier handelt, einfach ausgelassen, aber B. 27 u. Kap. 8, 2 ahnend durch „göttlicher Anblick“ interpretirt. Die chaldäische Paraphrase hält es bei, wie es lautet. Sept. und Vulg. übersetzen es mit *ήλεκτρον*, electrum, was nicht mit „Bernstein“ (sucinum) verwechselt werden muß. Weber kann diesem vom *ήλεκτρον* der Name gegeben worden, noch (wie Buttmann, Mythologus II. will) das Umgekehrte der Fall sein, denn die Farbe des Bernsteins ist dafür zu milden Glanzes, die Gleichstellung desselben mit den edlen Metallen kann auf viel anderem beruhen, und die Bedeutung: Bernstein führt auf Ableitung von *ελεειν*, *ήλεκτρον*, *ήλεκτρον* (der Zieher, Zugstein), während *ήλεκτρον* sich von *ήλεκτρον* (die strahlende Sonne, *ήλιος*, Empedokles nannte so das Element des Feuers,) herleitet, oder doch ein feurigerer Glanz, als beim Bernstein, das Sinnverwandte war. Bernstein-glanz ist gewiß nicht entsprechend genug dem Vergleich in unserm Verse, wo an Metall, nicht etwa an Edelsteine gedacht ist; auch das Durchscheinende seines Glanzes genügt hier nicht. Nun war das *ήλεκτρον*, überall neben Gold und Silber genannt, nach den Zeugnissen der Alten (s. Pape, griech. Lexikon) eine natürliche Metallmischung von 3 oder 4 Theilen Gold und einem Theil Silber, die auch künstlich bereitet wurde. (Nach Oten das „Electrum“ vom Schlangenberge in Sibirien Gold mit einem 36-prozentigen Silbergehalt.) Sitzig, Bleek (Vorles. über d. Apokalypse) u. andere erinnern an das eigenthümliche *χαλκολίβατον* Dff. Joh. 1, 15; 2, 18, welches aus dem griech. *χαλκός* und dem hebr. **לבר** (= weißglänzendes Erz) zusammengesetzt sein soll, aber auch „Erz vom Libanon“ (Erbrard, Pejschito und Methiopita) bedeuten könnte. Die Talmudisten erklären **חש** aus **חש** „Schnelligkeit“ und **רש** „Ruhe“ (oder: „Reden“ und „Schweigen“).

Es galt auch für den Namen eines Engels bei den Rabbinen, und zwar des Lehrers Hesekiels. (S. Leigh crit. s. p. 174.) Man hat es sogar umgekehrt: מְשִׁיחַ gelesen und vom Messias (Christus) verstanden (Calov bibl. ill.), der Menschheit und Gottheit in sich vereinigt habe. (Malbonato, Prabus). J. F. Starck vergleicht 2 Mos. 3, 2 auch die Rauch- und Feuersäule, namentlich für die Exulanten! Der Gebrauch setzt כִּי immer nur von Sachen, nie von Personen. „Wie Blick des Chaschmal“ heißt übrigens nicht bloß: wie Anblick desselben, wie es aussieht, sondern ebensowohl: wie dasselbe gleichsam blickt, uns anblickt. Am poetischsten versteht jedenfalls Um bre it כִּכְרִי „Auge des Metalls, wie dasselbe beim Schmelzen sich in einen Blick des höchsten Glanzes zusammenbrängt (der sogenannte Silberblick!); vielleicht war es ein Kunstausdruck der Schmelzer, möglicherweise aus חַשׁ und מַלְאָה zusammengesetzt: Erzfülle, wenn das Erz in der Fülle seines Glanzes erscheint.“ J. D. Michalis überlegt: „eine große Wolke, unter der die Blitze durcheinander schlagen, und ihren Rand vom Widerscheine verguldet (um sie herum eine Aurora), in der Mitte aber sahe sie aus wie glühend Metall mitten im Feuer.“

Das Feuerbild der vier Lebenden. (B. 5—14.)

B. 5. Nicht nur was der Prophet schaut, sondern auch sein Schauen selber ist ein bewegter Vorgang. Es ist keineswegs so, daß Hesekiel zuerst die Umrisse beschrieben hätte, und nun auch das Innere schilderte, denn er hat sowohl nach innen, als nach außen uns das zuerst Geschaute B. 4 wiedergegeben, sondern sein Schauen selber wird eingependert, was mitten aus dem Feuer, daher die Wiederaufnahme וּמִרְחֹק, wie aus dem Feuer blickender Chaschmal ihn anblickte, gestaltet sich im fortschreitenden Vorgange der Vision דְּרֹמָה. Von דְּרֹמָה, an das sanskr. sama (similis) anklingend, ist דְּרֹמָה nicht sowohl: Gestalt, als: Bild, Ähnlichkeit, ein substantivisches „gleichwie“, und wird von Lebendigem, aber auch Leblosem (B. 26) gebraucht. — Ueber die vier חֲיִיתִי (nicht = „Thiere“ Luther nach der Vulg.) s. das in dem Einleitenden zu B. 4—28 Gesagte. (Nach Hofmann soll Hesekiel damit „inne geworden sein, daß es nicht ein Ding war, was er sah, sondern ein Leben. Dem Propheten wollte sich darstellen, was es um die Gegenwart Jehovah's sei: das Gericht über sein unheiliges Volk kündigte sich darin an. Geschöpfliches Leben, in welches sich die einige Fülle des Wesens Gottes begibt, um darin zu einer Mannigfaltigkeit von Vermögen zu werden, dient dem ewigen Gotte, sich seiner Welt gegenwärtig zu machen.“) Vorher: das heranstürmende Gottesgericht, jetzt: wie nicht bloß die Chaldäermacht, gegen die man zu Jerusalem mit menschlichen Bündnissen (Eint. §. 4. 2) und eigner Klugheit alles auszurichten hoffte, sondern die ganze Schöpfung in aller Welt, Himmel und Erde, zur Ausführung dieses Gerichts des lebendigen Gottes bereit ist!

Dies Drohende erhielt die Erscheinung durch den Zusammenhang mit B. 4 und dadurch, daß die Chajoth aus dem Feuer hervorgehen (Hengstenberg). Damit aber ist zugleich das Symbolische derselben offenbar: Leben aus Feuer! — מְרֹאָה (B. 1) ist „Vision“, was gesehen wird (חֹזֶן); מְרֹאָה: wie es gesehen wird, also: Aussehen. Ueber die Pluralform מְרֹאָהֵם hier und B. 13 und mit מְרֹאָהֵם B. 16 vgl. Ewald, Ausf. Lehrs. §. 256. Gesenius Gramm. §. 91, 9. — Das dem Propheten zunächst an der Erscheinung Hervortretende war „Menschen-Bild“ (אֲדָמָה voll ausstöhnend.) Menschähnlichkeit, wo Gott den Menschen gottähnlich geschaffen, ist sogar die Erfüllung der Zeiten Gal. 4, 4; Phil. 2, 7. 8. Menschenweise nehmen auch die Engel an; dieselbe ist mikrokosmisch. „Alle Formen der Kreatur kommen in seinem Bilde zur Erscheinung der höchsten Schönheit“ (Um bre it). Jedenfalls steht unter den Lebendigen der irdischen Welt der Mensch an erster, wie an höchster Stelle. Es ist damit fürs erste der Eindruck im allgemeinen angegeben, wie ihn Hesekiel von den 4 Chajoth empfing. Was Einzelnes an ihnen diesen Eindruck bei ihm hervorbrachte, wird im weiteren Verlaufe seiner Beschreibung erhellen. Weil es aber ausdrücklich gesagt werden wird, so ist der Willkür in Anwendung der menschlichen Leibesgestalt als Norm ihre Schranke gezogen.

B. 6. Wie bergestalt der Mensch einerseits, also (nach innerer Beziehung) das Geisthafte, Geisteslebenliche, die Erscheinung charakterisirt, so wird sie andererseits in mehr äußerer Beziehung durch Färbung bedeutung bestimmt. Nicht nur „4 Chajoth“ sind es im ganzen (B. 5), sondern „4 Angesichter“ (B. 10) befinden sich „an jedem und 4 Flügel“ (B. 8. 9. 11. 23; vgl. Kap. 10, 8) ebenfalls „an jedem von ihnen“. Wenn die 3, das wahre, höchste, vollkommenste Sein bezeichnend, die Zahl Gottes ist, so muß die 4 das aus dem wahren Sein hervorgegangene, bedingte, abhängige Sein darstellen, die Zahl der Welt, als Summe alles Geschaffenen, sein. Raum und Zeit, die beiden allgemeinsten Formen des Universums, tragen die 4 an sich u. s. w. (Nach Bähr vgl. Symb. I. S. 156 ff.) — מַסְכֵּה Masculiniform, welche Hengstenberg hier wie im Folgenden aus dem im Hintergrunde stehenden masculinen Namen Kerubim erklärt, was doch hier zu fernab noch liegt. Näher liegt, wie schon a. a. o. angenommen hat, das kollektive מַסְכֵּה mask., dieser Eindruck im allgemeinen der Chajoth. Es wird beim Blick auf den Sinn, wie so häufig, die Rücksicht auf die grammatische Form fahren gelassen. — פְּרִימִים und auch das dualische פְּרִימִים stehen pluralisch. Fälschlich hat man פְּרִימִים durch: Form, Art und Weise übersetzt, so daß jedes nur ein und zwar ein menschliches Gesicht und Haupt, aber sonst viererlei Gestalt oder Gesichtsausdruck oder Helmzier gehabt habe. Gleich falsch hat man jedem Angesicht 4 Flügel, jeder der 4 Chajoth also 16 angerechnet, was eine Totalsumme von 64 Flügeln ergeben

würde. Ebenso viele Angesichter nimmt der Chaldäer an und 256 Flügel im ganzen!

B. 7. Nachdem es von den Angesichtern zu den Flügeln gegangen war, kommen nun weiter abwärts ihre (suffix. masc.) Beine in Betracht, nicht bloß im Sinne des unteren Theiles nur, des eigentlichen Fußes, welcher durch כף unterschieden wird. רגל ist entweder distributiv gedacht (Hitzig): und jedes ihrer Beine war רגל ישר ohne Einbiegung der Kniee gerade in die Höhe (vgl. B. 23), oder der Dual ist so aufzufassen: was ihre 2 Beine anbetrifft, so war's (generisch, absehbend von der Zahl, so Keil) ein aufrecht stehendes Bein. ישר ist, was fest ist, sich „nicht zu krümmen, zu drehen nöthig hat“ (Ewald), ungegliedert (Maimonides), ohne Vorder- und Hinterseite, glatt und gleichmäßig (Philippson). Womit auch der Kalbsfuß stimmt. Also nichts Menschenähnliches in dieser Beziehung, außer der aufrechten Haltung im allgemeinen, die sich daraus ergibt, hier aber nicht hervor gehoben wird. Im Gegenteil wird für die Fußsohle noch besonders im Unterschied von Menschlichem der Vergleich vom Thier, vom Kalbe hergenommen, d. h. auch der eigentliche Fuß stand fest auf, gleichmäßig abgerundet (כבד), während der menschliche Fuß in die Länge ausgedehnt ist. (Hitzig reimt dies, daß „sie nach keiner Seite hin ein bevorzugtes Born darstellen“, wie auch die „Indifferenz“ der Beine, zu dem „nach den 4 Himmelsgegenden Front Machen“ der Chajoth. Ähnlich schon Hävernici: „Diese Flügel erfüllen den Zweck, ohne umzuwenden, sich nach allen Seiten hin bewegen zu können (B. 9): sie versinnbildlichen die Idee freier Beweglichkeit.“ Das im allgemeinen hervortretende Menschliche der Erscheinung wird nächst der aufrechten Haltung auch durch die zwar nicht angegebene, aber wohl anzunehmende Zweifzahl der Beine verstärkt gewesen sein. Dies Menschliche vergegenwärtigt wegen des Thierischen, wie trotzdem, das suffix. masc. Da auch des Bienen im einzelnen nicht gedacht ist, der nach Bähr wegen seiner Stärke, Kraft und Furchtbarkeit in Betracht kommen soll, so möchte die Segung des Kalbes statt des Stieres (B. 10) auch diesen nach Seite der Zeugungspotenz hier ablehnen, wie Hengstenberg „nur die Repräsentation des Viehes zur Abwehr aller fremdartigen Gedanken“ in Betracht zieht. „Wiewohl jedes Bienen-Angesicht hat, so hat doch keins Bienenfüße oder Krallen zum Zerreißen, noch vom Adler, selbst nicht vom Menschen den Fuß“ (Coec.). — נצצים mascul. soll sich auch nach Hitzig auf die Kerubim (vgl. zu B. 6) beziehen, doch gibt Hengstenberg (wegen Offb. Joh. 1, 15), „der Sache nach die Beziehung speziell auf die Flügel“ zu, und da Gesenius, wenngleich „selten“, רגל als Mask. statuiert, so liegt jedenfalls die Erklärung Keil's: und die Beine funkelten ff. näher. Die Beschränkung Hengstenberg's auf die „Fußsohle“ („sie waren dort, an der Fußsohle, funkelnd“) ist nicht genirt, wenn sie auch von den Beinen gelten

würde. Philippson: Leuchtend wie ein erzner Fuß. (Ewald faßt נצצים als: Federn, wie schon die Sept., welche das von der Fußsohle Gesagte auslassen, dafür aber die Flügel „besiedert“ geben.) — נחשה Erz ist auch Dan. 10, 6 Mask.; Gesenius: χαλκός, Kupfer. כקל Gesenius: glänzend; Bchart: polirt, geglättet; Hengstenberg (mit Beziehung auf Offb. Joh. 1, 15), „eigentlich: leichtes; weil aber das Lichte sich als leichter darstellt, als das Dunkle, wie das Scharfe als leichter, als das Stumpfe, so viel als: glühendes, Richter.“ Hitzig gibt die Möglichkeit einer Entwicklung von „licht“ aus „leicht sein“ zu, aber כקל sei deutlich ein Hauptwort im Genitiv, von קלה (brennen) möglicherweise, den Glüh- oder Schmelzofen bedeutend, mit כלי Schmelztiegel verwandt. Vgl. übrigens zu B. 4. „Das Funkensprützen bezieht sich auf die vorliegende spezielle Mission des Bornes“ (Hengstenberg). Der Vergleich aber mit dem Effect von Lichterz gibt ihnen (Hävernici) etwas Herrliches zugleich, nach Umbreit: „unverwundliche Frische.“ (?) — Wenn die Angesichter überhaupt den Ausdruck der betreffenden Qualität vermitteln, so ergibt sich diese durch die Vierfachheit derselben ausdrücklich als in die Welt hinein; die 4 Flügel überhaupt zeichnen die sofortige schnelle Geschwindigkeit nach den betreffenden Seiten. (Umbreit: „Die lebendige Bewegung und den unaussprechlichen Schwung des freiatürlichen Daseins.“) Zu dem kommt die Festigkeit, der Halt der Haltung, der sichere gewisse Auftritt (Bošup nodi). Umbreit: „Die kräftig gedrungene Sohle des Rindes.“ Lauter Symbolik der Dienstgeeignetheit, nämlich im Blick auf Gott, wenn auch von „irgendwelcher Dienstleistung (als Boten oder Gesandte Gottes) für die Menschen“ nicht die Rede ist (Hä.). Es ist die den lebendigen Gott verherrlichende Schöpfung in ihrer allezeit bereiten Lebenskraft und = Fülle.

B. 8. ירר א- lies das Ori: ירר. Hengstenberg dagegen hält (vgl. Kap. 10, 8) den Singular fest, ירר: entweder: „seine Menschenhand“ oder: „seine Hand, eines Menschen“, wegen der idealen Zusammenfassung der Vierheit in die Einheit des Kerub. Hitzig vermuthet ebenfalls den Singular; das Suffix nehme (Kap. 10, 3; 21) den Genitiv אדם voraus. Ewald acceptirt das Ori: „und Menschenhände“, wie auch Keil, welcher „für einen alten Schreibfehler für י- ausgibt. Hä., Maurer und schon Kimchi explizieren die concise Weise des Kethib, indem sie eine Ellipse annehmen, ירר punctiren und das Suffix distributiv fassen, nämlich: und seine (je eines der Vier) Hände waren Hände von Menschen (אדם ירר). Keil: „Die Flügel saßen demnach an den Achseln, von welchen die Hände ausgingen.“ Also 4 Flügel, ob nicht auch 4 Hände? zugleich wegen der 4 Seiten? Die Bezeichnung als Menschenhände bestimmt nichts über die Zahl derselben. Vgl. z. B. 9. Umbreit: „Durch die Menschenhände soll die Erinnerung an das thierische Aussehen abgestumpft werden.“ Mit

den „Händen“ will die Beschreibung wieder zu den „Angesichtern“ auf; da nun bei Gelegenheit der Hände sehr angemessen, wie wir sahen, der „Flügel“ gedacht wurde „auf ihren 4 Seiten“, so kann, weil die „4 Seiten“ durch die 4 Angesichter an jeder der Chajoth gebildet werden, der „Angesichter“ sowohl als der „Flügel“ Erwähnung geschehen: „und ihre Angesichter und ihre Flügel an ihnen viere.“ (רַבֵּץ, bekanntlich von אַרְבַּע „vier“, bezeichnet den 4. Theil oder hier: eine Seite von viere, B. 17. Die Betonung der Vierzahl bis ins Einzelnste der Beschreibung ist anquaternionen.) H ä v. verbindet die letzten Worte mit B. 9 und 10: „und ihre Antlitze und Flügel an den Vierern anlangend, so waren ihre Flügel u. s. w.“ Aehnlich Ewald. Es ist dagegen nicht zu sagen, daß hier von den Gesichtern nicht mehr die Rede sei, schon B. 9 ist das Gegentheil der Fall, noch mehr aber B. 10.

B. 9. Die hier (vgl. B. 11) in Betracht kommenden Flügel reichen aber noch über die Angesichter hinaus; eine genauere Beschreibung also, die (wie B. 6) gleichfalls von oben nach unten geht, wird bei diesen Flügeln anzufangen haben. Es geht hinab (B. 7) und geht hinauf (B. 8) und geht wieder hinab (B. 11), wie das Auge bei solcher Betrachtung zu gehen pflegt. Die Verbindung ist mit Klieoth, Keil so zu denken: daß der rechte obere Flügel von jeder der Chajoth mit dem linken oberen Flügel der Nachbarin an der Spitze verbunden war. Hengstenberg: „Dies Flügelpaar ist emporgerichtet, so daß der eine Flügel dem andern gegenübersteht und mit ihm insofern (!) verbunden ist.“ Man sieht nicht ein, wie dies noch eine Verbindung heißen kann. Der Zusammenhang der Flügelverbindung mit dem Geradeausgehen, den Klieoth für unmöglich hält, bezeichnet Ewald mit den Worten: „Die Flügel aller so fest ineinander geschlungen, daß alle mit wunderbarem Zusammenhange geradeaus sich bewegten.“ Vgl. zu der Verbindung der Flügel B. 11 u. 23, auch 2 Mos. 25, 20; 1 Kön. 6, 27; zum Ausdruck אֵל-אֲחֻרָהּ 2 Mos. 26, 3. — רַבֵּץ (רַבֵּץ) zeigt, daß es eine Gesamttverbindung aller und nicht eine Flügelverbindung jeder einzelnen Chajothsgestalt etwa für sich sein soll. Daß sie sich בִּלְכָתָּה (suff. fem.), wenn sie gingen, nicht zu wenden brauchten (B. 12, 17), ist zwar aus ihrer Flügelverbindung zugleich begreiflich, wird aber noch ausdrücklicher (und darum ist von dem Angesichte jedes die Rede) durch אֵל-עֵבֶר אֵל-עֵבֶר hervorgehoben, nach welcher Seite nämlich sie gingen, sie gingen immer dem Angesichte nach. Aehnlich mit בִּלְכָתָּה 2 Mos. 25, 37. — Der Wechsel im Genus der Suffixa so in einer Linie fast legt wohl den Gedanken nahe, daß die Verschiedenheit des Schöpfungslebens in dieser Beziehung an den Chajoth soll charakterisirt werden.

B. 10. Nun die Einzelbeschreibung der 4 Angesichter. Zuerst das „Menschenangeficht“ und, weil dem Propheten zugekehrt, hatte es seinen Eindruck von der Erscheinung im allgemeinen

(B. 5) bestimmt. Maimonides nahm es sogar auch für die übrigen 3 an, und unterschied an diesen nur einen den genannten Thieren entsprechenden Ausdruck. Wie das vorbere „Menschenangeficht“ ohne diese Bestimmung, weil selbstverständlich, gesetzt ist, so ähnlich wird das „Abler'sangeficht“ als das hintere auch nicht näher bestimmt. Die Bestimmung לְאַרְבַּעַן gilt am Schluß auch für das Menschenangeficht, überdies geht diesem das allgemeine פְּרִיחַ unmittelbar vorher. Hengstenberg nimmt für dasselbe die Dfseite als die Hauptseite, für den Löwen rechts den Süben, für den Stier links den Norden in Anspruch. Die Stellung des Abler's hinten bezeugt (gegen Hengstenberg) einen höher hinauf weisenden Hintergrund. Vgl. das Einleitende zu B. 4—28. Das Rechts und Links der Beschreibung läßt sich entweder nach dem Menschenangeficht oder nach der Himmelsgegend רַבֵּץ Südseite wie אֵל-עֵבֶר Norden) oder nach dem Propheten bestimmen. Ueber die Bedeutung der Angesichter, welcher Körpertheil begreiflich mehr als jeder andre das Charakteristische, zugleich am geistigsten, der betreffenden Idee entsprechenden, auszudrücken im Stande ist, siehe das Einleitende zu B. 4—28. Bähr: Der Stier Symbol der zeugenden, schaffenden Kraft Gottes; der Löwe Symbol der königlichen, Herrscher- und Richter-Majestät; der Abler Symbol der göttlichen Allgegenwart und Allwissenheit; der Mensch Symbol der absoluten Geisligkeit Gottes, der göttlichen Weisheit. Grotius: Der Mensch die Güte, der Löwe den Zorn (Strafgerechtigkeit) Gottes, der Abler die Schnelligkeit zum Wohlthun, der Stier die Langsamkeit zum Zorn bezeichnend. Ochart: Stier Bild der constantia und firmitas, Mensch der humanitas, lenitas und *galanthonia*, Löwe der generositas und robur, Abler des vigor und der sublimitas naturae coelestis. De Wette: Stärke, Macht und Weisheit Gottes und seine Nähe. Umbreit: Vernunft, Herrschaft, Schöpferkraft und Allgegenwart Gottes. (Wo bleibt das Betö des 2. Gebots!?)

B. 11. Die Beschreibung, die jetzt mit den „Angesichtern“ abschließen kann, wiederholt dieselben jedoch (die ja die Hauptsache bleiben) zu B. 8 beim Aufsteigen, nun beim Absteigen zu den unteren Partien — zugleich mit den „Flügeln“: וּפְרִיחָם וּכְנֵפֵיהֶם, was H ä v., Klieoth, Keil mit Recht nicht: „und (das sind) ihre Angesichter; und ihre Flügel waren“ (Hengstenberg) übersetzt, da es vielmehr zum Folgenden gehört, wie schon Ewald es genommen hat, indem auch die Angesichter getrennt (Grundbedeutung von פָּרַח, — „ausgebreitet“, wegen der Beziehung auf das nähere וּכְנֵפֵיהֶם) „von nach oben her“ (מִלְּמַעַל, was ebenfalls diese Beziehung vorstücken läßt) waren, nämlich nicht (à la Janus) an demselben Kopfe, sondern an 4 Köpfen, resp. Hälsen sich befanden. Ewald: „Beides, Gesichte und Flügel, nicht schlaff herabhängend, sondern ausgebreitet nach oben.“ Es malt sich eine Andacht damit in

B. 15. Das zweite Gesicht leitet ähnlich ein, wie B. 4 das erste. Daß es heißt: „und ich sahe die Lebenden, und siehe, ein Raub“ hebt aber sogleich

den Zusammenhang hervor, den das Folgende denn auszuführen, zu begründen haben wird. Das Rad zeigt sich כַּוָּחַ, was nicht mit Klesoth auch von den Chajoth zu denken ist, da diese ja den Kern der Wolke bildend vielmehr über der Erde zu denken sind. Es wird damit für das zweite Gesicht im Blick auf die Erde (und den historischen Schauplatz) die Idee erneut, welche zuletzt durch die Bewegung der Chajoth symbolisirt wurde. Die einfachste, natürlichste Symbolist dieser Idee, nämlich in Bezug auf irdische Verhältnisse, ist das Rad, in seiner Erscheinung wie lauter Bewegung, die nur des Augenblickes wartet (vgl. Kap. 10, 13. 2). Das ist der Idee¹⁾ nach der Zusammenhang der also keineswegs „führenden“ (Hizig) רוּחַ הַיָּם mit אֶרֶץ; dieser Anknüpfung der zweiten, zunächst irdischen Vision an die erste gemäß, wird jener Zusammenhang auch lokalisirt durch אֶרֶץ הַיָּם, nicht = „Nachbarschaft“ (Hizig), sondern: neben. — Wie ein Rad gesagt ist, so wird auch die Erscheinung der Chajoth im ganzen als Einheit gefaßt, daher das Singularsuffix פָּנִי. So schon der Syrer. Es sollen nicht 16 Räder angeeignet werden mit Bezug auf jedes der 4 Angesichter jeder der 4 Chajoth, sondern 4 Räder (B. 16; Kap. 10, 9), mithin im Gesamtblick auf die 4 Chajoth zusammen, nach den 4 Vorderseiten, den Menschen angesichtern der Erscheinung im ganzen. Jedes immer zwischen 2 Angesichtern der einzelnen Chajoth nach rechts und nach links hin befindlich, bildeten die 4 Räder ein äußeres Viereck um die 4 Chajoth. Vor allem hatte doch Hesekiel, wenn auch im allgemeinen nur, zu sagen wo, in welcher Stellung namentlich zu den Chajoth, er die Räder gesehen; die Platzirung von „Rad“ und Chajoth ging vor, nicht „die Beschaffenheit eines einzelnen Rades“, was nach Häv. Maurer, Klesoth der Fall sein würde, wenn פָּנִי auf אֶרֶץ zu beziehen wäre: „nach seinem vierfachen Antlitz“ soviel wie: „mit vierfacher Antlitz“, indem nämlich schon hier das Rad im Rade hervorgehoben würde, was B. 16 nachkommt. Ueber die Bedeutung der Räder vgl. das Einleitende zu B. 4—28. Wie wenig dabei die Waschbeckengestalt 1 Kön. 7 in Betracht kommen, hat Klesoth auf Häv. und Keil hin erschöpfend nachgewiesen I. S. 91. Auf „heidnische babylonische Kunstgebilde“ wie Häv. zu verweisen, erklärt nichts, während die Vorstellung von einem über die Erde dahinrollenden Thronwagen das Bisherige und Folgende zu einer Einheit veranschaulicht. Es heißt das Charakteristische dieser Visionen verkennen, dies Vorherrschende der Ideen über alles, wenn man solcher Vorstellung theils den רָקִיעַ B. 22, theils den nicht genannten Wagen entgegenhält. Hengstenb. bezeichnet sehr richtig den „einheitlichen Eindruck“ als „eine Art Gefähr“, bei dem der Herr die Stelle des Wagenlenkers vertrat, das Lebendige die Stelle des Wagens, zuunterst die

Räder, wie bei einem Gefähr gewöhnlich.“ Böttig in seiner Schrift: Die Cherubimwagen (Hsb. 1832) fürchtet, daß „diese abgelöst dasiehenden Räder wohl auch einmal für sich fortrollen und den Thron stehen lassen könnten“, nimmt deshalb mit Rücksicht auf 1 Kön. 7 (wie schon Vitringa) eine Verbindung mit den Rädern an, moegen Umbreit: „der Prophet schaut im Geiste für den Geist, aber nicht für das Auge.“

B. 16. Dem Allgemeinen folgt das Spezielle. — „Gemächt“, nicht: moraus, sondern: wie sie gemacht waren; dem „Aussehen“ beigesügt, weil es sich hier nicht um Lebendes handelt. — כִּי־וְגַלְגַּלִּים vgl. z. B. 4. חֲרָשִׁים „Chrysolith, der bei den Alten ohne Zweifel gelbe Farbe hatte“ (Währ 10, 9). „Ber-muthlich von hellem Feuer“ (Hizig). Wohl von Tartessus, phönizische Besitzung in Spanien, (ähnlich אֶפֶר für opphiritisches Gold). Ob aber, weil von daher, oder ob von seiner Festigkeit so genannt? Der wahrscheinliche Namen חֲרָשִׁים (nicht חֲרָשִׁים) bedeutet nach dem Arabischen: hart, fest sein (vgl. חֲרָשִׁים, חֲרָשִׁים); das Wort durch Repetition der tertia rad. gebildet, wie so manchmal, besagt einen besetzten Ort, Festung. Spanien ist jedoch reich an Edelsteinen. Es soll der heutige Topas (Goldtopas), der insgemein kleine 4seitige Säulen hat, deren Flächen wieder in 2 getheilt sind, auch blaulich und ganz weiß aussieht, nach Hengstenberg der Jasps sein, der jedoch meist schön rothe, auch braune und grüne Farbe hat. Der Chrysolith ist pistaziengrün, schön durchsichtig und glänzend. — Daß „Eines Bild ihnen viere“ war, d. h. das gleich aussehende Rad bei allen 4 Chajoth sich besand, erklärt den Plural der Räder zu 4, aber auch, wie dieselben vorher in eins gefaßt werden konnten, wo im allgemeinen geredet wurde. — כִּי־וְגַלְגַּלִּים kann auch auf die רָמִים bezogen werden; Keil: „Alle vier hatten einerlei Gestalt.“ Vgl. B. 8. — „Aussehen und Gemächt“ werden wiederholt, da letzteres nun erst recht zur Sprache kommt: nicht, um überflüssig nochmals die Gleichheit der Räder auszubilden, wie Ewald (und schon Sanctius): „das eine und das andere der genannten vier“, oder wie Umbreit: „so wohl in ihrem Verhältnis zusammenstimmend“, sondern wie Bunse und die meisten: „ein jedes bestand aus 2 Rädern, welche einander rechtwinklig durchschnitten“, „Doppelräder, eins in das andere gestellt“ (Hengstenb.). Kreuzform! Solche Konstruktion hatte die Folge —

B. 17: daß sie nach allen 4 Seiten (Grotius: Zerstreuung der Juden in alle 4 Weltgegenden Jes. 43, 5. 6) ohne Wendung gehen konnten. Vgl. B. 8. 9. 12. Das suff. fem. läßt die Beziehung auf die Chajoth auch hier durchblicken, so daß die Räder, wie schon von vorn herein B. 15, durchweg mit den Chajoth zusammen und durch dieselben bestimmt gedacht sind. Daher erst בְּכָרָם und zuletzt בְּכָרָם. Es ist doch zu beachten, daß bei Beschreibung der Chajoth das gen. masc. einspielt, bei den Rädern das gen. fem. Wie dort das Mensch-

¹⁾ Häv.: Steigerung des Gedankens der Lebenskraft und Fülle durch die Räder, wobei die Form rein dem Wesen, der Idee sich beugen muß.

liche vorwaltet, so hier der Zusammenhang mit den Chajoth; und um so nothwendiger, als die Räder hier für sich geschildert werden.

B. 18 schließt diese Schilderung in parallelem Ausdruck zu der Erscheinung der Chajoth ab. עֲבֵרָה alliterirend; „Söhne“, im Sinne von Hoheit, charakterisirte vor allem die Runden der Räder. Was an den Chajoth die Flügel, das an den Rädern der רָבָה; wie an jenen Feuer u. dgl., so an diesen „Furchtbarkeit“; den Angesichtern der Chajoth endlich entsprachen die „Augen rundum“, wobei an die wie Augen glänzenden Nägel gedacht worden ist. (Statt עֲבֵרָה jetzt עֲבָרָה. Ew alß für letzteres: Seiden? 1 Rbn. 7, 33. J. D. Mich. nach anderer Punctuation: „konnten sehen, denn die Felsen der 4 Räder waren ganz voller Augen.“) Das Angesicht hat sein Leben plastisch im Auge. Säv.: „das schönste Zeugniß der Lebenskraft.“ Mit der Furchtbarkeit (Keil) hat das „voller Augen ff.“ so wenig zu schaffen, als mit Einsicht und Weisheit (Säv.), oder daß „der Naturkraft überall der Stempel der Vernunft aufgeprägt ist“ (Hengstenb.). Wohl aber spricht uns daraus die Idee (südtbar läßt es sich freilich nicht machen) des „Geistes“ an, wie er die Lebenden bewegt; wie auch gleich ausgefüllt werden wird. (Stigig liest כְּהָם כְּהָם וְהָם und bekommt „eine obere oder äußere“ und „eine Unterseite, als die innere und hintere“, letzteres nach dem Arabischen heraus!)

B. 19. Der Bewegung der Räder für sich, wenn auch nicht ohne Beziehung auf die Chajoth, war schon B. 17 Erwähnung geschehen, vgl. daselbst; nummehr wird ihre Beziehung zu den Chajoth ausführlich besprochen. Um breit: „Die Räder stehen neben den Lebendigen, aber wenn diese sich bewegen, müssen jene von selbst dem Anstoße folgen.“ — B. 20: עַל nicht „mutter“ für אֶל (Säv.), sondern das עַל vorher wirkt nach als die zuletzt angegebene und bezeichnendste, daher nochmals aufgenommen Richtung. Die Sept. haben statt עַל gelesen עַבְבֵּי Wolkendunkel! — וְהָם ist „der Geist“ B. 12; wie es auch ausdrücklich heißt, aber die Chajoth in der Einheit der הָם singularisch gefaßt: הָם הָם. B. 21 vgl. B. 22, wo es doch nicht anders genommen werden kann. Also wieder: der lebendige Geist (oder Wind) noch: Obem des Lebens, lebendige Seele, noch: Geist des Lebens, Lebensprinzip, noch auch: der Geist der Lebendigen. — Das Wiederholen der Schilderung malt nicht allein die gleichmäßige Bewegung uns vor, sondern legt Gewicht auf diese Gleichmäßigkeit, und ganz besonders darauf, daß die gleichmäßige Bewegung aus Einem Geiste sich begründete (וְהָם): wohin der Geist der Chajoth, eben dahin ging der Geist in den Rädern, welcher nämlich derselbe war. Bunßen klammert „dahin war der Geist zu gehen“ als Glosse ein. Hengstenb.: „wenn der Geist trieb horthin zu gehen, so erhoben sich die Räder ff.“ Kliefoth: „wohin der Wind stand zu gehen, dahin gingen sie

(den Wind zum Gehen habend, d. h.) unter dem Winde, vom Winde getrieben.“ (!) — B. 21 wird bei Wiederholung der Gleichmäßigkeit der Bewegung von Chajoth und Rädern mit bedeutsamer Vorbereitung auf B. 24. 25 das neue Moment der Ruhe hinzugebracht; es war ja bisher nur Bewegung.

B. 22—28: Der himmlische Thron.

Nachdem B. 15—21 das erste Gesicht nach unten, zur Erde vermittelt haben, vollendet sich in diesem zweiten Gesicht die ganze Herrlichkeit-Vision nummehr B. 22—28 durch die Vermittlung nach oben, und erhält somit einen himmlischen Abschluß. „Nun der Gipfelpunkt der Theophanie“ (Säv.). B. 22: Es war nicht der Himmel, nur ihm Aehnliches war es; dies stark betont; daher רָמָה (vgl. z. B. 4) voraus gestellt. Aber nicht wie Hengstenb.: „die Aehnlichkeit eines Gewölbes“, genitivisch, sondern letzteres ist erklärende Apposition (Keil). — רָקִיעַ „eine Ausdehnung“, ohne Artikel, J. D. Mich.: „ein Fußboden!“ (v. רָקַע stoßen, stampfen, breitschlagen, ausdehnen, reden), seit 1 Mos. 1 terminus technicus für den oben und unten scheidenden Aufraum, welcher aber als Atmosphäre der Erde im Hintergrunde bleibt. Es wird damit der Uebergang zu dem himmlischen Throner angedeutet. Vgl. Kap. 10, 1. — הָרִיב vgl. z. Kap. 1, 15. 20. כְּכִין vgl. z. Kap. 1, 4. — רָקִיעַ הָנִירָא: der Artikel wegen der Allgemeinbekantheit des רָקִיעַ (von רָקַע glatt machen), nach der Aehnlichkeit mit Eis: der Kristall. Die wasserhelle Durchsichtigkeit ist das Moment des Vergleichs (2 Mos. 24, 10; Dffb. Joh. 4, 6). Das Blendende, Klare, Reine bietet die Anknüpfung für das „Furchtbare“. („Der Kristall wird als furchtbar bezeichnet, weil er Ehrfurcht hervorruft durch seine Herrlichkeit, in der sich die des Schöpfers abspiegelt. Furchtbarkeit war B. 18 auch schon den Rädern beigelegt worden. Dort Vergleichung mit dem Chrysolith, hier mit dem Kristall.“ Hengstenb.) Auch Keil bemerkt, daß nicht das Himmelsgewölbe über den Häuptern der Chajoth war, weder dehnte es sich darüber aus, noch auch senkte es sich darüber herab, sondern eben nur eine demselben ähnliche, wie Kristall furchtbar blinkende Deckung erschien; Ew alß: „kein gewöhnliches Wagnestell“ (vgl. B. 11). („Ausgespannt stehender Ausdruck für das Verhältniß des Himmels zur Erde, Jes. 40, 22; 42, 5; 44, 24; Jer. 10, 12. Wir haben hier ein bloßes über, nicht daß die Häupter ihn trugen; sie sind nicht mal unmittelbar unter dem Gewölbe, denn über sie ragen [B. 19. 23] die Flügel hervor.“ Hengstenb.). — B. 23 liest רָקִיעַ, nämlich die vorher genannte. „Unter“ ihr waren die Flügel der Chajoth „gerade“, vgl. z. B. 7, in die Höhe gerichtet, aufrecht stehend. Nach unten die Beine, nach oben die Flügel, eine feste imponirende Haltung. — Indem gemäß B. 9 und 11 ein Flügel an den andern Flügel sich schloß, können die 4 Chajoth für die Darstellung paarweise zusammengekommen werden; aber nicht, daß je 2 Flügel unterwärts

(Kiesoth), analog der Verbindung oben, ebenfalls einander nachbarlich deckten, sondern die Darstellung ist vielmehr absichtliche, nachdrückliche Wiederholung, um in Vorbereitung auf das Folgende die Verhüllung der Leiber (vgl. z. B. 11) feierlich zu schildern. Nach Hengstenb. soll die Wiederholung blos: jeder einzelne Kern ausdrücken, so daß ohne dieselbe der Sinn sein könnte, daß nur einer („einer hatte, welche ihn deckten“) Den Leib bedeckende Flügel hatte. (?) Richtiger Keil: להנה korrespondirt dem שרש, analog dem להנה B. 6. Ewalb ergänzt nach dem ersten להנה (Jes. 6, 2 anziehend) פריהם. Mit Recht dagegen bemerkt Hengstenb.: „Die Flügelspitzen (des zum Fliegen dienenden Flügelpaars) reichen an das Gewölbe heran. Zum Tragen sind sie nicht geeignet, und schon deshalb nicht, weil die Flügel (B. 24) großes Geräusch verursachen, also in freier Bewegung begriffen sind, ferner weil sie unter Umständen gesenkt werden. Auch die Räder tragen nicht den Wagen. Die lokale Nähe dient nur zur Bezeichnung der Konnexion zwischen den verschiedenen Schöpfungsgebieten, soll die Schöpfung als ein einheitliches Ganzes darstellen.“

B. 24. Nicht minder, als die Verhüllung nach unten, ist die Bewegung nach oben (daher כנפיהם) als eine laute, gewaltige ausgemalt (vgl. B. 14). „Bisher beschrieb der Prophet nur Gesehenes, jetzt auch, was er hörte“ (J. H. Michaelis). Das Belebende des „Geistes“ gewinnt hier den Ausdruck der „Stimme“, Kap. 10, 5. Ob sie damit „Verlangen tragen, ihre Mission zu erfüllen, daß die Zeit dieser Erfüllung also herannahet“ (Hengstenb.)? Calvin vermittelt durch das Befehlende dieser Stimme die den Lebenden entsprechende Bewegung der Räder. Die Vergleichung ist eine dreifache: 1) „wie Stimme vieler Wasser“ Kap. 43, 2. (Off. Joh. 14, 2; 19, 6.) Jes. 17, 12. 13. 2) „wie Stimme des Allmächtigen“, was den Donner, wie auch jede andre derartige Manifestation Gottes bedeuten kann (Off. 14, 2; 19, 6; Ps. 29, 3 ff.). 3) „Stimme des Getrübes (החבב) vom Laut, der mit zusammengebrachten, geschlossenen Lippen erzeugt wird, „brummen“; dumpfes, verworrenes Geräusch, Jer. 11, 16) wie Stimme eines Heerlagers.“ (Willkürlich und sonderbar J. D. Michaelis: „wie das Rauschen eines Wasserfalls, wie ein Donner des Höchsten, ihre Worte, wie die Stimme eines ganzen Heers“, wobei er bemerkt: „recht so eine Vorstellung, als wenn beim Homer Mars schreit [nur im Hebräischen kein Gott, sondern blos ein Vorspann des Donnerwagens Gottes], und so schreit, als wenn 10000 Mann auf einmal schrien; ich sehe sonst Ezechiel nicht für den schönen Schriftsteller an, aber das Bild hier muß doch jeder schön finden, noch dazu mit dem Unterschied zwischen Gott, dessen es etwas unwürdig ist, und Zugthier vor seinem Donnerwagen.“) Die „Stimme“ (das dunkelknappende הִי), welche auf diese Weise Hesekiel hört, begleitet auch die Bewegung der Chajoth, mit welcher auch jene Verbindung der Flügel B. 9 geschah; denn wenn sie ruhen

(B. 21), ließen sie ihre Flügel sinken (Piel).

B. 25. Diese Bemerkung über das Ruhen der Chajoth läßt etwas vermuthen, was das Ruhen derselben bestimmt; denn für ihre Bewegung könnte der bisher wiederholt genannte „Geist“ genügen. Auch die „Stimme ihrer Flügel“, zumal wo sie geschildert wurde „wie Stimme des Allmächtigen“, mahnt höher zu lauschen, wie ja die „Ausdehnung“ (B. 22. 23) schon oberwärts die Blicke richten muß. „Und es ward eine Stimme ff. (J. D. Mich.: „Ueber dem Fußboden, der über ihren Köpfen war, donnerte es.“) Damit wird das Vermuthete gegeben, das nach dem Vorhergehenden zu Erwartende erfüllt. Es wird nicht damit angegeben, von woher der laute Ton kam, der bei der Bewegung der Flügel gehört wurde, wie Keil will. Es ist auch „Stimme“, was geschieht, aber daß „es geschah“ (וַיִּהְיֶה), schildert ein plötzlich Eintretendes, so daß die Vision bis zuletzt einen höchst bewegten Vorgang (vgl. Einl. z. B. 4—28) uns vorführt. — „In ihrem Stehen (jetzt so viel wie: indem sie standen, inne hielten mit ihrer Bewegung, auf die Stimme hin) senkten sie ihre Flügel“ (natürlich die im Stehen oder Aufstehen von der Erde B. 19 ff. erhobenen), was wörtlich aus B. 24 wiederholt wird, aber nicht „um diesen Gegenstand abzurunden“ (Keil), sondern um es nunmehr zugleich uns nach seiner Ursache zu deuten. („Es ergeht eine Stimme über dem Gewölbe, welche dem Ungeheim der Werkzeuge der göttlichen Rache vorläufig noch Einhalt thut.“ Hengstenb.) Wenn auch im Folgenden noch dahin Zielendes uns begeben sollte, darf auch hier schon an das Gericht überhaupt zur Ruhe befehlende Gnade wohl erinnert werden. — Das sinken Laufen der oberen Flügel korrespondirt dem sich Bedecken mit den unteren Flügeln; wie letzteres überhaupt den ehrfürchtvollen Abstand und zwar der sich bewegenden Kreatur malt, so ersteres insbesondere ihr unterthänigstes Schweigen, ihre tiefe Ruhe in Ehrfurcht vor dem allein Lebendigen Gott, sobald seine Stimme laut wird, Ps. 76, 9; 46, 7. 11. (Umbr.: „Ist das nicht kurz Hindeutung auf den Tod der Kreatur? Es ist die Stimme dessen, der lebendig macht und tödtet.“)

B. 26. רממל, stärkster Ausdruck für: oberhalb her; es soll „das Höchste in der Erscheinung“ (Hengstenb.) zum Ausdruck kommen. — פֶּרֶר von פֶּרַר glatt, glänzend machen, der Leuchtende. „Es läßt sich nicht entscheiden, ob die Alter damit einen himmelblauen oder dunkelblauen oder violetten Stein bezeichneten“ (Bähr). Hengstenb.: „wegen der Himmelsfarbe 2 Mos. 24, 10; wo die Weiße oder der helle Glanz des Sapphir in Verbindung steht mit der Reinheit des Himmels; bezeichnet die unendliche Erhabenheit der Herrschaft Gottes über die Erde mit ihrer Ohnmacht, Sünde, Ungerechtigkeit.“ Hitzig: „Der Sapphir der Alten unser Lapis lazuli; wie 2 Mos. 24, 10 ein undurchsichtiger Stein, wegen der lichten Bläue des Himmels ein

blauer.“ (3. D. Mich.: „Der Thron hatte also die Farbe des reinen Himmels, der über den Wolken ist; unter ihm alles trübe oder Feuer und Blitz, er selbst heiter und reines Himmelblau.“) Der Sapphir oder edle Korund ist vollkommen durchsichtig, von starker Glasglanz; jedenfalls des Lichtes Glanzes wegen ist er zum Vergleich genommen. Die schöne blaue Farbe geht bloß nebenbei. Bemerkenswerther ist aber, wie Hesekiel, wo es dem Höchsten gilt, wie schon B. 22. 24, so namentlich hier das nur Ähnliche, lediglich Bildliche seiner Darstellung aus der Erinnerung wiederholt, aufs Stärkste betont: כ, דמור 3mal, und wieder noch כ. Wie bei den Chajoth das zunächst Hervortretende לחנה אדם דמור, Männer- Bild B. 5 war, so heißt es hier דמור כמראה אדם „Bild wie Aussehen eines Menschen.“ (Dan. 7. 13.) Vgl. zu B. 5. Das Menschliche ist so bis zum Ende, wie das Feuerige andererseits durchweg, charakteristisch für die Vision. (Vgl. Einl. z. B. 4—28.)

B. 27: יראה wie B. 15 u. B. 4; parallel zu אשמע B. 24. — ככר השביל vgl. zu B. 4. — So wird auch auf die Feuervolke zurückgegangen, nämlich durch das, was den Höhepunkt ihres Eindrucks ausmachte. Der „Chaschmal-Blid“ vermittelt aber weiter den Uebergang vom Menschlichen des Thronenden zur andern Seite seiner Erscheinung, um zuletzt dann doch in einer dem ersten menschlichen Eindruck entsprechenden Weise den Abschluß auf dem Gipfel-punkte des Ganzen zu vollziehen. Das Mittelglied zwischen „wie Aussehen eines Menschen“ und „wie Feuers Aussehen“ u. f. w. ist nämlich der Lichtglanz des Chaschmal, wie zu B. 4 hervorgehoben wurde; ebenfalls Glanz wird, wie wir sehen werden, die abschließende Vermittlung übernehmen. ביתר ככר לה אדם natürlichsten zu ככר-אש gehörig = „wie Aussehen Feuers, eines Hauses ihm ringsum“, d. h. eines Feuers, welches sich zu einem Hause ringsumschließend gestaltet; Hitzig: „das ein Gehäuse hat rings“, Hengstenb.: „Haus ihm ringsum, welches rings umschlossen, um die Wucht seines Brennens zu bezeichnen.“ Es soll damit wohl auch ein abgeschlossenes Feuer gemalt sein. לה auf דמור B. 26 zu beziehen, liegt zu weit ab und gibt keinen Sinn, ebensowenig empfiehlt sich לה ביתר durch: „innerhalb desselben“ zu übersetzen, wofür ja לה ביתר gesagt wird. Es ist an die Feuervolke B. 4 zurückzudenken. (Ewald bildet aus בית etwas Häußchen, Helle, ביתר [?]) Damit ist im allgemeinen Lichtglanz und Feuersgestalt ausgesagt, also zweierlei. — Folgt die Applikation auf den Thronenden, so oberwärts wie unterwärts. 7 explicativ. Die „Häuser“ kommen in Betracht, weil er sitzt. Da nun „vom Aussehen“ derselben „nach unten zu“ schauend, der Prophet sagt: „habe ich gesehen wie Aussehen Feuers“, so muß selbstredend, und Kap. 8, 2 setzt es außer Zweifel, für „nach oben zu“ der Lichtglanz überbleiben, der deshalb nicht ausdrücklich beigesagt wird, weil er nach der Ausscheidung und Applikation des Feuers sich von selber

verstand, weil ferner „wie Chaschmal-Blid“ das erste gewesen war, was vor Erwähnung des „wie Feuers Aussehen“ gesagt worden, und weil des „Glanzes“ in ausreißendster Weise B. 28 gedacht wird. 5 geht ja ausdrücklich auf den Thronenden, vgl. dagegen zu B. 4, woher die Worte entnommen sind. Der „Glanz“ muß darnach oberwärts, um den Oberkörper angenommen werden. Dagegen 3. D. Mich.: „Wie glühend Metall innen, und um mit Feuer umgeben, so der Oberleib; der Unterleib wie Feuer, das um sich herum einen Widerschein machte, und der Widerschein sahe wie ein Regenbogen aus.“

B. 28. Der „Bogen“ ist der „in der Wolke“, daher, wie auch näher noch bezeichnet wird, der Regenbogen, dessen Bedeutung seit 1 Mos. 9, 13 ff. feststeht. Man könnte fast den Naturgehalt der ganzen Vision als Gewitter, das sich im Regenbogen auflöst, aussprechen; wobei an das Bedeutungsvolle dieser Naturerscheinung durchweg in der Heiligen Schrift gedacht werden könnte. So einfach ist im Grunde das Ganze bei all seiner Komplikation im Einzelnen. Die Erwähnung der „Wolke“ steht aber wohl zugleich nach B. 4 zurück, wie die mehrfachen Rückbeziehungen auf den Anfang der Vision ihren sich abrundenden Schluß kennzeichnen. Die Feuervolke wandelt sich durch den Sonnenglanz um den Thronenden in Trägerin des Friedens- und Bundesbogens, des Gnadenzeichens nach und aus dem Gericht. Hiermit bricht Evangelium und Christus hindurch, wie grammatisch-historisch auch die Exegese den Buchstaben auslegen mag (Offb. 4, 3; 10 1). „Von Norden her erscheint dem Hesekiel das Gesicht, aber im Regenbogen entschwindet es ihm, denn Gericht und Untergang zuerst, aber Gnade und ewige Errettung darnach soll er wissen“ (Kiesoth). Diese Harmonie der Vision, wie sie im ganzen und einzelnen erhellt, und durch das übrige Buch Hesekiels nur bestätigt wird, vermischte man, wenn der Regenbogen nichts als „Königswolke“ bezeichnen, oder als das „schönste Bild“, also der Schönheit seiner Farben wegen, worauf es doch nach Hitzig wiederum nicht ankommt, in Betracht kommen soll. 3. D. Mich. läßt den Widerschein wie ein Regenbogen von den Schmelzhütten des edlen Metalls hergenommen sein; wenn Silbererz geschmolzen werde, zeige sich im Augenblick der Scheidung von den verglasten Schlacken, Weiß oder dgl. über dem reinen glühenden Silber etwas Regenbogenähnliches (der Silberblid, vgl. Umbr. zu B. 4). Aber auch Häv. geht an der Hauptsache vorüber, indem er die menschliche Gestalt, die doch im Glanze überhaupt und diesem Glanze gerade ihre Lichtoffenbarung findet, zu einer göttlichen Herablassung für den Propheten lediglich beschränkt. — 11 engen Keil, Klieb, Hengstenb., Hitzig u. a. wegen Kap. 10, 4. 19 auf die Erscheinung des Thronenden ein, inklusive der Lichtfülle, aber „Thron und Cherubim ausgeschlossen.“ Vgl. Einl. z. B. 4—28, wo bereits hervorgehoben ist, daß die Anwendung, welche von unsrer Vision Kap. 10 ge-

macht wird, nicht auf das Verständniß des viel allgemeiner gehaltenen Kap. 1 influiren darf. Nur das läßt sich sagen: Die Herrlichkeitserscheinung B. 26 ff. deutet zugleich das deus ipse an, das über all seine Herrlichkeit in der Kreatur und seine bevorstehende Verherrlichung auf Erden (S. 35 ff.) noch hinausreicht überschwenglich. Daher auch דברו כבודו „Eigentlich denkt sich der Prophet die δόξα τοῦ κυρίου an sich so erhaben, daß sie nicht beschrie- ben werden kann; es ist ein Abglanz, der nur an das wahre Wesen erinnert“ (S. 5 v.). כבוד (s. über die Bedeutung S. 35) sprachlich von כָּבַד (כָּבֵד), „zu- sammenziehend“, „niederziehend“, „schwer“ sein. Dieser Grundbegriff ist an sich ein sinnlicher, und auch wo er, auf menschliche Verhältnisse übertragen, ein geistiger, zum Abstraktum wird, wie gravis, gravitas, pondus, βαρὺς, vgl. 2 Kor. 4, 17 βαρὺς δόξης, geistiges Gewicht, Wichtigkeit, Bedeutung oder die Ehre bezeichnet, beruht er auf realer Macht, wie Selbstmacht (Reichthum) oder hohe Stellung u. s. w., ohne daß כבוד darum = Reichthum oder Königthum wäre; es bleibt vielmehr das Gewicht, das jemand auf Grund solcher Macht einulegen im Stande ist. Wenn sich in Folge dessen ein Nimbus um den Mächtigen bildet, weiß die Macht ebenfogern sich selber schmückt, als durch Anerkennung und Dienst der anderen geschmückt zu werden pflegt, so liegt es nahe, daß für die Aeußerung des Gewichts des Mächtigen und zur Darstellung, zur Veranschaulichung derselben für die Erscheinung, die Vorstellung von Glanz, Pracht, Größe, Würde, Ansehen, Ruhm eintreten kann, ohne daß כבוד dies selber im Grunde bedeutete. So wird es נאִרָה־עֹנֶה von Gottes Machtäußerung, von seiner Erscheinung und Gegenwart (der „Scheelach“ nach jüdischem terminus) gesagt, wobei der Gedanke an die Hauptstätte seiner Offenbarkeit, nämlich den lichten Himmel, mitwirkt; der כבוד יי' ist aber dem Grundbegriff des Wortes nach: die Lebensmacht Gottes in für den Menschen unschaubarem Lichte, wenn nicht im Widerschein des Abglanzes, welcher die Geschöpfe, vornehmlich den Menschen, überhaupt aber die gesammte Schöpfung Gottes schmückt; Gottes Herrschaft in Herrlichkeit, wie sie ihm allein eignet. — ויֵאָרָא vgl. zu B. 1. Abschluß der Vision. Zugleich wird uns der Eindruck, den sie bei dem Propheten hervorbrachte, geschildert, ihr nächster, erster Erfolg. Hengstenb.: „er fällt nieder vor der Majestät des zürnenden Gottes.“ S. 5 v.: „angewacht es Jehovah an Zeichen seiner Gnade und Liebe nicht fehlen ließ, konnte er doch den Anblick seiner Herrlichkeit nicht ertragen.“ Hitzig: „er ist besinnungslos hingestürzt.“ Keil: „vor der furchtbaren Offenbarung der Herrlichkeit Jehovah's im Gefühle seiner Ohnmacht und Sündhaftigkeit zu Boden gefallen.“ (Lut. 5, 8.) [Erstens: wegen der außerordentlichen Vision aus Verwunderung darüber. Zweitens: aus Furcht und Untertänigkeit. Denn so die Seraphim ihr Angesicht vor Gott verhüllen, wie sollte nicht der sterbliche Mensch zur

Erde fallen, wenn er die Herrlichkeit Gottes sieht? Drittens: aus Anbetung Gottes“ (a lapide).] Es ist ein überwältigender Eindruck, also die Gewalt Gottes (vgl. dagegen Jes. 6, 5) in dem כבוד יי' angezeigt, ganz dem Grundbegriff entsprechenden. Kap. 3, 23; 43, 3; Dan. 8, 17. 18; 10, 7 ff. Vgl. bes. Matth. 17, 6. (Aposig. 9, 7. 8.) Off. 1 17. — וישמעו nunmehr anderes, als B. 24, aber die „Stimme“ war die B. 25. Uebergang damit zum Folgenden. „Er sagt aber: eines Reden den und nicht Gottes, weil er auf seinem Angesicht liegend den Nebenben nicht sehen und erkennen konnte. Aposig. 9, 4 ff.“ (a lapide). Wie übrigens aus dem Zusammenhang erhellt, ist das Niederfallen und Hören gleich allem Vorhergegangenen innerhalb der Vision zu denken.

Theologische Grundgedanken.

1. So schafft Gott seinem Knechte Jeremia eine Hilfe, wo dieser weit über 30 Jahre ohne Aufhören gerufen mit geringem Erfolge. Es war aber keine geringe Erleichterung, daß Jeremia zu Jerusalem den Heiligen Geist ihm zustimmen und beipflichten hörte aus dem Exil. So bestätigte sich die Wahrheit durch zweier Zeugen Mund (nach Calvin). „Thue also jeder, was seines Amtes ist, Gott wird schon andere erwecken, wenn es nöthig ist, welche uns helfen. So abjungirte Er dem Joseph, welcher Christum vom Kreuze nahm, den Nikodemus“ (Eudw. Lavater).

2. „Wie Gesehiet hier mit 30 Jahren an einem Flusse den Himmel geöffnet sieht, so Jesus nach Matth. 3, 16 vgl. mit Luk. 3, 21“ (Hengstenb.). „Zum Vorbilde Christi, welcher mit 30 Jahren zur Taufe kam. Joseph hatte seinen hungernden Brüdern in dem Alter Brod gereicht; die Priester traten so alt ihr Amt an; Johannes, der Täufer hub mit 30 Jahren die Predigt der Buße an“ (Hieronymus). Vgl. jedoch Einl. §. 3 und die ereg. Erl. zu B. 1.

3. Hierin zeigt sich (B. 1) die unschätzbare Güte Gottes, daß er den Propheten gleichsam aus der Hölle sich erweckte; denn Babel war wie der tiefste Abgrund, und von daher mußte die Stimme der Vergeltung wie der Gnade Gottes ertönen. So bricht das Licht aus der schwärzesten Finsterniß hervor, zugleich den Tadel zur Schmach, welche die Stimme so vieler Propheten verschmähet hatten (nach Calvin). „Gott nennt das Land Kanaan sein Land; in demselben hatte er Haus und Volk, welchem er dasselbe zum Erbe gegeben. Als er nun angefangen, das Volk von da auszuführen, verließ er es dennoch nicht, sondern ging gleichsam mit ihm ins Exil, und gab ihnen auch mitten unter den Heiden in einem unreinen Lande Propheten, welche die größten Dinge geschaut haben, wie Daniel und Gesehiet, was den nach der letzten Zerstörung des Tempels über die ganze Erde zerstreuten Tadel nicht mehr geschehen ist. Denn die Weissagung wich von ihnen. Aber Christi Jünger predigten das Evangelium, welches sie denn verachtet haben, und vergast den Geist Gottes aus der Synagoge hinauswiesen. Wo Gott ist, da ist Vision, d. h. Offenba-

rung durch sein Wort; da wohnt er, wo sein Wort geliebt und geglaubt wird; da ist das Heiligthum (Kap. 11, 16), welches die bevorstehende Zeit anzuzeigen sollte, da Er in der Wüste einherziehen würde (Ps. 68, 5), d. i. sein Reich haben unter den Heiden in der ganzen Welt“ (Coccejus).

4. Wenigleich tausend Himmel sich öffnen würden, welch Scharfblick würde bis zur Herrlichkeit Gottes gelangen? Wie klein erscheint uns die Sonne, die doch soviel größer als die Erde ist! Nun gar die übrigen Gestirne! So muß Gott, wenn er die Himmel öffnet, zugleich seinen Anechten neue Augen geben. Die Augen des Stephanus sind daher ohne Zweifel mit ungewohnter Kraft erleuchtet worden, so daß er über menschliches Vermögen durchzuschauen vermochte; und so auch bei der Taufe Christi ist der Täufer Johannes über die Wolken erhoben gewesen“ (Calvin).

5. Er sagt B. 3: daß Gottes Wort zu ihm geschehen sei; also ist Gott allein zu hören, und die Propheten nicht anders, als weil sie Gottes Wort uns vernehmen lassen. Jeglicher Doktor der Kirche muß zuvor Schüler, jeder Lehrer zuvor Hörer gewesen sein. Gott muß in seinem Rechte verbleiben als der alleinige Führer und Lehrer. Die Propheten, wo sie von uns Gehör verlangen, verlangen es nur für Gottes Wort (nach Calvin). „Der Prophet ist von dem späteren Schriftgelehrten und Rabbinenschüler wesentlich zu unterscheiden. Bei ihm heißt es nicht: es steht geschrieben oder: der und der Meister spricht, sondern: so hat Jehovah gesprochen oder: das Wort Jehovah's erging an mich u. dergl. Nicht eines menschlichen Meisters, sondern Jehovah's מַלְאָכִים (Jes. 50, 4) sind die wahren Propheten“ (Dehler).

6. Diese Folge: Gesichte Gottes erst (B. 1) und dann Jehovah's Wort (B. 3) hat ihre Bedeutung für die biblische Prophetie. Vgl. Hes. 13, 2 ff., wo die falschen Propheten weisagen, ohne daß sie gesehen haben. Der Prophet ist ja Aussprecher eines Geschautes, wie Dehler richtig die innere Anschauung für die psychische Form der Prophetie erklärt; daher auch die Bezeichnung „Seher“ (חֹזֵה) dichterisch, feierlicher als das mehr gewöhnliche רֹאֶה und, daß Jesaja 2, 1 das „Wort“, „schant“, vgl. Am. 1, 1; Hab. 1, 1; 2, 1.

7. B. 1—3 soll „eine genaue Beschreibung des Zustandes der prophetischen Begeisterung oder Ekstase“ enthalten (Häv.) nach dreifacher Wirkung mit einfacher Ursache. Die vier Stücke: „die Himmel wurden geöffnet“, „ich sah Gesichte Gottes“, „Jehovah's Wort geschah zu Hesekiel“, „es ward über ihn daselbst Jehovah's Hand“ können zunächst die beiden ersten den plastischen Theil Kap. 1, so die beiden letzteren den phonetischen Theil der Vision, nämlich das Kap. 2 und 3 Folgende anzeigen. Auf den Zustand Hesekiels sodann gesehen, läßt sich an ihnen eine Steigerung, wenn in ihnen eine Stufenfolge zugeben. Die Subjektivität des Menschen ist sogar nach ihrer Derlichkeit anerkannt, vielmehr nach ihrer geistigen, sittlichen, geistlichen Individualität

und ihrer zeit- und lebensgeschichtlichen Bestimmtheit. Was jedoch überwiegt, ist das Objektive, Göttliche. Das Selbst des Propheten reflektirt weder in die Außenwelt umher, noch auf sich selbst; es ist, indem seine gewöhnliche Thätigkeit ruht, gewissermaßen sich selber wie der ganzen Welt entrückt, damit aber außergewöhnlich rezeptiv gesammelt für eine höhere Ordnung der Dinge, für Gott und göttlichen Einfluß. Das ist das Wesentliche der *Ekstasis* (Apostg. 10, 10; 11, 5; 22, 17), ein im Geiste sein, der Erde entrückt und in den Himmel entzückt sein. Den Gegensatz bildet das *ylvesðau* *ev* *ðavq* Apostg. 12, 11, das *ev* *vo* *elvai* 1 Kor. 14, 14; vgl. Tholud, Die Propheten und ihre Weissagungen S. 53 ff. Hengstenberg, Christologie 2. Ausg. III. 2. S. 158 ff. Dehler, Herzog's Encycl. XVII. S. 627 ff. Lange, Philosoph. Dogmatik S. 447.

8. Mit richtigem Gefühl, man möchte sagen, mit christlichem Verständniß ist der Abschnitt Hes. 1 die Haphtorah des ersten jüdischen Pfingsttages, wozu noch B. 12 des 3. Kapitels gelesen wird. (Vgl. J. F. Schröder, Sagen und Gebräuche des talm. rabb. Judenth. S. 224. 214 ff.)

9. Die Feuerwolke war charakteristisch. 2 Mos. 13, 21. 22. introdugirt sich für die ganze Fülhrung gen Kanaan Jehovah seinem Volke mittels einer Wolke, in welcher Nachts Feuer. Diese Wolke bildete im rothen Meer die Scheidewand zwischen Israel und Egypten, zum Gericht und Verderben über letzteres (2 Mos. 14). Dieselbe signifierte über der Stiftshütte (2 Mos. 40, 34 ff.) die göttliche Gegenwart (אֲנִי־בְּרִכְתּוֹ 4 Mos. 9, 15); in ihr erscheint die Herrlichkeit des Herrn, und zwar in sehr bedeutamen ernstten Momenten des Zuges durch die Wüste (vgl. 2 Mos. 16, 10; 4 Mos. 14, 10; 16, 19; 17, 7 u. a. St.). Das Feuer dieser Wolke hatte schon Mose zu seiner Sendung an Israel aus jenem Dornbusch gelenkt 2 Mos. 3; es war erst recht dem Volk vom Sinai her bekannt 2 Mos. 19. So konnte es kaum etwas dem frommen Volksbewußtsein Verwunderbares geben. Aber es war die Wolke nicht, die noch erfüllt hatte das Haus des Ewigen zur Zeit Salomo's 1 Kön. 8, und auch das Feuer 2 Chr. 7 war es nicht; d. h. es mußte anderes bedeuten, wenn eine Feuerwolke von Norden kam, und daß sie im Lande Babel erschien. Das Feuer ist daran auch ganz offenbar; das Hüllende, zugleich gegenüber dem Sonnenbrand in der Wüste, ist davon. (Vgl. dagegen Hes. 4, 5 ff.; 60, 1.)

10. Hengstenberg macht auf den Gegensatz Hesekiels gegen „den schlechten Realismus“ aufmerksam, „welcher von dem Unterschiede zwischen dem Gedanken und seiner Einkleidung nichts wissen will“, „Aussehen“, „Ähnlichkeit“, „Aussehen der Ähnlichkeit“ u. dgl. seien Hesekiel eigenthümlich: „um jenen schlechten Realismus abzuwehren, der zwar die Interessen des Glaubens gegen einen „falschen Spiritualismus“ zu vertreten als obgleich, jedoch in Wahrheit nichts anderes ist, als Schwäche in der Schriftauslegung.“

11. Nächst dem Metall in seiner feurigen, leuchtenden, glänzenden Gestalt (V. 4. 7. 27) sind es die Edelsteine, von denen die Phantasie Hesekiels für die Darstellung des Geschautes ihre Vergleiche entnimmt V. 16. 22. 26. Die natürliche Anschauung ergibt in den Edelsteinen wie in den Metallen die Pendants zu den Gestirnen des nächtlichen Himmels; sie sind dasselbe auf dem dunklen Grund der Erde, die irdischen Lichtsammler, der Erde Augen (vgl. *אֲדָמָה* d. i. Glanz). Dem ganzen Alterthum war diese Anschauung, vornehmlich dem Orient, in Bild und Symbol geläufig für das Himmlische, Göttliche; Licht ist gang und gebe Signatur der Gottheit (Bähr, *Symbol.* I. 277 ff.). Außerdem aber, daß „die ausschließlich ideale Bedeutung“, welche dem Hebraismus eigen ist, auch bei Hesekiel herrscht, kommt seine Subjektivität (Kap. 7) als des Priesters noch besonders in Betracht. Vgl. die priesterliche Amtsstracht und namentlich das Ephod und Epha, aus welchen letztern Edelsteinen sich zwei hier wiederfinden.

12. „Der Mensch in seiner Idealität der Lebenspunkt, welcher alle übrigen Gestalten bedingt. Die höchsten animalischen Lebensformen: das Leidenbe und verblutende Lebensgebild, das Opferrhies, der Farre; das herrschende, königlich frei erscheinende Lebensgebild, der Löwe; das die Erde überfliegende, feiernde, schauende Lebensgebild, der Adler. Ueber diesen drei Höhepunkten der animalischen Welt der Mensch das geistige Lebensgebild, welches alle jene Vorstufen in einer höheren Einheit reproduziert; ist aber immer das eine mit dem andern, wenn er seiner Bestimmung entspricht: das tragische Opferrhies, der freitenden fliegende Löwe, der beschauliche, im Licht sich wiegende Adler, alles das in einem Geiste, und in dieser Einheit eben ist er der Mensch. Jedes Thiergebild bei Hesekiel ein ethisches Symbol. Alles Lebendige gehört dem Geiste, verfällt ihm und wird ihm geopfert: dies bezeichnet der Farre. Alles Lebendige genießt, kämpft und überwindet, weil es den Geist darstellt: das drückt der Löwe aus. Alles Lebendige wiegt sich träumerisch und trunken im Sonnenlichte des Geistes: das stellt der Adler dar. Alles Lebendige aber gipfelt sich im Menschen: die Begeisterung des Leidens, die Begeisterung der That und die Begeisterung des Schauens; der Mensch ist das Bild Gottes nach seiner Bestimmung. Christus ist aber der vollendete, der verkürte Mensch, der Gottmensch. Wie der Mensch nun in der Welt seine Fülle ausbreitet, so der Gottmensch im Evangelium, dem Elemente der Verklärung der Welt; und wie der Reichtum des Menschen sich verzweigt in der Welt, so der Christi in den Evangelien. Es war ein ahnungsreicher Gedanke, wenn Trendelenburg die Eigenthümlichkeit der 4 Evangelien auf die 4 Thiergestalten des Hesekiel bezog“ (Lange).

13. Wenn nach der im Einleitenden zu Kap. 1, 4—28 gegebenen Darstellung die Herrlichkeitsvision Hesekiels, mit ihrer Universalität der partikularen historischen Applikation in Kap. 10 vorangehend, das mensch-irdische Schöpfungslieben symbolisirt, —

nach seiner Eigenthümlichkeit sowohl, als nach seinem allgemeinen Weltgebiet, — in gleicher Fülle der Kraft wie Einheit und Allseitigkeit der Bewegung (V. 19 ff.), — als ein nicht nur himmlisch ursprüngliches d. h. von vornherein göttlich gestiftetes (V. 4), sondern auch himmlisch allerwege abhängiges (V. 22 ff.) und in Weise der himmlischen Geister, also engelartig allezeit dienstbereites, — zum Zweck von Gericht, aber auch von Erbarmen, —: so liegt darin alle Möglichkeit eines Uebertritts aus dem bloß Natürlichen der Schöpfung in das Weltgeschichtliche der vorbereitenden Herrlichkeitsoffenbarung Gottes unter Israel sowohl, als ihrer Erfüllung und Vollendung in Christo innerhalb der Menschheit. Auf dem Grunde dieser Wahrheit lassen sich die verschiedenen Deutungen der Vision Kap. 1 harmonisiren.

14. „Das Gesammte ist“ nach Kol. 1, 16 „durch ihn und zu ihm geschaffen“, nämlich „der da ist Bild Gottes des unsichtbaren, Erstgeborenen vor aller Schöpfung“ V. 15. Nun kulminirt die Vision Hesekiels in einem „Bild wie Aussehen eines Menschen“ auf einem Throne V. 26, und dieser Throner ist kein anderer, als Jehovah: so muß das „Bild wie Aussehen eines Menschen“ das „Bild Gottes des unsichtbaren“ sein nach Kol. 1. Wie das Schöpfungslieben ursprünggemäß auf seinem Gipfel im Menschen erscheint, den Gott in seinem Bilde geschaffen hat, nach seiner Heiligkeit, daher „Menschen-Bild“ an den vier Lebenden ist V. 5: so vielmehr zielgemäß, was seine Lebensbestimmung und sein Entwicklungsziel anbetrißt, gipfelt alles, was auf irgend einer Lebensstufe bis zur höchsten der unsichtbaren Welt hinauf existirt, in dem Menschensohne, welcher das Bild Gottes wesentlich ist, daß wer ihn sieht, Gott sieht; daher „Bild wie Aussehen eines Menschen“ auf dem Throne. Die Kulmination der Vision Hesekiels ist also die Kulmination der ganzen Schöpfung im Menschensohne, welcher ist der Sohn Gottes; womit innerhalb der Schöpfung ausgesprochen liegt, was eben auch für die Wiederbringung vom Fall und von der Fehlentwicklung in der Menschheit, für die Erlösung, zum Ausdruck kommen wird, so daß die Gnade in der Natur urbildlich schon vorliegt. Dies der großartige alles umfassende Universalismus von Kap. 1. Die Heiligung wie Israels, so der Menschheit zu Gott ist die christliche Vorlesung, d. h. die in Christo sich vollzieht; ist die Verherrlichung Christi durch den Heiligen Geist (Joh. 16, 14), d. h. die Offenbarung der Macht und Würde, der Bedeutung (כבוד V. 28), welche Christus hat als Wiederglanz der Herrlichkeit des Vaters, in Macht und Pracht zugleich seines Sieges über Sünde und Tod.

15. Die Herrlichkeit Gottes, als die prächtige Allmächtigkeit göttlichen Lebens, muß sich ja „in Abwehr und Verneinung des Todes, der Vergänglichkeit und des Verderbens“ erweisen, wofür Nitzsch auf „die Glorifikation Christi und der Christen in der Auferstehung (Joh. 17, 22; Röm. 6, 4; 8, 11. 30; 1 Petr. 4, 14)“ verweist. Auch die Weisheit Gottes, selbst die Güte, die Gnade Gottes, kommen

nach dieser Seite (der Hoheitsmacht und Herrschaft) in Betracht.

16. Nach der Interpretation Joh. 12, 41 von Jes. 6 darf auch in Bezug auf Hes. 1 gesagt werden, daß „der Name Jesu das offenbar gewordene Geheimniß des Namens Jehovah“ (Deltzsch) sei. Die göttliche Herrlichkeit 1) symbolisirt sich im Alten Bunde, und zwar theils in äußerlich sichtbaren Erscheinungen, z. B. der Führerwolke, den Zeichen auf Sinai, theils in dergleichen gottesdienstlichen Ornamenten, wie den Kerubim über der Bundeslade im Allerheiligsten der Hütte und des Tempels; 2) personifizirt sie sich vollmächtig in den mannigfaltigen Angelophanien, aus denen sich der Engel des Herrn, des Angesichts, des Bundes, bedeutsam abhebt; 3) wie ähnlich in der alttestamentlichen Vorstellung von der Weisheit, beginnt im visionären Schauen besonders der Propheten eine bereits auf die Menschwerdung des Wortes (λόγος), in welchem das Prinzipielle der Weisheit und das Geistlebendige des Offenbarungsausdrucks sich einheitlich zusammenfaßt, verheißungsvoll zielende Hypostatisirung der Herrlichkeit Gottes. (Vgl. Lange z. Joh. 1. „In Christo ist die Schechina in voller Verwirklichung erschienen.“ „Der auf dem Wege der Menschwerdung begriffene Logos ist eins mit der *doxa* des Vaters.“ Das heißt genauer nach Hebr. 1, 3: er strahlt die göttliche *doxa* zurück, oder mehr noch: er ist ihr Ab- und Ausglanz, wie das Sonnenlicht zur Sonne sich verhält. Er leuchtet auf, indem der Vater seine *doxa* entfaltet, die (Bleek, Deltzsch) nicht die Erscheinung eines Gott umhüllenden Lichtglanzes, sondern die dem Licht vergleichene Gottesnatur selber ist.)

17. Wir haben zu B. 28 das Ueberwältigende in der Wirkung der Vision auf Hesekiel hervorgehoben, auch (7.) das Vormaltende des göttlichen Faktors im Zustande unseres Propheten betont. Wir werden zur Ergänzung des Sagten Kap. 2 Gelegenheit haben. Aber schon hier ist, wie Hengstenb. (Gesch. Bil. S. 141) ausgeführt hat, der Unterschied zwischen einem Propheten, wie Hesekiel, und einem Bileam, Saul und dgl. geltend zu machen. „Die Eingestung nahm einen so gewaltigen, Seele und Leib zu Boden werfenden Charakter nur da an, wo sie einen unreifen Zustand vorfand.“ Je mehr angenommen werden kann, daß „das gewöhnliche Bewußtsein vom Geiste durchdrungen ist“, desto mehr „kommt der Geist bei seinen außerordentlichen Manifestationen in sein eigenes.“ Wir würden andernfalls das Niederfallen Hesekiels zu Anfang des Kapitels zu erwarten haben (vgl. 4 Mos 24, 4). Am Schluß der Vision, selber visionärer Art, erklärt es sich nicht aus der den Schauer erst zum Schauen qualifizierenden göttlichen Geistesmacht, sondern aus dem Geschaute selber in seiner Be deutung, seinem Gewicht namentlich gegenüber der menschlichen Sündhaftigkeit. Es ist ein verkörpertes Kyrie eleison.

Homiletische Andeutungen.

B. 1: Das bedeutsame „Und“ in der Heiligen Schrift: 1) die Kette der Propheten und Gottes-

männer, 2) der Zusammenschluß der Zeiten und Ereignisse, 3) der Nexus der göttlichen Führungen Israels und der Menschheit. — „Fromme Leute leben nicht wie die Gottlosen in den Tag hinein, sondern bemerken Tage, Monate und Jahre genau, in welchen ihnen besondere Gnade von Gott ist erzeigt worden“ (J. G. Starke). — „Gott sorgt für seine Auserwählten, ob sie schon verlassen zu sein scheinen“ (D.). — „Auch bei Feinden finden die Frommen ein Asyl: Joseph bei den Egyptern, David bei den Philistern, Heseiel bei den Chaldäern. Wer nur Gott zum Freunde hat, bleibt unter den Bösen am Leben, im feurigen Ofen bei heiler Haut und ganz sicher unter solchen Feinden es sei“ (J. G. Starke). — „Mitten in ff. wie das Salz des Landes Matth. 5, 13.“ — „Da Hesekiel mitten darunter ist, könnte man sagen, daß in den allgemeinen Strafgerichten auch die Frommen mitgenommen werden und die gleichen Leiden zu erdulden haben, als ob kein Unterschied zwischen den einen und andern sei (Mal. 3, 18); aber Gott bewahrt sie inmitten der Flammen; wo die Gottlosen untergehen, bleiben die Frommen erhalten; wo es jenen übel, ergeht es diesen wohl; und wenn ja der Leib angefaßt würde, so doch nicht die Seele, welche in das Blindlein der Lebendigen eingebunden ist“ (Std.). — Für den Umgang mit Gott sind einsame abgelegene Orte die passendsten; hier der Fluß, dort die Wüste (Hos. 2, 14. 16), anderswo die Kammer Matth. 6, 6 (nach Std.). — „So werden uns die Himmel geöffnet in der Taufe, sei auf deiner Hut, daß sie dir nicht um deiner Sünden willen verschlossen werden! Der Fromme, wenn er stirbt, wird die Himmel geöffnet, die Gottlosen werden die Hölle offen finden“ (Std.). — „Gesichte Gottes“: denn auch Satan hat Gesichte, wodurch er die Ungläubigen bezaubert“ (E. Favater). — „Göttliche Gesichte sollen wir darum doch nicht von Gott erwarten und fordern, da wir Mosen und die Propheten haben Luk. 16. Es ist wohl Gott nicht unmöglich, uns die Zukunft zu enthüllen und seinen Willen durch Gesichte zu offenbaren, aber unterm Neuen Bunde hat er dergleichen nicht verheißt“ (Std.). — „Es ist nichts Neues, daß Gott seine Anechte durch Worte und auch durch Gesichte ausgerichtet hat, z. B. Jakob, Josua, Mose, Elisa, die Propheten; im Neuen Testament die Apostel Matth. 17; Petrus Apg. 10; Paulus. Warum es heut zu Tage nicht mehr geschieht? Weil Christus erschienen ist, bedarf es der Erscheinungen nicht mehr, und die Erscheinungen, so den Propheten geschehen, sind ja auch für uns geschehen“ (E. Fav.). — „Der Herr ließ sich zu ihm herab, und sein Geist ward zu Gottes Anschauen entzündet. Beides traf zusammen“ (Schmiede). — „Welche Gott zum Lehr- und Predigamt beruft, die rüstet er auch mit nothwendigen Gaben aus. Luk. 21, 15“ (D.).

B. 2: „Die Lüge hat ein schlechtes Gedächtniß, dagegen die Wahrheit sich treu bleibt“ (Std.). — Sojahins Sündenregister steht kurz verzeichnet 2 Kön. 24, 9. Uebrigens wurde er nicht sowohl genannt, als daß er sich selber gefangen gab B. 12. Es war eben noch der Anfang des Endes. — B. 3: „Heseiel bringt nicht seine Träume oder Einbildungen vor, sondern nach 2 Petr. 1, 21 Gottes Offenbarung“ (E. Fav.). — Den Dienern Gottes ist das Wort Gottes anvertraut für die sie hören sollen. Wie könnten sie sonst solchen Anspruch

erheben, in allen Lagen des Lebens gehört zu werden! Wesh den ungetreuen Hanshaltern! Wesh den ungehorsamen Hörern! — Welches Veto wider allen Hochmuth, Eigensinn und Eigenwillen sollten die Diener des Wortes an eben dem Worte haben, dessen Diener sie doch nur sind und nicht Herren! (Ps. 115, 1). — „Der Sohn Buzi's d. h. Verachtung ist Ezechiël d. h. Gottes Stärke; wen nämlich die Welt verachtet, den gerade stärkt Gott“ (a Lapide). — „Demuth ziert jedermann, aber erst recht den Lehrer, Joh. 1, 27“ (St.). — Eines Dieners Gottes Geleit unter die Menschen, es sieht in den 2 Stücken: 1) Gottes Wort, 2) Gottes Hand. — Die Güte Gottes an der Führung seiner Knechte nachgewiesen: 1) Er ersetzt ihnen reichlich, was sie einlegen mußten (dem Hesekiel sein Priesterthum von Geburt durch das Prophetenthum aus dem Geist); 2) Seine Kraft ist in ihrem Elend mächtig (Hesekiels Heimat in Gott bei der Verbannung vom Vaterlande, seine göttliche Freiheit in der menschlichen Gefangenschaft); 3) Er erfüllt ihre Einsamkeit mit seiner herrlichen Erkenntniß; 4) der Himmel ist ihnen über der Erde geöfnet, daß sie Gott schauen statt der Menschen.

B. 4 ff. Die Herrlichkeit des Herrn 1) vorhanden in der Natur, 2) verkündigt im Worte, 3) erfahren im Glauben. — B. 4: Nebusadnezar und Zebobah schließen einander nicht aus, jener ist nur der Diener und dieser der Herr. Der König von Babel muß aufrichten, wozu er gesandt vom Könige Himmels und der Erde (5 Mos. 32, 30). — So kann Gott auch von Norden kommen, während das Licht wider alle Finsterniß, Heil und Gnade statt Gericht und Verderben, anderswo aufsteht. Mal. 3, 20 (4, 2). — „Mit dem Worte Sturm! gleich tritt der Prophet in scharfen Gegensatz gegen die falschen Propheten, welche mit einem Munde heitere Stille (Mtth. 8, 26) verkünden“ (Hengstenb.). — Der Strich durch falsche Hoffnungen. — Der Sturm, der aufräumt unter den Einbildungen des Fleisches, sind Gottes Gerichte, so über Einzelne, wie über ganze Völker. — „Die Gottlosen sind wie der Sturm, aber Gottes Sturm überstürmt sie“ (St d.). — „Aus dem Norden, nicht nach dem Norden. Das Gericht muß am Hause Gottes anfangen“ (H.). — „Sind sie in ihren Sitten den Egyptern gleich geworden, so dürfen sie sich nicht wundern, wenn sie auch ägyptisches Schicksal trifft. Sie haben es ja nicht anders gewollt“ (H.). — Beschneidung und Ceremonien hindern Gott nicht, rechtschaffen (5 Mos. 32, 4) zu sein (nach H.). — „Die Wolke der Sünden zieht die Wolke der Strafen herbei“ (St d.). — „Siehe, der Richter steht vor der Thür!“ (Jas. 5, 9). — „Feuer verzehrte Sodom, Feuer die Zelte mit den Rebellen in Israel, ewiges Feuer ist den Gottlosen gewiß“ (St d.). — „Daraus fließt von selbst die Ermahnung zur Buße, damit nach dem Gewölk die Sonne erscheine“ (H.). — „Der Gegensatz der falschen Propheten und der wahren ist nicht der von Heil und Gericht, sondern der von Heil ohne Strafe und ohne Buße und von Heil, welches nach dem Gericht dem bußfertigen Volke zu Theil wird, von bloßem Evangelium, Friede, Friede rufen, da kein Friede ist, und Gesetz und Evangelium, jedes zu seiner Zeit. Ein Prophet, der nur Strafe verkündigte, würde nicht minder ein falscher sein, wie der, welcher nichts als Friede in Aussicht stellt. Gesetz und Evangelium, beides in seiner ganzen Fülle, das

ist noch bis auf den heutigen Tag das Kennzeichen der wahrhaftigen Diener Gottes“ (H.). — Post tenebras lux. (St d.). — Quae putatur poena, medicina est (Hieronymus). — „Wie aus den biden Wolken feurige Strahlen schossen, so läßt Gott mitten in seinen Strafgerichten einen Strahl seiner Barmherzigkeit sehen (St.). — „Der Glanz winkt nur aus weiter Ferne. Aber 2 Mos. 34, 6 muß uns vor Augen stehen, wenn das durch die Sünde hervorgerufene Leiden die heilsame Frucht der Gerechtigkeit bringen soll“ (H.).

B. 5 ff. „Der zum Gericht Erscheinende ist der Allmächtige, dem alles Lebendige dient; (wie auch alles zu seinen Zwecken belebt werden kann, die Räuber!) wer ist, der aus seiner Hand entreißt?“ (nach H.). — Die 4 Lebenden 4 Lebensbilder rechter Werkzeuge Gottes: 1) aus dem Feuer d. i. dem Eifer um Gott muß all ihr Thun wie Reben kommen; 2) sie haben a. gegen die ganze Welt Front zu machen; b. nichtsdestoweniger dürfen sie getroßt über alle Welt fliegen, durch Gebet und Betrachtung; 3) dabei a. stehen sie fest, gewiß und beständig, während alles wankt und schwankt um sie her, b. und ihr Wandel leuchtet in der Finsterniß dieser Welt würdig, lauter, göttlich. — Die Vierzahl bei Hesekiel in ihrer Bedeutung für die Mission und den Missionsberuf der Gemeinde Gottes. — Die Vierzahl mag uns auch die 4 Tugenden der Knechte Gottes ins Gedächtniß rufen: Erkenntniß Gottes, Liebe zu Gott, Eifer im Werk und Beständigkeit; und 4 Dinge sind auch immerdar zu bedenken: was zu thun, was zu glauben, was zu meiden, was zu hoffen ist“ (St d.). — B. 5: „Prediger haben Menschen-Bild, indem sie Christo nachahmen in Arbeit, Gnade, Leid und Herrlichkeit. Sie prägen auf diese Weise den Gekreuzigten in die Herzen der Zuhörer 1 Kor. 1, 23; 2“ (Gregorius). — Wen Gott schickt, den macht er auch geschickt. — B. 6: „Nach solcher Gleichheit wünscht sich auch eine gläubige Seele Flügel in seinem Dienst und vier, ja wohl tausend Zungen, ihn damit zu loben“ (Berl. B.). — B. 7: „Wie Pfeiler sollen rechtschaffene Diener Gottes und wahre Gläubige in dem Hause Gottes gerade und aufrichtig stehen und nicht nach der Menschen Willen sich beugen lassen, noch durch eigene Begierden sich verderben, daß sie krumme Flügel bekommen“ (Berl. B.). — Auch die Flügel an uns soll die Welt befehen dürfen und den Vater im Himmel preisen Mtth. 5, 16. — „Wir sind in der Welt, aber wir sollen nicht von der Welt sein“ Joh. 17, 16. — „Es wird das Feuer des göttlichen Geistes bezeichnet oder die Liebe im Wandel, wie sie leuchtet oder offenbar wird den Gewissen“ (Cocc.). — B. 8: „Hände und Flügel sind zusammen, wie unsern frommen Gedanken auch die Ausführung nicht fehlen darf“ (nach Scrivener). — „Die von den Flügeln bedeckten Hände sollen dich Demuth lehren; wie Hieronymus spricht: verbirg deine Hände, wo dir Gott geholfen hat, und sprich: es hat's der Herr gethan, sein Name sei gelobet! nicht aber dein Fleiß, deine Weisheit, deine Arbeit, dein Sorgen und dgl.“ (St d.). — „Wohin und wozu dich Gott ruft, habe jedoch nicht bloß die Hände bereit, sondern auch das Herz, das spreche: deinen Willen, o Gott, thue ich gern! und auch den Mund zum Lobe und auch das Ohr, zu hören und zu gehorchen“ (St d.). — Es ist immer eine Hand da, die auch Ketten abstreifen und Kerker öffnen kann (vgl. Apöf. 12). —

„Die Hand unterm Flügel, siehe die verborgene Handlungsweise des Hohen“ (L. a. b.). — „Die Kraft des Werks unterm Flügel der Betrachtung, Martha unter der Maria“ (Gregor.). — B. 9: „Bereinte Kraft ist stärker. Vereinte Flügel im Gebet, ausgebreitet zu unermüdeter Arbeit, dürfen wir in allen Dingen einen guten Erfolg hoffen“ (Std.). — „Durch Eintracht wachsen auch die kleinen Dinge, während die größten selbst dahinsinken durch Zwietracht. Wo ein Herz und eine Seele, da ist Gott selber und sein Segen, Ps. 133, 3; Apostlg. 4, 32“ (Std.). — Das Werk ist gemeinsam, sei es auch die Arbeit; sonst reißt der eine nieder, was der andere aufbaut. — Gerade aus, auch eine herrliche Sache bei Dienern Gottes: 1) wer sich wendet, ist nicht geschickt zum Reiche Gottes (Ant. 9, 62), da hinten ist, was uns aufhalten oder doch unnütz hindern, wo nicht sogar abweisen machen kann; 2) wozu uns Gott sendet und berufen hat, das liegt alles und immer vor uns, und der Weg ist schmal. Dahin trachte der Abstersung, der Demuth, die Stiereskraft, der Menschengestalt mit all seinem Vermögen! Phil. 3, 14. — B. 10: Auch Matth. 24, 28 fehlen die Adler nicht. — B. 11: „Die Flügel bilden den Glauben ab, der uns zu Christo erhebt, und mit demselben decken wir auch alle eigene Würdigkeit, Weisheit, Kraft, Gerechtigkeit, denn der im Glauben Gerechte ist es als ein Ungerechter und Verdamnter“ (Cocc.). — „Also sendete der Heiland auch je 2 Jünger, in Einmuth und Demuth das Evangelium zu verkünden“ (B. B.). — Für die Brüder im Amt: 1) Bei berechtigter d. h. geheiligter, dem Herrn geweihter Eigenthümlichkeit der Person wie der Gabe, 2) doch Brüberlichkeit, Verbundenheit zur Einheit, und 3) Demuth, Bescheidenheit, Keuschheit.

B. 12 ff. „Das Geschaffene an sich kann und darf nicht Gegenstand der Liebe, des Vertrauens und der Furcht sein“ (H.). — Wie der Geist die Gott dienen treibt, so beherrscht sie der Eifer für die Ehre Gottes, und die Aeußerung ist lauter Leben und Bewegung. — B. 13: Vom Basilus heißt es, daß seine Rede Donner, sein Leben Blitz gewesen sei. — B. 14: „Die fromme Seele hat niemals Ruhe, immer hat sie womit zu kämpfen. Es streben die Gläubigen heftig nach dem Himmlischen und lehren zu Gott zurück, indem sie ihm alle Ehre ihrer Werke zuschreiben“ (Gregor.). — „Die Kirche ist in steter Bewegung in der Welt. Sie hat keinen festen Ort, wie Israel in Kanaan; und wo sie ist, will sie vorschreiten. Wird ihr widerstanden, um so gewaltiger bricht sie durch den Widerstand. Wohin sie kommt, unterwirft sie sich die Menschen, und wird sie vertreiben, kehrt sie mit Gewalt zurück“ (Cocc.).

Lebende und Räder! Ein Blick in das göttliche Regiment auf Erden. 1) Da ist Alles Leben, auch das an sich Leblose wird Leben, während dem Menschen alles zum Tode wirkt und zu Tod wird. 2) Da äußert sich lauter Bewegung im Werk, nach allen Seiten der Welt und zu Gottes Ziel wie Zweck, während die Welt vergeht mit ihrer Lust, wie mit ihren Werken im Gericht. — Die Kirche und die christliche Vereinsthätigkeit. Es muß aber derselbe Geist des Lebens in beiden sein.

B. 15 ff. „Mit dem Raabe wird das Wort Gottes verglichen werden können 1) wegen seines Rundlaufes durch die Welt, 2) wegen seiner Einheit in aller Welt Gegenden, 3) wegen des Geistes, der mit dem Worte wirkt, 4) wegen der herrlichen Vollkom-

menheiten des Worts“ (Std.). — „Es bringt durch Meer und Erde mit schnellem Geistesflug“ singt Zinzendorf, „Daß alles helle werde durch seinen Feuerzug.“ — B. 16: „Im Evangelium findest du den Glanz der ewigen Wahrheit, das Licht der himmlischen Lehren in mannigfachen Farbenpiel“ (Std.). — „Es ist aber e in Wort, ein Evangelium im Alten wie im Neuen Testament: so im Paradiese, so auf Davids Thron, so bei den Propheten und den Aposteln und in dem Werk und Worte Christi selber, Apostelg. 15, 11“ (Std.). — Wie Rad in Rad, so Neues im Alten Testament. (Novum in V. latet, Vetus in N. patet, Augustinus.)

B. 18: Starck vergleicht die Höhe des Wortes Gottes Röm. 11, 33, sowie die Furchtbarkeit seines Erstes gegen die Gottlosen; sodann gewahre man darin: das Auge der göttlichen Vorlesung, das Evangelium, welches ganz Auge und Licht sei u. s. w. — „Das sind die Augen, welche über die Kirche wachen“ (a. l. p. d. e.). — Dagegen bildet die Welt sich ihr Glück blind ab, freilich auch ihre Liebe, selbst ihre Gerechtigkeit. — „Du aber siehe zu, was du thust, der du gern vor Gott verborgen sein willst, denn er hat gar viele Augen in seinen unsichtbaren Werkzeugen, die du nicht siehst, aber sie sehen dich wohl“ (B. B.). — B. 19: „Es ist kein Wagen, der mit seinen Rädern nur auf der Erde hinrollt, auch keine Thiere, die nur auf der Erde kriechen; ihr Trieb geht in die Höhe, dahin sie uns den Weg weisen“ (B. B.). — „Geht, gleichet auf dem Pfade, wo Demuth Großes schafft, Des Sehers Flammenrade und seiner Feuerkraft!“ (Zinzendorf.). — B. 20, 21: „Fromme Lehrer und Prediger werden vom Geiste Gottes regiert und getrieben; o glückselige Gemeinden, die solche Lehrer haben! Apostlg. 18, 5 (Std.). — „Die göttliche Vorlesung begleitet auch die göttlichen Menschen allerwegen, und geht ihnen auch dem Fuße nach in allen ihren Unternehmungen; sie bewegt und regiert sie, und verläßt sie keinen Augenblick. Deswegen bewegen sie sich auch nicht anders, als durch die Bewegung des Heiligen Geistes, auf welche sie aufmerksam sind. Sie sind in allen Dingen nach dem Willen Gottes geordnet und eingerichtet“ (B. B.). — B. 21: „Daß auch der Lauf des Evangeliums bisweilen eine Zeitlang gehemmt wird, geschieht aus Gottes Verhängniß“ (Std.).

B. 22: „Der Himmel, oder die Himmel im Gegensatz zur singularischen armen Erde, durchweg im Alten Testament der herrlichste Beweis von Gottes Größe, Ps. 19; der Gott des Himmels häufig zur Bezeichnung seiner Allmacht: der Gott der Heerschaaren, der Himmelsmächte“ (H.). — „Der Himmel ist allwege über uns, damit wir was haben ist suchen, da wir noch nicht den vollen Besitz haben“ (Std.). — „Der furchtbare Kristall erinnere uns, daß nichts Unreines ins neue Jerusalem eingeht“ (Std.). — Der Thron der Gnade ist geründet in der Gerechtigkeit Christi Ps. 89, 15; 97, 2, wovon dieses kristallinische Fundament ein Bild sein mag“ (B. B.). — B. 23: „Der Glaube verbindet die streitende Kirche der triumphirenden und dem Throne Gottes“ (Cocc.). — „Also muß der ganze Leib mit Flügeln bedeckt werden, dieweil alles unter einem verdunkelten äußerlichen Ansehen verborgen liegen soll“ (B. B.). — „Der natürliche Mensch, voller Eigenliebe und Selbstgefälligkeit, hat weder Flügel zum Fliegen, noch sich zu bedecken, und ist ebendaher bei all seinem vermeinten Reichthum

elend und arm, nackt und bloß" (B. B.). — B. 24: „Wie die Stimme der Flügel, ist der Humor, den Gottes Wort anrichtet. So war es zur Zeit der Apostel" (Stk.). — „Wodurch einige das Gebet und die Brünstigkeit des Geistes in der streitenden Kirche verstehen, welche Bewegungen aber auch in der Welt ein Geräusch und Lärmen erwecken" (B. B.). — B. 25: „Die Stimme im Himmel ist die Stimme und Herrschaft des Königs, Christi, wodurch er die Völker im Gehorsam hält, daß sie seine Gemeinde nicht zur Unzeit beunruhigen dürfen, Hohel. 8, 4" (Cocc.). — B. 26: „Er saß auf dem Throne, denn der Herr und Richter aller ist ruhigen Muthes, wird nicht, wie die Menschen, von Leidenschaft beunruhigt. Ueber allem Der alles bewegt, unbewegt selber" (B. B.). — B. 27: „Wie 2 Thess. 1, 8. 9 Christus im Feuer gegen die Verächter des Evangeliums, so ist das Feuer hier gegen die Verächter des Gesetzes gerichtet" (H.). — B. 28: „Wie ernst auch Gottes Gerichte sind, dennoch vergißt er seines Bundes nicht." — „Nach dem Sturm scheint die Sonne, auf den Regen folgt der Regenbogen, nach dem Krenz die Ruhe, auf die Thränen die Freude. So ist der Wechsel in dieser Welt, eine beständige Glückseligkeit wird in der zukünftigen sein" (Stk.). — Ohne Gericht keine Gnade. — „Dies war zugleich eine Abschattung der

herrlichen Erscheinung Christi im Fleisch mit seinem Reich, 1 Tim. 3, 16" (B. B.). — Der herrliche Thronwagen Jehovah's: 1) seine Beschaffenheit: Wolke, Lebende, Kläder, Thron; 2) seine Bedeutung: im Reich der Natur, fürs Reich der Gnade; 3) sein Ziel: Gericht und Errettung. — „Wie herrlich ist das Vaterland der Kinder Gottes! Weniges haben die Propheten davon im Gesicht gesehen; wir aber sollen es alles haben von Angesicht zu Angesicht" (nach Richter). — Gerade als Israels Herrlichkeit unter Babel vergehen sollte, da offenbart Jehovah seine Herrlichkeit in Babel. — Der Strich durch Israel war noch kein Strich durch Gottes Reichsplan, sondern nur ein a linea. — „Ich hab' von ferne, Herr, Deinen Thron erblickt u. s. w." (Hermes). — „Lernen wir, wenn wir geeignete Hörer des göttlichen Wortes sein wollen, daß wir nichts unsern Kräften zutrauen, sondern uns demüthig Gott unterwerfen, von seinem Munde abhängen, und auf ihn blicken" (L. Lab.). — „Im Sünder ist kein Vermögen, vor Gott stehen zu können und vor desselbigen Licht und Herrlichkeit, wenn er nicht durch den Geist Gottes es vermag" (Cocc.). — Auch die Herrlichkeit Jesu Christi, welche dem Paulus erschien, wie liebevoll die Frage war: was verfolgst du mich? warf ihn zu Boden. Ja, die Gnade bewirkt es erst recht!

2. Der göttliche Auftrag an den Propheten. (Kap. 2, 1—3, 11.)

1 **Kap. 2.** Und Er sagte zu mir: Menschensohn, stehe auf deinen Füßen, und Ich will mit dir 2 reden. *Und es kam in mich Geist, wie Er zu mir rebete, und stellte mich auf meine Füße, und 3 ich hörte den zu mir Redenden. *Und Er sagte zu mir: Menschensohn, Ich sende dich zu den Söhnen Israels, zu Heiden, den Empörern, welche sich empörten an Mir. Sie und ihre 4 Väter sind abtrünnig geworden an Mir bis auf eben diesen Tag. *Und die Söhne! Harte von Angesicht und Feste von Herzen (sind sie), Ich sende dich zu ihnen (B. 3), und du sagst 5 zu ihnen: So sagt der Herr Jehovah! *Und sie, ob sie hören oder ob sie's lassen, denn ein 6 Haus von Widerspenstigkeit sind sie, wissen dann, daß ein Prophet in ihrer Mitte war. *Und du Menschensohn, nicht magst du dich fürchten vor ihnen und vor ihren Worten! nicht magst du dich fürchten! denn (obschon) Stacheln und Dornen sind mit dir, und du bist bei Skorpionen wohnend; vor ihren Worten nicht magst du dich fürchten! und vor ihrem Angesicht nicht 7 magst du erschrecken! denn ein Haus von Widerspenstigkeit sind sie. *Und redest Meine Worte 8 zu ihnen, ob sie hören oder ob sie's lassen! denn Widerspenstigkeit sind sie. *Und du Menschensohn! höre, was Ich zu dir rede! nicht darfst du Widerspenstigkeit sein, wie das Haus 9 von Widerspenstigkeit! Oeffne deinen Mund und is, was Ich an dich gebe. *Und ich sahe, 10 und siehe, eine Hand zu mir gesendet [gestreckt], und siehe, in ihr eine Buchrolle. *Und Er breitete sie aus vor mir, und dieselbe (war) geschrieben vorn und hinten, und auf ihr (waren) geschriebene Klagelieder und Geseufz und Ach!

1 **Kap. 3.** Und Er sagte zu mir: Menschensohn, das, was du finden wirst, is! is diese 2 Rolle und geh, rede zum Hause Israels. *Und ich öffnete meinen Mund, und Er ließ mich 3 essen diese Rolle. *Und Er sagte zu mir: Menschensohn, deinen Bauch sollst du speisen und deine Eingeweide sollst du füllen mit dieser Rolle, welche Ich an dich gebe. Und ich aß, und 4 sie ward in meinem Munde wie Honig an Süße. *Und Er sagte zu mir: Menschensohn,

Kap. II, 2: Sept.: ... ἐπ' ἐμοῦ πνεῦμα κ. ἀνέλαβεν με κ. ἐξηγείρεν με κ. ἐστήσεν με —

3: ... τ. οἶκον τ. Ἰσρ. τοὺς παραπεφαινοντάς με, οἵτινες —

5: ... ἡ πωπῆθωσιν, διότι —

6: ... μὴδ' ἐκστής ἀπο προσώπου αὐτῶν, διότι παροίστησονται κ. ἐπιστήσονται ἐπὶ σε κυκλῶ —

7: A. L.: בִּית־מֶרֶץ (Sept., Syrus, Arabs, Chald.: ܒܝܬܡܪܥ).

10: ... γεγραμμένα ἦν τὰ ὀπίσθεν κ. τὰ ἐμπροσθεν —

Kap. III, 1: ... ἀνθρώπου, καταφαγε τ. κεφαλὴν αὐτοῦ τοῦ Ἰσρ. (A. L.: בִּנְיָ Vulg., Syr., Arabs.)

2: K. διηνοιξεν.

3: ... τὸ στόμα σου φαγεται κ. ἡ κοιλία αὐτοῦ τῆς δεδομένης εἰς σε μετὰ γλῆκας.

geh, komm zum Hause Israels, und du redest in Meinen Worten zu ihnen. *Denn nicht zu 5 einem Volk undeutlich von Lippe und schwer von Zunge wirst du gesandt, — zum Hause Israels! *Nicht zu vielen Völkern, undeutlich von Lippe und schwer von Zunge, welcher Worte 6 du nicht hören kannst (nicht verstehst), — obwohl nicht zu ihnen *Ich* dich gesandt habe, sie würden auf dich hören, *dennoch das Haus Israels, sie werden nicht auf dich hören 7 wollen, denn sie sind nicht gewillt, auf *Mich* zu hören, denn alles Haus Israels, Feste von Stirn und Harte von Herzen sind sie. *Siehe, *Ich* habe dein Angesicht gegeben fest neben 8 ihrem Angesicht und deine Stirn fest neben ihrer Stirn. *Wie Demant, fester als Stein, habe 9 *Ich* deine Stirn gegeben, nicht sollst du sie fürchten, und nicht sollst du vor ihrem Angesicht erschrecken, denn Haus Widerspenstigkeit sind sie. *Und *Er* sagte zu mir: Menschensohn, alle 10 Meine Worte, welche *Ich* zu dir reden werde, nimm in dein Herz und höre in deinen Ohren! *Und geh, komm zu der Verbanntenschaft, zu den Söhnen deines Volks, und du redest zu ihnen 11 und sagst zu ihnen: So sagt der Herr Jehovah! ob sie hören oder ob sie's lassen.

Gregetische Erläuterungen.

Nach dem S. 28 ff. besprochenen Charakter der Vision Kap. 1 muß nun die Einführung Hesekiels in seinen Wirkungskreis geschehen, die Vision sich als Sendung (zunächst wörtlich) realisieren. Bevor aber das Wort der Sendung zum Ausdruck kommt, es heißt vorerst nur B. 1 וַיִּרְאֵה אֶת־יְהוָה, wird der Prophet so zu sagen physisch, b. h. geist-leiblich in den status quo versetzt.

B. 1—2: Die göttliche Erhebung Hesekiels zum göttlichen Auftrag.

B. 1: „Und *Er* sprach“. Die „Stimme eines Redenden“, Kap. 1, 28 vgl. B. 25, muß die des Throners sein (B. 26). — בֶּן־אָדָם, Mensch von Menschen! Damit wird Hesekiel sofort in Gegensatz gestellt zu Dem, der zu ihm spricht, denn von Diesem hieß es Kap. 1, 26: „Bild, wie Aussehen eines Menschen.“ Jehovah erschien nur wie ein Mensch, Hesekiel ist „Menschensohn“. (Cocc. freilich = mi' frater! W. 22, 23; Hebr. 11, 12.) Daß diese Anrede ihn von den Engeln unterscheiden solle, abgesehen von dieser Auffassung der Chajoth Kap. 1, sagt also noch zu wenig. Dagegen würde es den Unterschied zum Widerspruch mit der doch folgenden Erhebung des Propheten steigern, wenn eine Demüthigung desselben damit gegeben werden sollte (Raschi), — auf daß er nach solchen Gesichten sich, als nur ein Mensch, nicht überhebe (2 Kor. 12, 7). Es soll wohl von vornherein, noch mehr aber für die ihn zu hören haben, als gerade für Hesekiel selber, gesagt sein, und darum wird es zur stereotypen (Hävern.: mehr als 80 mal) Anrede an den Propheten, — daß er aus sich solche Offenbarungen nicht zu geben im Stande wäre (vgl. Einl. S. 7). Aber dieser Mensch von Menschen heißt: den Gott stärkt (vgl. Einl.

S. 1). Seine Legitimation für die Gemeinde liegt sowohl im einen, als im andern, nämlich in beidem zusammen (1 Kor. 15, 10). Der „Menschensohn“ soll sagen zu Israel: „So sagt der Herr Jehovah!“ — Für die beabsichtigte göttliche Erhebung Hesekiels kommt zunächst sein Niedergefallen sein in Betracht: „stehe auf deinen Füßen!“ Dies Menschliche, das zum Ausdruck gekommen, konstatirt die Anrede Jehovah's; doch ohne absichtliche Demüthigung (s. B. wie die Juden sagen, weil er aus Jerusalem, gleich Adam aus Eden, vertrieben!), eher mit erbarmender Herablassung (ob *gihlan d'gontlar* — Polanus), ein göttliches eoco homo. Weiter sodann entspricht es der Stereotypierung dieser Anrede an Hesekiel, auch einer Erhebung desselben, was seine prophetische Sendung anbetrifft, wenn dabei erinnert wird, daß die Vision Kap. 1, bei aller direkten und speziellen Bezogenheit auf das damalige Israel, einen allgemein menschlichen Charakter und die ganze Welt angehenden Horizont hatte: Menschen-Bild wog vor an den Chajoth, Bild wie Aussehen eines Menschen schilderte den Throner, die Vierzahl beherrschte numerisch das Ganze! Unter diesem Unterschied zu Kap. 9. 10 geschieht die Sendung Hesekiels, der als „Menschensohn“ zugleich als Prophet nicht blos Israels, sondern der Menschheit überhaupt angerebet ist. [Rosenm.: pro simplici *אָדָם* homo! Hävern.: si te Demüthigung, der Zeit des Exils und der kräftigen gewaltsamen Natur Hesekiels entsprechend, zugleich für seine Zuhörer, ganz vom Menschen abzuheben. Sengstienb.: die Anrede räumt ein, was vor Augen liegt im Blick auf wohlfeile Einreden der Menge. Hitzig: Selbstreflektion des Propheten über den Abstand zwischen Gott und ihm. Klief.: weil Gott als Mensch zum Menschen mit ihm spreche, wie ein Mann mit seinem Freunde rede. Keil: die Schwäche

Kap. III, 5: Sept.: ... βαθυχειλον κ. ... ον εξαποστειλη προς τ. οικ. —

6: ... ἄλλογλωσσους οὐδὲ στιβαροὺς τῇ γλώσσῃ ὄντας κ. εἰ προς τοιοῦτους οὗτοι ἀνείρχουσιν σου.

7: ... φιλονεικοὶ εἰσιν κ. —

9: κ. ἔσται, διαπαντός κραταίωτερον πέτρας μὴδε πτοηθῆς ἀπο —

10: ... οὐς λήληθα μετα σου —

11: ... ἐὰν ἀρά ἐνδωσω.

und Hinfälligkeit des Menschen im Gegensatz zu Gott, was durch das Vorherrschen der Vision bei Hesekiel um so mehr hervortrete, für's Volk wie für ihn Zeichen der Kraft Gottes im Schwachen, der auch das unter den Heiden elende Israel wieder aufrichten könne. Umbr.: „Der Aus der Gnade aus dem Munde dessen, der durch das Anschauen seiner Herrlichkeit den sich seiner Sünde bewußten Menschen zu Boden geworfen.“] — Hesekiel soll auf seine Füße treten (vgl. Dan. 8, 18; Matth. 17, 7; Aposg. 26, 16; 2 Mos. 33, 21), zunächst (wenn auch innerhalb des prophetischen Erlebnisses) leibliche Erhebung des Propheten, jedoch damit Gott rede mit ihm. אָרָא die Affixpartikel אֲנִי für die Präp. אֶל. (Ew., Lehrb. S. 264; Ges. S. 101.) Vgl. Kap. 3, 22. 24. 27.

B. 2. Der göttlichen Aufforderung mangelt nicht die göttliche Anrufung dazu, bedeutsam für alle Folgezeit (Kap. 3, 24; vgl. Offenb. 1, 17). וְיָרָא, somit durch Wort Gottes vermittelt, ist nicht „die Bestimmung, das Denken“ des Propheten, seine „Lebensgeister“ (Hitzig), vgl. zu Kap. 1, 28, denn „Geist“ kommt ja in ihn, kehrt nicht sowohl zu ihm zurück; (wie hätte er Kap. 1, 28 bestimmungslos reden hören können?) aber auch nicht: der Heilige Geist zur Inspiration, sondern: der auch in den Chajoth und in den Nöbern war, Kap. 1 (Hengstenberg); wie der Zusammenhang daran zunächst denken läßt. Gott gibt ihm Geist, sich auf seine Füße zu stellen, aber auch seine Worte zu vernehmen; um letzteres willen zugleich wird diese göttliche Belebung als ein Kommen von „Geist“ in ihn ausgedrückt; sie ist eine geistleibliche, welche den Uebergang vermittelt aus der Offenbarung im Gesicht (מַרְאֵה) zur Offenbarung durch's Wort. (Hävern.: der Geist Gottes theils als ihn überwältigende, ergreifende Macht, theils als die in ihm selbst siegreiche göttliche Kraft des achten Muths und hoher Berufsfreudigkeit?) Interessante Parallele 1 Kön. 10, 5. — מְרַבֵּר (Kap. 43, 6) = מְרַבֵּר Partiz. Hitzp. 1, 28: מְרַבֵּר Partiz. Piel. Dem Hitzp. entsprechend: der sich beredete, ob aber: mit mir (Hengstenb.)? Rashi: „Die Schechina redete innerhalb ihrer selbst in ihrer Herrlichkeit.“ אֲנִי dann: von mir. אָרָא beim Partiz. = den, welcher (Ewald, Lehrb. S. 569 ff.).

B. 3—3, 11: Der göttliche Auftrag an den Propheten.

B. 3—7: Was ihm bei den Zuhörern entgegensteht, sowie der göttliche Trost dagegen.

B. 3. „Und Er sprach zu mir“ — wiederholt sich stets von neuem, charakteristisch, das Momentane der göttlichen Einsprachen bezeichnend. — Die Sendung wird nach ihrer Adresse geschildert. בְּנֵי וּפְסָלִים Sept. בְּנֵי gelesen haben. Die „Söhne (Kinder) Israels“ im allgemeinen werden zu בְּנֵי heruntergesetzt (welcher Ausdruck nicht für die Stämme und Familien gebraucht ist, auch nicht,

wie Hitzig, Rief.: nur einzelne Volksbestandtheile besagt), — אָרָא בְּנֵי אִשְׂרָאֵל das Zusammenbrachte, wie פְּרוֹס das durch פְּרוֹס Gewohnheit Zusammenhangende, im Unterschied zu לאֹס, — (vgl. Hof. 1, 9) was erregt durch „den Empörern“, sich aus Vergleichung von Ps. 2, 1 beleuchten läßt. Der Artikel hebt sie als solche bestimmt hervor, und: „welche sich empörten gegen Mich“, wiederholt ausdrücklich das von ihnen Gestellte. (Hengstenb.: Sie werden zuerst bezeichnet nach dem, was sie sein sollten, Söhne des Kämpfers und Siegers im Glauben mit Gott und Menschen, dann nach dem, was sie wirklich sind, gleichsam ein Mikrokosmos der ganzen Heidenwelt, deren Kulte und Sitten sich bei ihnen abspiegelten; der Plural geht noch über Jes. 1, 4 hinaus. Polanus bezieht ihn auf Zuba und Israel.) Wie allgemein die Rede, zeigt das Folgende: „sie und ihre Väter“ — (Jer. 3, 25). Der Wiederklang läßt sich noch in der Rede des Stephanns vernehmen Aposelgesch. 7, 51 ff. — אֲנִי pentateuchisch.

B. 4. Da aber „die Söhne“ es sind, an welche den Propheten die göttliche Sendung adressirt, so werden sie herausgestellt, wie mit dem Finger gezeigt, aber keineswegs als „Kinder Gottes“, wie Hävern. will! „Hart“ ist durchweg was Esalmes (Jes. 48, 4); anders ist es mit „fest“ (Hebr. 13, 9), was jedenfalls durch die Umstände geboten sein kann (vgl. Kap. 3, 8. 9). Hier charakterist das „Angesicht“ das „Herz“, dessen Festigkeit als eine böse. Die böse Festigkeit des Herzens erklärt die vorher ausgesagte Treulosigkeit „bis auf eben diesen Tag“. Herz und Angesicht individualisiren „die Empörer“. Die Härte des Angesichts schließt sowohl die Bewegung der Scham, als die Thräne der Reue aus. — „Dich“ (also denen, die וְיָרָא einen, der וְיָרָא, den Herzfesten einen Gottfesten, vgl. Hesekiels Namen Einl. S. 1 (Kap. 3, 8. 9). — „So sagt der Herr Jehovah“. Wozu keineswegs mit J. S. Michaelis hinzubedenken ist: et cetera. Gerade diese kurze Rede ohne weiteres ist von unbeschreiblicher Majestät den Empörern gegenüber; es mag uns dabei das Vergil'sche quos ego einsallem. [Uns lächerliche streift Ewald's Uebersetzung: „So sagt Herr Jahve!“ Sept.: κύριος κύριος. Vulg.: Dominus deus. Philippi: der Herr, der Ewige. Andere jüdische Uebersetzer: Gott der Herr.] Es ist kurzweg 2 Mos. 20, 2. — Weil אָרָא, wonach וְיָרָא punkirt zu werden pflegt, unmittelbar vorhergeht, wird nach אָרָא punkirt וְיָרָא. — B. 5: „Und sie“ hebt die Erwähnten stark hervor. Aus B. 7: und rede Meine Worte zu ihnen, oder vergleichen (Hengstenb.) zu ergänzen, ist nicht nöthig, sogar unpassend, da „so sagt der Herr Jehovah“ vorhergeht (vgl. Kap. 3, 11), bewirkt auch den Sinn des Sages, der seinen Nachsatz nach dem nachdrücklich aufgenommenen חַמָּה וְיָרָא hat: „sie wissen dann“, oder: so wissen sie nun doch ff. Es bleibt nichts desto weniger dem וְיָרָא der Sinn von „war“ (nicht: ist),

wenn auch, da beide Fälle angenommen sind: „hören“ und „lassen“, nämlich: das Hören unterlassen, **וירדו** nicht so viel sein sollte wie: sie werden alsdann erfahren, nämlich an der Erfüllung der Strafbrohungen, was ja nur auf den letztern Fall bezogen werden könnte. Es ist hier noch nicht sowohl von gehorchen und sich belehren oder nicht, wie nachher Kap. 3, 17 ff. die Rede, sondern erst bloss von überhaupt nur Gehör geben oder selbst das weigern; also selbst ob der Prophet Zuhörer findet oder nicht, so ist doch sein „so sagt der Herr Jehovah“ Thatsache; sie wissen durch dieses Zeugnis, das unter ihnen erscholl, wenn sie auch weiter nichts hören mögen, daß ein Prophet unter ihnen gewesen ist. Gott hat damit sich selber genügt (Joh. 15, 22). Das **אם** setzt also das Allenwichtige, das gesetzt werden kann, und begründet die geringste Voraussetzung, hören wie lassen, durch: „denn ein Haus ff.“ und daher auch **יהרהר** mit voller Betonung. — Zu **כריא** vgl. Deuteronomium, Th. Grundg. 1 zu Kap. 13.

B. 6. Was ihm aber auch entgegen stehen mag in Betreff derer, an die der Prophet gesendet wird, in Bezug auf seine Person (daher die subjektive Negation **אל**), — so lautet nunmehr der göttliche Trost, — hat er sich nicht zu fürchten (Jer. 1, 8, 17; Matth. 10, 26, 28), weder vor ihnen selber, noch vor ihren Worten, welche bei Menschen gewöhnlich sich schlimmer ausnehmen, als sie selber, auch häufig schlimmer sind, da der einen andern damit wegreißt; Verleumdung hinterücks befängt, bezieht, die Wirksamkeit des Predigers lahm legt. „Nicht magst (sollst) du dich fürchten!“ nachdrücklich wiederholt, also: überhaupt nicht. — **סרבים**, nur hier, wird theils wörtlich, adjectivisch Geseu.: widerspenstig, theils bildlich, substantivisch Meier: ein sperriges Gestrüpp oder etwas Hartes, Verlegendes: Stacheln, möglich auch etwas Schlagendes: Peitsche, Geißel, Keil: Brennessel, Distel, genommen. **כזון** hier wie **כזון** Kap. 28, 24. Eigentlicher und ungentlicher Ausdruck ist auch sonst verbunden (Ps. 27, 1). — **כר**: Keil: wenn; besser: obwohl. Die Aufforderung begründet es. — **ארתך** durch das Folgende als gesellschaftliches „bei“ sich erklärend (Kap. 3, 15; 5 Mos. 8, 15; 1 Rön. 12, 11, 14). Gradation: Sperrige, Dornen, Skorpionen! **חרר** **ניפחל**: zerbrochen sein, vergehen, verzagen (Kap. 3, 9). — „Angesicht“, weil es hart (B. 4). — „Haus“ (B. 5) hier noch besonders mit Bezug auf sein „wohnen“. — B. 7: Kap. 3, 4—2, 5. Abschließend, aber gesteigert **ברר**, gleichsam leibhaftig. Kap. 44, 6.

B. 8—3, 11: Was Hesekiel in ihm selber könnte entgegenstehen und die göttliche Stärkung dawider.

B. 8. Bis her war's der Auftrag als solcher, nämlich göttlicher, jetzt derselbe nach dem, was er enthalten wird **אמר** **אמר**. Da Hesekiel aus dem Hause ist — wie uns alle Wege nach Rom führen, die wir aus dem Hause sind, — so wird **ברר** (wie bisher immer in Pausa nachdrücklich) auch auf ihn

angelegt. Man hat es adjectivisch oder elliptisch (suppl. **אמר**, B. 7: **אמר**) gefaßt. Vgl. Zona, 2 Mos. 4, 13; Jer. 1, 6. Der göttliche Auftrag wird durch die folgende Forderung symbolisirt, womit jede Widerrede abgeschnitten wird. (Zugleich erklärend für die Redeweise Joh. 6.) Von Begierde, Hunger ist hier nicht die Rede. — B. 9: **אמר** vgl. Kap. 1, 1: also in der Vision. — **בר** weil **ר** comm. gen.; andere fassen das Suffix neutrich, indem **ר** immer Femin. sei. — **מכלל** nach Weise des auf Thierhaut geschriebenen Pentateuchs, Ps. 40, 8; Hebr. 10, 7 (Offb. 10, 2). J. D. Michae-
lis bemerkt hierzu: ein solch um ein gerüldes Holz herumgerolltes Buch sieht einem Rollgebäck nicht unähnlich (1). — B. 10. Diese Rolle breitet Gott vor ihm aus, so daß er was folgt einsehen kann, den Inhalt des göttlichen Auftrags, sich seiner Mission bewußt werden kann. Es war ein sogenanntes Psithograph (Lucian, vit. auct. 9), Plin., ep. 49. Beschrieben vorn und hinten (vgl. Offenb. 5, 1), nicht bloss wie gewöhnlich die Vorderseite allein; innen und außen, deutet auf eine umfangreiche Schrift, die eine Fülle, auch jedermann folgerecht verständlich enthält, worunter wir das Buch unsers Propheten zu verstehen haben, dessen Charakter dem gemäß, was zunächst hervortreten wird, als **קרינה** (Wehklage, Trauer, Klagelied 19, 1), **הנה** (vom dumpfen Tone) und **הרי** (nach Geseu. für **הרי**, Em.: Laut der Wehklage = **הרי**) anzugeben ist (vgl. damit 2 Mos. 31, 18; Sach. 5, 1; Jer. 36, 18; Jes. 6, 3; Dan. 5, 25).

Kap. III. B. 1. Was er vorfindet (Kap. 2, 8, 9), suchen würde er es sich ja nicht. Auf das durchs Essen symbolisirte Aufnehmen ohne Widerrede soll das Reden zum Hause Israels stattfinden: **אמר** **אמר** ohne **ו** dazwischen, ein Begriff. Nur was Gott ihm einbläst, soll er sofort verkündigen: also nichts Eigenes und nicht nach Gutblinden damit warten (2 Tim. 4, 2). Die Objektivität und Souveränität göttlichen Wortes stark hervor-
gehoben. Vgl. 5 Mos. 18, 18; Jer. 1, 9 (Matth. 10, 20). — B. 2. Symbolische Handlung, zugleich visionär (5 Mos. 8, 3; Ps. 119, 130, 131). — B. 3. Höchste Steigerung des Gedankens, so daß der Prophet nicht bloss willig sein soll, aufzunehmen (zu „essen“), sondern das Aufgenommene soll seine Speise, wovon er lebt, und das sein Inneres erfüllende sein, das seine Wirksamkeit nach außen bestimmt. Vgl. Ps. 40, 9; Joh. 4, 31—34 (1 Tim. 4, 6; Luk. 6, 45). Doppelter Affurativ. — **ואכלה** mit Empfase (Geseu., Gramm. S. 126), Neutr.: was die Süße anderrifft, so süß wie Honig. Häufige Vergleichung der Furcht Gottes, seines Wortes und dgl. (vgl. Jer. 15, 16). Das Bittere (Offenb. 10, 9, 10) ist vielleicht vorausgesetzt durch das, was er Kap. 2, 10 auf der Rolle geschrieben gesehen (Röm. 9, 2). So ginge es vorher, und um so gehorsamer erschiene der Prophet, daß er aß. So dürfte Kief. den süßen Nachgeschmack hervorheben und auch darauf deuten, daß Hesekiel nach und bei

allem Elend, das er verkündigen soll, auch Süßes wird im Munde haben, es zu sagen oder auch bloß zu wissen über Israel. Vgl. Eul. §. 5; vgl. jedoch auch B. 14.

B. 4. וְכִי vgl. die Imperative B. 1. 11. Ausdrücklichere Wiederholung des Befehls der Sendung, daher der süße Geschmack, den der Prophet B. 3 empfunden, zunächst seine Freundigkeit symbolisirt, also die göttliche Aufrüstung, die erfahrene Stärkung in Betreff des in ihm selber etwa Widerstrebenden; so daß zu dem Haupthinderniß, nämlich bei Israel Kap. 2, 3—7 zurückgegangen werden kann. — B. 5. Es scheint wie Erleichterung, daß Hesekiel nicht gesandt wird zu עַמִּי, was gewiß von für den Juden fremd Nebenben steht (vgl. Jes. 33, 19), wie auch B. 6 ausdrücklich erklärt wird, im Parallelismus hier mit schwerer Zunge weniger: „tief“ von Klang, als vielmehr nach dem verwandten Begriff von: tief, nämlich: dunkel für's Verständniß bedeuten wird, — ob die gesperrten Lippen der stammelnden Zunge bezeichnend? Der Plural wegen des kollektiven עַמִּי. So schon Calb. — B. 6. אֶת אֱלֹהֵי in der Mitte stehend, bezieht sich auf den positiven sowohl als auf den negativen Theil des Satzes; man kann: sondern suppliren. — Das „Haus Israels“ ist das eigene Volk (B. 11) des Propheten, bei welchem also Lippe und Zunge nicht den Stempel des Fremden für ihn haben. Dieser allgemeinere Gedanke in B. 5 wird — B. 6 in besonderer Weise kolorirt, indem theils die „vielen Wässer“ neben Israel hervorgehoben werden, — Hesekiels Wirkungskreis ist bemessen klein im Verhältniß, theils betont wird: „deren Worte (wenn sie zu dir zu reden hätten) du nicht verstehen würdest“ — also das Hinderniß gegenüber ihrer Lippe und Zunge bei dem Propheten sich befände. Es ist aber in letzterer Hinsicht vielmehr so, daß er zu reden hat („und redest in Meinen Worten ff.“ B. 4. 11) und nicht sowohl zu hören. Es handelt sich um das Verständniß, welches der Prophet finden soll. Dies ist schon ein Gegensatz, der zwischen den Zeilen gedacht liegt. Ein anderer aber, daran knüpfend, sowie ihn die Gegenüberstellung Israels und der Heiden, denen Israel vorher Kap. 2, 3 gleichgestellt wurde, am nächsten legt, wird ausdrücklich ausgesprochen: אֶת-לֵב אֱלֹהִים, wozu nachsichtlich וְיָבִיחַ B. 7 und הִמָּחֵה als in Parenthese aufzufassen ist, so daß der Sinn ist: Hesekiel wird nicht zu solchen gesandt, die er verstehen soll und nicht verstehen kann, sondern zu Israel, das ihn hören soll und nicht auf ihn hören will. Jene, zu denen Gott ihn nicht sendet, würden ihm kein Hinderniß bieten, wenn er auch nicht sie verstehen könnte, sie würden auf ihn hören — שָׁמַע mit לֵב gegensätzlich zu dem zwar nicht verstehen können seinerseits, wie natürlich auch ihrerseits, aber nur die erstere Beziehung kommt in Betracht, um seine Aufgabe, Gottes Worte zu reden, recht zur Geltung zu bringen; es bezeichnet wohl nicht „die Zustimmung“ (Sengstenb.), aber ein Aufmer-

ken, also was Interesse wenigstens, wenn nicht Verlangen voraussetzt, und zu mehr führen könnte, etwa wie Kimchi bemerkt: sie würden nach einem Dolmetsch seiner Worte suchen. Obwohl aber der Prophet nicht zu solchen, vielmehr zu Israel gesandt wird, — אֶת-לֵב יִשְׂרָאֵל aus B. 5 erinnert sich uns — B. 7, so bietet doch „das Haus Israels“ nicht mal das Interesse, welches Heiden zeigen würden, denn es will nicht, nicht mal auf Hesekiel aufmerksam sein, geschweige denn seinen Worten gehorchen werden. Die Erleichterung ist eben nur scheinbar. Vgl. Matth. 23, 37. [Aehnliche und andere Erklärungen: Meist wird אֶת-לֵב als Schwurformel oder versichernd (wahrlich) und der Satz hypothetisch gefaßt (wenn ich dich sendete), vgl. dagegen Hitzig, Keil. Für אֶת-לֵב liest Ew. לֵב אֶת statt לֵב, wie a. p. statt לֵב! Die alten Uebersetzungen lassen לֵב geradezu weg, während die Majoritäten den Vers wegen seines dreifachen לֵב vielmehr anmerken. Hitzig, Keil: אֶת-לֵב = „sondern“, אֱלֹהִים und הִמָּחֵה auf Israel beziehend und יִשְׂמְרֵי = sie können, sollen dich verstehen. Letzteres bedeutet jedoch „auf jemand hören“ nicht. Coec.: wenn ich dich nicht zu ihnen (Israel) gesandt hätte, (jene die Heiden) würden dir gehorchen. Auch fragweise sind die Worte gefaßt worden: ob nicht, wenn ich dich zu ihnen gesandt hätte, jene dir gehorchen würden?] Mit dem angegebenen Sinn stimmt die Geschichte des Syrrers Raeman, des Buches Jona's, des kananäischen Weibes, des heidnischen Hauptmanns Matth. 8. Vgl. auch Matth. 11, 21 ff.; 12, 41. — „Nicht auf dich“, weil „nicht auf Mich“: welche Stärkung Hesekiels! Das mußte seinen Zorn in Leid der Liebe wandeln, Kap. 20, 8; vgl. Matth. 10, 24. 25; Joh. 15, 20. — לֵב-בִּיבֵר im Ganzen betrachtet, so daß die Ausnahmen nicht in Betracht kommen. Die böse Festigkeit des Herzens (vgl. z. Kap. 2, 4) wird hier der „Stirn“ zugesprochen, weil sie auf derselben zu ihrem Ausdruck kommt; daß die Härte vom „Herzen“ hier ausgesagt wird, belegt die Richtigkeit der Kap. 2, 4 gegebenen Erklärung der Festigkeit in Bezug aufs Herz. (Jes. 48, 4; Jer. 3, 3; 2 Mos. 32, 9; Matth. 19, 8.)

B. 8. Die nun ganz ausdrückliche göttliche Stärkung Hesekiels bei der Erschwerung und nicht, wie es schien, Erleichterung seiner Wirksamkeit gibt sich wie Auslegung seines Namens (vgl. z. Kap. 2, 4). Nicht ohne Absicht auch ist in Bezug auf ihn nicht von „hart“, sondern wiederholt von „fest“ die Rede. Göttliche Konfrontation. Vgl. Jer. 1, 18; 15, 20. — B. 9. Durch die Vergleichung noch gehoben. שָׁמַר שָׁמַר festhalten, daher: wahren, bedeutet was Festes, somit Dorn, hier den festesten Edelstein. „Fester als Stein“ vom Demant sprichwörtlich. Bochart unter Vergleichung der σμύρνα, des Smirgel, versteht ein Schleif- und Polirmittel. Vgl. auch P. Cassel „Schemir“. Nach der jüdischen Hagabah und talmudischer Sage: ein wunderbarer Wurm, dessen Blut

beim salomonischen Tempelbau die Steine geräuschlos durchschnitten habe. — **23** die Ermahnung klingt wie Verbot und Verheißung zugleich. Vgl. Kap. 2, 6. 5. — **B. 10:** Abschluß und Rückkehr zu dem Propheten selber im Blick auf das in ihm etwa Widerstrebende (Kap. 2, 8 ff.). Zugleich Deutung der symbolischen Handlung B. 1 ff. — „Alle Worte“, aber die Gott erst zu ihm reden wird. — Das „Herz“ voraus, weil sonst die „Ohren“ wenig nützen (Apostelg. 16, 14). — **B. 11:** (B. 15.) vgl. B. 4. Das „Haus Israels“ dort ist hier die „Gemeinschaft“, als eine Gemeinschaft, Genossenschaft, die dem Propheten von seines Volks wegen näher gelegt wird. „Deines“, nicht: Meines! (2 Mos. 32, 7.) Kap. 33, 2. 12. 17. Wie öfters **וְאֵלֶיךָ** u. **וְאֵלֶיךָ** zusammen, letzterem die zu sprechenden Worte folgend (Kap. 2, 4). Zugleich Klarstellung der Position, daß er zu sagen habe. Vgl. Kap. 2, 5. 7; 3, 27.

Theologische Grundgedanken.

1. „Es liegt ein tiefer Sinn in diesem erweckenden Worte. Zuerst fällt die Kreatur vor der Unendlichkeit des Schöpfers schweigend nieder; das ist die Demuth, Grund und Wurzel alles religiösen Wesens. Aber dumpf soll der nicht liegen bleiben in stummer Anbetung, dem Er hat wenig fehlen lassen, daß er Gott, den er mit Herrlichkeit und Pracht gekrönt (Ps. 8, 6); auf seine Füße soll er treten, daß er das Gotteswort vernehme. Aber freilich selbst kann er sich nicht stellen auf seine Füße; der Geist muß ihn aufheben zum Geiste, soll er die Rede Gottes verstehen. Siehe! das ist die heilige Psychologie der Heiligen Schrift, das ist die Freiheit des höchsten Denkens über Gott durch und aus Gott“ (Umbreit).

2. Der überwältigende göttliche Faktor in den Propheten läßt dieselben doch keineswegs bewußtlos erscheinen. Hesekiel, niederfallend auf die Erde, wird sich gerade mitten in der göttlichen Offenbarung und unter ihrem Eindruck, wie ihr gegenüber, des irdisch Menschlichen seines Selbst recht sehr bewußt. Wenn dieses Selbst des Propheten in dem rein visionären Theile der ihm gewordenen Offenbarung rezeptiv sich verhält, so symbolisirt doch die bildende Phantasie den menschlich verständigen Ausdruck in Gleichnissen aus der irdischen Welt, und die Rückerinnerung vermag uns das Geschaute wiederzugeben. Noch mehr aber, wo mit Kap. 2 das innerlich Empfangene und Empfundene für das innere Gehör durch das Wort als Vorstellung und Gedanke ausgesprochen wird, muß Hesekiel zuvor auf seine Füße treten, im Geiste fähig werden, den göttlichen Auftrag zu vernehmen. Auch ist eine mächtige Hebung des Selbstlebens das unverkennbare Gepräge unsers Abschnitts, vgl. Kap. 2, 5. 6; 3, 8. 9.

3. Auch Johannes, der doch an des Herrn Brust gelegen, fiel bei seinem Anblick (Offenb. 1) wie todt zu seinen Füßen. Es sollte sich daran die überaus

große Vertraulichkeit, welche in so manchem Gebet viel geringer Heiliger laut wird, einen Maßstab nehmen und sich mäßigen lernen. Aber es ist in unsern Gebeten mehr Phantasie und gemachtes Gefühl, als wirkliches Gespräch mit dem Herrn!

4. „Ein Gleichniß von der Wiedergeburt! Wenn uns Gott aufstehen heißt aus dem Tode, darin wir liegen (Eph. 2, 1. 5; 5, 14), so gibt er zugleich seinen Geist in uns, der uns lebendig macht und uns aufrichtet. Desgleichen ist es mit der Stärkung in allem Guten. Wir sollen unsere Pflicht thun, und er macht, daß wir dieselbige thun können, Phil. 2, 13“ (Cocce).

5. „Gott streckt die Seinen nicht danieder, um sie am Boden liegen zu lassen, sondern er hebt sie alsbald danach empor. In den Gläubigen nämlich wird auf diese Weise der Hochmuth des Fleisches korrigirt. Sehen wir daher öfters die Gottlosen erschrecken bei der Stimme Gottes, so wird ihnen doch nicht, wie den Gläubigen, nach der Demüthigung geheißen, guten Muthes zu sein“ u. f. w. (Calv.).

6. „Durch die Stimme Gottes wurde erst etwas bewirkt, indem der Geist hinzukam. Gott wirkt zwar wirksam durch sein Wort, aber die Wirksamkeit ist nicht in dem Tone beschlossen, sondern geht von dem geheimen Triebe des Geistes aus. Die Wirkung des Geistes ist hier verbunden mit dem Worte Gottes, doch also, daß wir sehen können, wie das äußere Wort von keinem Gewicht ist, wenn es nicht durch die Kraft des Geistes befestet wird. Wenn Gott aber redet, so folgt er zugleich die Wirksamkeit seines Geistes dazu“ (Calv.).

7. „Zeichen ohne Wort sind vergebens. Was hätte es für Frucht gehabt, wenn der Prophet bloß die Vision geschaut hätte, aber kein Wort Gottes darauf gefolgt wäre? Und das läßt sich auch auf die Sacramente anwenden, wenn sie bloße Zeichen vor unsern Augen wären; erst das Wort Gottes macht die Sacramente gewissermaßen lebendig, gleichwie die Visionen“ (Calv.).

8. Durch das wiederholte **וְאֵלֶיךָ** identifizirt sich die göttliche Wortoffenbarung mit der Herrlichkeitsoffenbarung Kap. 1, welche als die „Schedinah“ in dem Messias erscheinen sollte, nach den auf ältere Uebersieferung zurückgreifenden Targumin. Einer von den Schritten zum Logos Joh. 1.

9. „In Jehovah und seinem Bundesverhältniß zu Israel liegt die Nothwendigkeit seiner Offenbarung; sein Zeugniß, die Kunde von ihm muß in mitten Israels vernommen werden. So will Jehovah selbst nicht bloß die Befehring, sondern auch die Verstockung des Volkes (Jes. 6, 9 ff.), sofern er zunächst nur will die Predigt von sich. So streng daher einerseits die prophetische Verklündigung auf den Willen Gottes zurückgeführt werden muß, als ein Ausfluß und Abdruck desselben anzusehen ist, so nicht minder die Wirkungen derselben; das Hören und Nicht-Hören derselben ist gleichfalls Gottes Wille, da er sonst sein Wort selbst zurückhalten müßte“ (Häv.).

10. Der symbolische Vorgang mit der Buchrolle gehört offenbar in die Vision, ist visionärer Natur, wie sehr derselbe auch als ein äußeres Geschehnis erzählt wird. Nach Tholuc „das rhetorische Gebiet der Metapher“ streifend, lehrt die Darstellung jedenfalls, wie vorsichtig die Auslegung Hesekiels in dieser Beziehung wird gehen müssen.

11. Umbreit bemerkt zu Kap. 3, 1 ff.: „Hier haben wir den rechten Ausdruck zur Beurtheilung und Würdigung der wahren Eingebung. Es bleibt das Göttliche nicht als ein Fremdes in dem Menschen, es wird zu seinem eigensten Gefühl, durchdringt ihn ganz, wie sich die Speise in seine Leiblichkeit verwandelt.“ „Und das geschriebene Buch des Sehers“ schließt er „trägt ganz den Stempel göttlich-menschlicher Durchdrungenheit.“

12. Eine Parallele zu dem symbolischen Vorgang bei Hesekiel, von dem Hävernick bemerkt, daß er „die Realität eines inneren Zustandes, der höchsten geistigen Erregtheit, des wahren höheren Eingehens in den göttlichen Willen“ sei, bietet das IV. Buch Esra 14, 38 ff. Vgl. den Unterschied dieser „todten apokryphischen Nachbildung“, wodurch der Gedanke der bloßen göttlichen Eingebung ausgedrückt werden soll.

13. Die Unverständlichkeit der Sprache der Heidenwelt für den Propheten ist rein formal zu nehmen, denn was das Materiale anbetrifft, den Inhalt, die Art und Weise des Denkens und nicht sowohl des Sprechens, so ist davon gar nicht die Rede. Für den Propheten würde diese Innenseite der Heiden Sprachen zwar gleiche Schwierigkeit bieten, wenn nicht noch mehr, als jene Außenseite. Es wird aber über beides die Willigkeit der Heiden, ihr Aufhören, um zu verstehen, hervorgehoben, woran es Israel fehlt. Darum liegt, was das Verständniß hindert, bei den Heiden nur in der Sprache, bei Israel dagegen in diesem selber. Daß die Sprache Israels die heilige Sprache war, in welcher Gott von jeher zu ihm geredet, mußte auch für den Inhalt die Wirksamkeit Hesekiels erleichtern, also hier Erleichterung schaffen, wo bei den Heiden die Sprache Erschwerung mit sich führte. Es ist zuweilen leichter auf Westmenschen einzuwirken, als auf Leute, die mit der „Sprache Kanaans“ (Jes. 19, 18) von Kind auf vertraut sind. Gerade weil Israel sofort verstand, worum es sich handelte in Hesekiels Munde („er redete ja auch nur, was Mose und die andern Propheten geredet“, C o c.), bog sein Ueberdruß und Widerwille gegen Gottes Wort alsbald ihm aus dem Wege. Die Erleichterung durch die Herzensstellung der Heiden wurde hier Erschwerung durch die Herzensstellung Israels.

14. „Der Unterschied, den Griechen und Römer zwischen ihrer Sprache und der der Barbaren machten, führt sich lediglich auf den Unterschied der Bildung zurück. Anders der Unterschied der Sprache Israels von der der Heidenvölker. Israels Sprache ist durch Gottes Wort gebildet, während die Sprachen der Heidenvölker aus rein menschlichen Entwicklungen gebildet waren“ (K l i e f.).

15. Es ist also bei Hesekiel derselbe hoffnungsreiche, wie in Bezug auf Israel traurige Ausblick über dasselbe in die Heidenwelt hinein, welcher im Alten Bunde schon die Tage des Neuen ansagt. „Aus der hervorgehobenen Empfänglichkeit der Heiden folgt, daß das Heil ihnen dereinst noch auf wirksame Weise dargeboten werden wird“ (H ä v e r n.).

Somiletische Andeutungen.

B. 1. Menschensohn heißt Der vor allen, der nicht von dem Gesicht der göttlichen Herrlichkeit auf die Erde fiel, sondern aus dem Genuß dieser Herrlichkeit auf unsere Erde niederstieg. — Hesekiel und Christus, Typus und Antitypus. — Auch Daniel wird so angeredet (Kap. 8, 17), und wenn Hesekiel Gott wie einen Menschen, so hat Daniel den Herrn einer ewigen Herrschaft wie einen Menschensohn (Kap. 7) gesehen. So haben sie die Signatur der Zukunft, der Erfüllung der Zeiten, an sich getragen. — „Ich weiß deine Schwachheit, daß du ein Mensch bist und den Glanz der göttlichen Majestät nicht ertragen kannst“ (B. B.). — „Was ist der Mensch? Was von Adam, und das ist, was vom Staube herkommen kam, Hiob 14, 1. Keine Zeit seines Lebens ohne Besorgniß, ohne Unfälle, ohne Trauer. Weinen, wenn er geboren wird, und wer wollte nicht weinen bei seiner Geburt, wenn er sein Leben vorhersehen könnte! Jes. 40, 6 ff.; Jak. 4, 14; Ps. 39, 5 ff. Die Aussprüche der Heiden sagen dasselbe“ (a L.). — „Wenn auch die Prediger den Engeln verglichen werden, so bleiben sie doch Menschen, und sollen daß eingedenk bleiben“ (St d.). — „Auch die frommsten und begabtesten Lehrer sind den menschlichen Schwachheiten unterworfen, Gal. 2, 11“ (St.). — „Gott widersteht Hochmüthigen, wie Nebukadnezar, Antiochus, Herodes und andern; Demüthigen aber gibt er Gnade. So gedente allezeit: was du gewesen bist? nichts; was du bist? ein Sünder; was du sein wirst? Staub“ (St d.). — „Weil Lehrer Menschen sind, sollen die Zuhörer auch mit ihren Schwachheiten lernen Geduld tragen, 2 Kor. 12, 13“ (St.). — „Wir sollen weder in der Sünde, noch aus Trägheit des Fleisches, noch mit knechtischer Furcht liegen bleiben, wenn Gott uns ruft“ (St d.). — „So lange der Mensch noch am Boden liegt, kann Gott ihn nicht zu seinem Dienst gebrauchen“ (St.). — „Sprechen zu ihm „und reden mit ihm“ war also zweierlei; jenes hatte Gott gethan, dieses wollte Gott thun.“

B. 2. „Die Gesichte mögen noch so groß sein, so haben sie doch nicht den Nutzen des Worts“ (B. B.). — Gottes Herrlichkeit will nicht tödten, sondern vielmehr lebendig machen. — „Eben der Herr, der seine Kinder erschreckt, tröstet sie auch wieder, Hos. 6, 1“ (D.). — „Die Welt lachelt, um zu wüthen; schmeichelt, um zu trügen; lockt, um zu tödten; erhebt, um zu erniedrigen“ (Cyprian). — „Die Heiligen sollen stehen, Eph. 6, 14. Die Sünder stehen nicht, Ps. 1, 5“ (Hier.). — „Ein Herold Gottes soll vor allen stehen hoch über der Welt, mit seinem Geiste im Himmel“ (a L.). — „Wen Gott sendet, den macht er auch dazu geschickt, und rüstet ihn mit den notwendigen Kräften aus, und gibt ihm seinen Geist, wie solches noch immer die Erfahrung der Diener Gottes ist“ (St d.). — Die reale Prophetensalbung: „es kam in mich Geist“. — Wenn Gott ein

Amt gibt, dem gibt er auch Verstand. Daß so viel Unverständige in Aemtern sind, mag leicht daher kommen, daß sie ihr Amt von den Menschen haben. Denn der Geist Gottes und nicht das Wässchen macht den Propheten. — „Wenn Gottes Geist uns nicht aufrichtet, lehrt, führt, beherrscht, stärkt, bewahrt, so sind wir nichts“ (St d.). — Es ist ein Unterschied, sich selbst auf seine Füße stellen und wenn der Geist Gottes uns auf unsere Füße stellt. Es bleiben wohl unsere Füße, aber der Weg, den sie laufen, ist wie die Kraft, aus welcher sie es vermögen, nämlich Gottes, und die Tritte sind auch gewisse Tritte. — „D, daß wir doch allezeit den zu uns Redenden hören möchten!“ (St d.). — V. 1. 2. Bei Einführung eines Predigers in sein Amt: 1) was die Gemeinde beachten soll: daß der Prediger auch nur ein Mensch ist, aber den Gott durch seinen Geist auf die Füße stellt; 2) was der Prediger beachten soll: sowohl dies alles auch, als insbesondere, daß Gott mit ihm reden will, und daß auch er ein Zuhörer gewesen sein soll, bevor er vor seine Zuhörer tritt.

B. 3: „Wenn Gott von uns Gehorsam fordert, so verspricht er uns nicht immer einen glücklichen Ausgang der Arbeit, sondern wir sollen an seinem Befehl uns genügen lassen, auch wenn unsere Arbeit vor den Menschen lächerlich erscheinen möchte; ist doch unsere Arbeit vor Gott wohlgefällig“ (Calvin). — „So geht also der wahre Prophet nicht aus eigenem Willen, wie er sich auch dem Volke nicht aufdrängt, noch bei ihm Ehren und gute Tage suchen kommt“ (St d.). — „So streckt Gott seine Hand nach den Sündern aus“ (St.). — „Schon an den weltlichen Höfen sind Gesandte von Fürsten ein Zeichen von Freundschaft“ (St d.). — Jeder Sünder ist ein Rebell gegen Gott. — Beachtenswerth ist bei dem heutigen Judenthum im allgemeinen nicht minder ihr sich selbst Verheißenden, als auch ihre Vetheiligung an der Revolution gegen Staat und Kirche. — Der Apfel fällt nicht weit vom Stamm. — Es gibt auch eine nationale Erbblinde: z. B. die französische Eitelkeit, die deutsche Verscharenheit, der englische Egoismus u. s. w.

B. 4: Ein hartes Angesicht ist immer ein böses Angesicht und gehört nicht zu einem Charakter. Abgesehen davon gibt es allerdings „Charaktere in der Gottlosigkeit“, wie „Charaktere in der Gottesfurcht haben, darin ein Ganzer sein“, mit Hengstenb. „das höchste Lob“ genannt werden kann. — „Durch die Gewöhnung im Sündigen wird das Angesicht hart, wie das Herz in der Bosheit fest“ (St d.). — „Und das Angesicht ist doch das Gesehe, wie das Herz das Beste des Menschen! Spr. 23, 26; Matth. 15, 19“ (St d.). — „Judas Ischariot z. B. hatte ein hartes Angesicht: seine Frager Matth. 26, 25, sein Auf“ (L.). — „So sagt der Herr“, ist die Parole Gottes gegen allen Widerstand der Menschen, das rechte Feldgekrei. — V. 5: „Hesekiel mag freilich bei sich gedacht haben, was Mose 2 Mos. 4, 1“ (St.). — Prediger sollen nicht auf Zuhörer sehen, rechnen, sondern einzig auf den Herrn hören. — Gottes Wort predigen entschädigt auch bei leeren Kirchen. — Eine volle Kirche ist demnach nicht immer ein Zeugnis für den Prediger, 2 Tim. 4, 3. — Die Bedeutung des Wortes Gottes in der Menschheit, wie auch die Menschen sich dazu stellen. — „Es ist immerhin zum Zeugnis, wenn auch keine andere Frucht erzielt wird durch die

Predigt“ (L.). — V. 6: Furcht ist ein Wort, das in keine Vokation eines Predigers hineingeht; aber auch nicht Menschengeselligkeit, die oft nur die Form der Furcht ist. — „Die Vergleichung mit den Dornen betrifft im allgemeinen die Unfruchtbarkeit, im einzelnen das Verwundende, Schädigende, das Verstrickt, die scheinende Blüte, die endliche Verbrennung derselben. Bei den Skorpionen ist an das Gift, den heimlichen Stich, die Hinterlist zu denken. Und wie wülste muß das Haus Israel sein! Hesekiel geht nicht zu verirrtten Schafen, sondern wohnt bei Skorpionen“ (St d.). — „Der strenge Geist Moses ist in keinem der prophet. Blicher deutlicher wahrzunehmen, als bei Hesekiel. Gott hat streng mit ihm geredet und er so wieder mit dem Volke“ (Roos). — Weil Gott unsere Furcht kennt, darum redet er so wiederholt dagegen. — V. 7: Die Widerspenstigkeit kam den Diener Gottes wohl betrüben, auch erzürnen, aber darf ihn nie zu einem stummen Hunde entwürdigen. — Die geistliche Würde ist das Wort Gottes, das Geist ist. — Geistliche Würdeträger sind die Gottes Wort hoch über sich tragen, auch bei lauter Widerspruch dagegen. — „Und wie Prediger, sollen auch Familienväter sein“ (L.).

B. 8: Nicht die Feinde eines Predigers sind sein Schlimmstes, oft sind seine Freunde schlimmer, als seine schlimmsten Feinde, und sein aller schlimmster Feind kann er allermeist sich selber sein. Darum erkenne dich selbst! — „Prediger sollen Vorbilder der Herde sein, nicht Nachahmer und Nachfolger derselben“ (St.). — „Welchen Einfluß hat nicht die Umgebung auf einen Prediger! Und Hesekiel war desselbigen Volkes!“ (L.). — Es kommt einem vieles wunderbarlich vor bei Gott. Die Forderung: „Sffne deinen Mund und is“, lautet dagegen natürlich; denn was ist ein Mensch nicht alles, und wie viel nichtsnuhige Blicher werden mit Heißhunger verschlungen! — „Durchs Ansehen der Speise wird niemand satt, sondern sie muß genommen und gegessen werden: also macht auch das bloße Hören und Lesen des Wortes Gottes nicht selig, sondern es muß angenommen und danach gelebt werden“ (St.). — V. 9: „Das Wort Gottes ist sehr zart und subtil, eine süße und tiefe Einladung“ (B. B.). — „Die Hand, welche die Schrift reicht, sie reicht den Glaubenden auch die Krone, 2 Tim. 4, 7, 8“ (St d.). — V. 10: „Solche Aufwindelung geschieht auf Seite der Gläubigen mit Gebet, Eph. 1; Ps. 119, 18 (bei brennendem Herzen, Luk. 24, 32; wie dereinst unter Lob und Jubelschall, Offenb. 5, 9), mit Forschern (Joh. 5, 39; Matth. 7, 8), auch nicht ohne mangelnde Ansehung“ (Fessel). — „Diese Buchrolle kam auch auf das böse Gewissen des Sünders, sowie auf den Zustand einer angesochten Seele unter äußerem Druck, ebenfalls auf das Buch des Gesetzes, auf das Elend der Verdammten angemenet, als Bräunblich für die Gottlosen benutzt werden“ u. s. w. (St d.). — So findet der Mensch in seinem Leben erst die Klage, lieder von der Eitelkeit aller Dinge vor, dann erwacht das Sausen über sich selbst, und das letzte ist das Ach des Sterbens.

B. 8—Kap. 3, 3. Die wunderliche Speisung Hesekiels im allgemeinen (Matth. 4, 4) und im besondern (Joh. 4, 34). — Dieselbe war ihm: zur Bewahrung, zur Belehrung, zur Stärkung, zur Erquickung.

Kapitel 3, V. 1. „Hesekiel ist kein Prophet aus eigneu Herzen. Statt gegen das arme Volkzeug zu murren, das einen so schweren Auf-

trag erhalten hat, thue man Buße!" (H.) — Comede et pasce, saturare et eructa, accipe et sparge, confortare et labora (Hier.). — „Ein Lehrer muß das Wort Gottes nicht bloß auf den Lippen und im Munde, sondern im Herzen haben, und in Saft und Kraft verwandelt" (St.). — „Es gilt auch in Bezug auf die göttliche Offenbarung: was euch vorgelegt wird, das esset! (Euf. 10, 8). Die wählerische Stellung, die an die Stelle der Lösung: was ich finde, die setzt: was ich mag, ist vom Uebel" (H.). — „Ohne diese Rolle gegeben zu haben, sollte niemand predigen gehen" (B. B.). — Gegenüber dem Widerstand von außen werden wir getrübt; gegenüber dem Widerspruch von innen, aus uns selber, werden wir gestärkt. Im erstern Fall gibt's Leiden, im andern kann's zu Sünden kommen. — B. 2: „Das Wort Gottes ist die rechte Speise der Seelen" (St.). — B. 3: „Vom Geschmack wird unser Leben bestimmt" (Plato). — „Der süße Geschmack bedeutet Hesekiels Beifall zu Gottes Gericht und Befehle" (Calv.). — „Es ist unendlich süß und lieblich, das Organ und der Sprecher des Allerhöchsten zu sein" (H.). — „Die das Wort Gottes begierig hören, bei denen gehet es ins Herz und gleichsam in ihre Eingeweide hinein, es wird in ihnen ein Schatz, aus welchem sie im Ueberfluß nöthige und heilsame Lehre andern hervorbringen" (B. B., St.). — „Auch ein schweres Amt soll man mit Freuden annehmen und verwaltend; denn Gott kann auch das Bittere in demselben versüßen" (St.). — „Auch die schmerzlichsten göttlichen Wahrheiten haben für den geistlich gesinnten Menschen eine erfreuliche und erquickende Seite" (H.). — „Ist es doch überhaupt das stille Geheimniß aller, die im wahren Glauben leiden, daß ihnen im Innersten Barmherzigkeit zu Hohn wird" (Umbr.). — B. 4 ff. „Es war da noch nicht die Zeit der Heiden; es war noch die Zeit Israels, zu welchem auch der Herr selber kommen wollte, dessen Vorläufer die Propheten waren" (Cocc.). — B. 7: Stirn und Herz in ihrer psychologischen Correspondenz: — Wo

Gottesfurcht im Herzen, da Scham noch auf der Stirn. — B. 8: „Harten Leuten gehören auch harte Prediger, Ebr. 20, 30" (W.). Auf den groben Klotz ein grober Keil. — „Gott gibt seinem Propheten bloß Angesicht und Stirn feste, aber kein hartes Herz. Einem harten Herzen soll wohl eine feste Stirn begegnen, nie aber ein hartes Herz. Das Herz soll voll Liebe sein und aus der Liebe eben die feste Stirn gewonnen werden" (a L.). — B. 8. 9. „Wer gegen den Volksgeist zu kämpfen hat, ist verloren, wenn er nicht einen festen Halt an der Allmacht hat. Wer Gott nicht entschieden auf seiner Seite hat, muß nothwendig mit der Majorität ein Abkommen treffen" (H.). — „So feste Prediger waren Nathan gegenüber David, Elias, Johannes der Täufer, Stephanus" (a L.). Vgl. Matth. 16, 18. Nichts desto weniger kommt der Demant weber 2 Mos. 28, 17 ff. noch Offenb. 21, 19 ff. vor! Christus will lieber Magnet sein, Joh. 12, 32. — „Gott theilt solchen eine Stärke mit, welche die Stärke der Gelehrten weit übertrifft. Denn Gott weicht keinem Menschen. Nicht, daß jener Geist ein hartnäckiger und auf seinem eigenen Sinn stehender Geist sei, sondern Gott gibt ihnen so kräftige und mächtige Worte, denen niemand widersprechen kann, Euf. 21, 15" (B. B.). — „Das ist das „heilig dem Herrn", welches an der Stirn des Hohenpriesters prangte, wie es allen Knechten Gottes eigen ist" (St d.). — „Es stoßen sich daran fleischliche Menschen, alle, die geschmeichelt oder verschonet sein wollen; denn was den einen ein Baustein, ist den andern ein Stein der Aergerniß" (B. B.). — B. 10: „Wer hören soll, in dem muß Vertrauen sein zu dem, welcher redet, und Begierde zu hören, damit er das Ohr dem Worte leihen möge. Der hört nicht, dessen Herz nicht vor allem zugegen ist, Apostelg. 16, 14" (Cocc.). — B. 11: „Daß es sein Volk sei, zu welchem er gehen sollte, band Hesekiel zugleich eine ernste Verpflichtung auf" (St d.). — „Zuvor müssen wir hören, dann sollen wir reden" (Cocc.).

II. Die erste Ausrichtung des göttlichen Auftrags.

Kap. 3, 12—7, 27.

1. Die Einführung und Anweisung. (Kap. 3, 12—27.)

- 12 Und mich hob Geist, und ich hörte hinter mir Stimme großen Tönsens: Gelobt (sei) die
13 Herrlichkeit Jehovah's von seinem Orte! *Und (ich hörte) die Stimme der Flügel der Lebe-
den, schlagend der eine an den anderen, und die Stimme der Räder neben ihnen her und die
14 Stimme großen Tönsens. *Und Geist hob mich und nahm mich, und ich ging bitter in der
15 Blut meines Geistes, und (aber) Jehovah's Hand war über mir stark. *Und ich kam zu der
Verbanntschaft, (nach) Tel-Abib, den Wohnenden am Flusse Kebar, und wo sie sitzende (waren)
16 daselbst, dort saß auch ich sieben Tage starr in ihrer Mitte. *Und es geschah nach Ende von
17 sieben Tagen, da geschah Jehovah's Wort zu mir sagend: *Menschensohn, (zum) Wächter
habe Ich dich gegeben dem Hause Israels, und du hörst aus Meinem Munde Wort, und
18 du warnst sie von Mir! *Sage Ich zum Bösen: sterben gewiß wirst du, und du warnst
ihn nicht und redest nicht, zu warnen den Bösen vor (von) seinem Wege, dem bösen, ihn am
Leben zu erhalten, — er, der Böse, in (ob) seiner Schuld wird er sterben, aber sein Blut werde

Kap. III, 13: Sept.: K. εἶδον φωνήν —

14: κ. το πνεῦμα κυρίου ἔλθεν με —

15: ... εἰς τ. αἰμαλώσιον μετεωρος... τ. περιηλθόν τ. κατοικούντας... τ. ὄντας ἐκεῖ, κ. ἐκα-
τίσα ἐκεῖ — (שם 'מה' omittunt nonnulli codd. et Syr.).

Ich aus deiner Hand fordern. *Wenn du aber den Bösen warnst, und er nicht von seiner Bosheit kehrt und von seinem Wege, dem bösen, wird er in (ob) seiner Schuld sterben, aber du hast deine Seele gerettet. *Und so der Gerechte von seiner Gerechtigkeit kehrt und Frevel thut, 20 und Ich Anstoß vor ihm gebe, er wird sterben, denn du warntest ihn nicht; in seiner Sünde wird er sterben, und nicht wird seiner Gerechtigkeiten gedacht, welche er gethan; aber sein Blut werde Ich aus deiner Hand fordern. *Wenn du ihn aber warnst als einen Gerechten, nicht 21 zu sündigen als Gerechter, und er nicht sündigt, leben wahrlich wird er, weil er gewarnt ist, und du hast deine Seele gerettet. *Und es geschah über mich daselbst Jehovah's Hand, und 22 Er sagte zu mir: Auf, geh hinaus nach dem Thal, und daselbst werde Ich mit dir reden. *Und ich stand auf und ging hinaus nach dem Thal, und siehe! daselbst Jehovah's Herrlichkeit 23 stehend wie die Herrlichkeit, welche ich gesehen am Fluß Kebar, und ich fiel auf mein Angesicht. *Und es kam in mich Geist und stellte mich auf meine Füße, und Er redete mit mir und sagte 24 zu mir: Komm, verschließe dich inmitten deines Hauses! *Und du, Menschensohn, siehe! sie 25 geben (legen) auf (über) dich Striche, und binden dich in ihnen, und nicht wirst du hinausgehen inmitten ihrer. *Und deine Zunge werde Ich steben an deinen Gaumen und verstummst, und 26 nicht wirst du ihnen zu einem strafenden Manne sein, denn ein Haus von Widerspenstigkeit (sind) sie. *Wenn Ich aber mit dir rede, werde Ich deinen Mund öffnen, und du sagst zu 27 ihnen: So sagt der Herr Jehovah; wer höret, er höre, und wer läßt, er lasse! denn ein Haus von Widerspenstigkeit (sind) sie.

Gregetische Erläuterungen.

B. 12—15. Nach der Einführung Hesekiels in seinen Wirkungskreis durch das Wort der Sendung nunmehr die Einführung thatsächlich.

B. 12. רוח kann unmöglich hier etwas anderes sein, als es immer bisher gewesen ist. Keil wie Klieff. bringen unnützerweise „einen Wind“ herein, der den Propheten jedoch, nach Keil, nicht leiblich, sondern im Geiste durch die Rüste getragen habe, Kap. 8, 3; 11, 1. 24. Wie B. 14, ist aber auch hier nicht von Getragenwerden durch die Rüste Rede. Die Hebung durch Geist entspricht ganz der Aufrichtung Kap. 2, 2. Nur was dort Aufrichtung von der Erde war, um zu stehen und zu hören, ist hier vielmehr (auch wegen des hñher gelegenen Tel-Aviv) Erheben vom Orte des Hörens, um zu gehen und zu reden; ein neuer ekstatischer Ansatz zugleich, wie es scheint, denn Hesekiel hört sofort hinter sich רוח רב, wodurch ihm der Aufbruch der göttlichen Herrlichkeit bedeutet wird, mit welcher Bewegung derselben, wie seine ganze Sendung unter ihrem visionären Titel geschieht, insbesondere seine thatsächliche Einführung in hñfter Weise anhebt. Seine durch den Charakter der Herrlichkeitsvision vorgebildete Vision (Hengstenb.) beginnt auf diese Weise sich thatsächlich zu realisiren. So hängt רוח רב mit רוח רב und was Hesekiel hört zusammen mit seiner thatsächlichen Einführung in seinen Wirkungskreis. Wie Geist Kap. 2, 2 ihn qualifizierte, den zu ihm Redenden zu hören, so bewegt, hebt ihn Geist, zu thun, was zu ihm geredet ist (B. 11). Vgl. übriges 1 Kön. 18, 12. 46; Matth. 4, 1; Apöstg. 8, 39. Das Erheben paßt ganz zu diesem Geistes-

einfluß, sowie es dem Charakter der Vision (vgl. B. 24. 25), innerhalb welcher es geschieht, nur entsprechend ist. Und weil der Prophet zu seinen Volksgenossen sich zu begeben im heben den Geiste bewegt wird, so hört er auch was er hört „hinter“ sich. — Das große Getöse, Gedröhn, רעש (Geräusch? B. 13; Kap. 37, 7; Jes. 9, 5; Jer. 10, 22) artikulirt sich zuvörderst als Lobpreis der Herrlichkeit Jehovah's, wodurch unsere S. 36 gegebene Auffassung von etwas Ueberirdischem, Himmlischem an den Chajoth nur bestätigt wird. Wer diesen Lobpreis ausstimmte, ist nicht gesagt, an himmlische Geister zu denken nöthigt im Zusammenhang wenigstens nichts, so bleiben nur die Chajoth faktisch dafür, wozu nicht blos Ps. Joh. 4, 8 ff., sondern schon Jes. 6, 3 zu vergleichen ist. — „Von seinem Orte“, gleichviel ob auf Jehovah oder seinen כבוד bezogen, bezeichnet in sehr passendem Sinn, was Keil leugnet, nicht zwar soviel als: der hñzt seinen Ort verläßt (Hengstenb.), auch nicht was Kap. 9, 3 gesagt wird, noch weniger den Tempel (Hövern.), von welchem gar nicht die Rede ist, wohl aber, daß von der Stätte, da sich Jehovah's Herrlichkeit dem Propheten geoffenbart hat, wie sie sich offenbarte, sofort ihr Lobpreis über Israel (zunächst) und in die ganze Welt und Menschheit ausgehen soll und wird (Micha 1, 3). Also auch, was Hesekiels Thun und Wirksamkeit anbelangt: wie anmerkl. führt denselben so Lobpreis der göttlichen Herrlichkeit in seinen Wirkungskreis ein! Von ושמעו steht doch במקרי zu weit ab, worauf es Keil beziehen will! Philippson bezieht במקרי auf „die Schöpfung innerhalb der Vision: Gebriesen sei ff. von der Stätte aus, wo sie getragen wird, wo sie weilt“ (Jes. 13, 13). — B. 13: vgl. Kap. 1, 24. 9. 11. 23. 15. 20. 21. Das war so-

Kap. III, 19: A. L.: הוּא רשע בעיני. Sept. et Arabs legerunt הרשע pro omissio praec. הרשעה.

25: ... ὁμοῦσαν σε ἐν αὐτοῖς, κ. σὺ μὴ ἐξέλθῃς ἐξ αὐτῶν.

dann gewissermaßen die musikalische Begleitung des wörtlichen Lobpreises vorher. **יָרִיב** abhängig von **יָרִיב** B. 12. — **פָּוּ** reihen, aneinanderfügen, **חִפְּחִל**: aneinanderstoßen. — In dem „großen Getöse“ endet es, wie es angefangen. („Das Leben der Kreaturen der unermessliche Ort des Preises des Schöpfers Himmels und der Erde [Ps. 148]. Das die Tugentöne der größten Musik, die das Weltall selbst erbrauen läßt. Fein und schön für die ineinandergreifende Harmonie der glückliche Ausdruck, daß die Flügel einander küssen: so furchtbar das Getöse des Flügelschlags und Käderwerks der Schöpfung, es ist doch Einklang und Liebe darin; zuletzt das sanfte linde Säuseln bei Elias!“ Um-breit.)

B. 14 (Kap. 11, 24) wie B. 12; die ekstatische Hebung wird als Ergriffen-, Genommensein bezeichnet (**נָפַח**). Auf „wegnehmen“ (3. S. Mich.) deutet im Zusammenhange nichts, im Gegenteil er ging (**וָאֵלֶךְ**), wie B. 1. 4. 11 ihm geheißen worden. Es fand also jetzt eine leibliche, örtliche Bewegung des Propheten statt, nur nicht mittelst Windes durch die Rüste (Hier. Klief.). Die Vision ist sachlich mit B. 12. 13, dem Lobpreis und großen Getöse, zu Ende (vgl. 1 Mos. 17, 22); unnötig nimmt Keil erst hinter B. 21 ihr Ende an. Persönlich, was die Person Hesekiels anbetrifft, endet die Vision mit seiner ekstatischen Hebung und Ergriffung, durch Geist und nicht durch Wind, indem Geistesmacht allem Zögern und Zaudern in ihm ein Ende und ihn fertig machte, so daß er sich dahin begab, wohin er sollte, wie ihm auch der Ausdruck der göttlichen Herrlichkeit ausdrücklich bedeutete. Damit muß die nachfolgende Schilderung stimmen. „Bitter in der Glut meines Geistes“ — so schildert er, was in seinem Geiste ist, wo er auf den eigenen Weinen nun geht, nachdem ihn Geist gehoben und gegriffen, daß er weder stehen bleiben, noch anderswohin ausweichen können. Es tritt die Subjektivität des Propheten hervor (so schon nach Calv.). Dem so süßen Geschmack vorhin (B. 3) folgt (wie Offenb. Joh. 10, 9. 10) bitterer Nachgeschmack; die Freundigkeit, die Hesekiel in der Vision empfunden, macht wo die letztere endet, der Bitterkeit Platz (Matth. 26, 41). Diese Bitterkeit spricht die spezielle Empfindung des Propheten aus, während „die Glut“ das Allgemeine seines Geisteszustandes bezeichnet. **בַּחֲמַת רוּחִי**, den feurigen Stil der gehaltenen Vision reflektierend, zeigt Hesekiels Geist erglüht vom Zorne Gottes, vom anzufahrenden unvermeidlichen Gericht über Israel. Insofern ist noch keine Differenz, die aufzuheben oder niederzuhalten wäre; das Differierende betrifft nicht sowohl die Beziehung zu Gott, als die Beziehung zu Israel, in dieser Richtung ist nämlich die Deutung von **מִן** zu suchen, (ob die Sept.: **מִן** gelesen haben?) und zwar einfach als Ausdruck des Schmerzes, den der Prophet speziell empfindet, wo er zu seinem Volke

geht. Das ist die menschliche Bitterkeit in seinem göttlichen Zorne. Betrübniß und Traurigkeit sagen allerdings zu wenig, — **חִזִּיג**: „weil die Tage heiterer, spielerischer Unbefangenheit jetzt für ihn vorüber sind“ (!) — aber „Bitterkeit der Zornesglut über die Verstockung Israels, über den Auftrag ohne Aussicht auf Erfolg“ (Keil) ist's auch nicht, und ebensovienig an „heilige Erbitterung“ mit Hengstenb. zu denken. In Hesekiels Geiste ist Zorn Gottes (Ser. 15, 17), aber die Liebe zu seinem Volke empfindet es bitter, empfindet bitteren Schmerz. Darum: „Jehovah's Hand war über mir stark“ (**יָדָהּ** nach der feinen Bemerkung **חִזִּיג**'s unterschieden von **כָּבַד** Ps. 32, 4), wozu nicht Kap. 1, 3, auch nicht Jes. 8, 11 zu vergleichen, sondern soviel als: Gott stärkte ihn, wie die jüdischen Ausleger es wiedergeben; anspielend auf den Namen Hesekiels. ? kann einfach „und“ sein, nicht „da“ (Ewald) oder wie Hengstenb. Entlösung und Glut des Geistes aus dem in ihm mächtigen göttlichen Einfluß ableitet.

B. 15. Die Bitterkeit des Schmerzes und die Glut des Zornes und die Stärkung der Allmacht gewinnen einen zusammenstimmenenden plastischen Ausdruck in dem Benehmen des Propheten, als er nun inmitten seiner Mitverbannten sich befindet. — **חֵל אֲבִיר** der Wohnort Hesekiels wahrscheinlich: „Aehrenhügel“ geheißen von der getreidereichigen Höhenlage dieser Kolonisierniederlassung; andere Zusammensetzungen mit **Tel** in Babylonien s. Gesenius Lexikon, Rosenmüller, sonst vgl. Einl. S. 7). Hieronymus symbolisiert den Ortsnamen. Die Sept. scheinen an eine Form **חֵל** und **כָּבַד** gedacht zu haben. (Wegen des **חֵל** ist viel gekünstelt, sogar ein zweiter Fluß daraus gemacht worden, das **דרי** liest **דָּרַב**, daß er nicht nur dahin gekommen, sondern auch daselbst geblieben sei, [!] andrer Explikationen zu geschweigen. Es ist einfach **דָּרַב** zu lesen und mit **וְשֵׁ** zu verbinden: „und woselbst“ ff.) „Sieben Tage“ — nicht weil die Woche für eine Mehrzahl von Tagen die nächste Einheit (**חִזִּיג**), aber auch nicht als Maß für Reinigung, Weihe, Bereitung zu heiligem Dienst (Keil), sondern wenn diese Zahl etwas abschattet, so nach ihrer symbolischen Grundbedeutung (**בָּאֵר**, **Symb. I.** S. 187 ff. 193 ff.) das Verhältnis Gottes zu Israel, woran so Zorn als Schmerz des Propheten sich bewegen konnten. Vgl. Hiob 2, 13; 1 Mos. 50, 10; 1 Sam. 31, 13 (Ps. 137, 1). — **בְּשִׁמְרֵי** Partiz. **חִפְּחִל**. **חִזִּיג**: in starrs Schweigen versunken; Keil: starr und stumm. Vgl. Eser. 9, 3. 4. (Hengstenb.: sich entsetzend. Aber wie ist das ganze 7 Tage denkbar?) — Havern. findet im Texte 2 Klassen Deportirter: die sich neuerdings am Chaboras niedergelassen und die alten dort wohnenden ehemaligen Bewohner des Reihstammereichs. Vgl. Einl. S. 7.

B. 16—27. An die tatsächliche Einführung Hesekiels hängt sich eine allgemeinere (B. 16—21) und eine spezielle Anweisung desselben für seinen Wirkungskreis an (B. 22—27).

B. 16. Die Anweisung nach der Einweisung wird Hesekiel in einer neuen Offenbarung zu Theil. (Im gewöhnlichen hebräischen Text befindet sich zwischen ירמיה רב־ר' das Zeichen Piska: פסקא באמצע פסוק, d. h. Absatz inmitten des Verses.) — B. 17. Es ist eine allgemeinere Anweisung zunächst, aber weniger, wie Hitz. will, über das Verhältniß zwischen der Offenbarung und ihm, daß er nur reden solle, wenn er Offenbarung empfangt, als — wie er sich in Bezug auf seinen Wirkungskreis anzusehen habe, denn letztere Beziehung ist die im Folgenden vorwaltende. צַהַר, Partiz., nicht Substantiv, von צָהַר, „umleuchten“, überziehen, decken, wahren, daher: „darauf achten mit den Augen“, und so: „spähen“, — der Schauer, speziell Anschauer, der von hoher Warte, welches beim Propheten der göttliche Standpunkt ist, die ihm zu Theil werdenden Offenbarungen für das seinem Wächterdienst anvertraute Wohl und Wehe des Volks vermerket. Vgl. 1 Sam. 14, 16; 2 Sam. 13, 34; 18, 24; Jer. 6, 17; Hab. 2, 1; Jes. 56, 10; Hes. 33, 1 ff. — Bei dem Gerichtscharakter, der die Sendung Hesekiels beherrscht, ist das „Wort aus meinem Munde“ nicht Offenbarung überhaupt, sondern Anzeige, Wink, Befehl, Sentenz im Zusammenhang mit dem drohenden Gericht Gottes, im Blick darauf, dadurch bestimmt; und daher וְהָיָה im Hitz. nicht: erleuchten als: lehren (Hebr. 13, 17), sondern als: warnen, verwarnen. כִּמְנָה erklärt sich nach dem vorhergehenden כִּמְנָה. Gävern.: theils infolge erhaltener bestimmter göttlicher Weisung, theils mit steter Berufung und Hinweisung darauf.

B. 18. Der שָׂרָא wie der צַהַר im Folgenden ist nicht sowohl rhetorische Personifikation der Gattung (Hengstenb.), und zwar des Volkes einerseits, der kleinen Herde andererseits, sondern charakteristische Individualisation, für diese Vorzeit des Neuen Bundes; es heben sich schon vom nationalen Ganzen Israels die Individuen ab nach ihrer Selbstqualifikation, wie sie sich nämlich in ihrem Verhalten zum göttlichen Gericht über Israel ausweisen, und die öffentliche Predigt gestaltet sich zur speziellen Seelsorge, womit die nationale Mission des Prophetenthums, wie sie sich in ihre geistliche Bedeutung vertieft, so ihre allgemeine humane Seite hervorleuchtet. — „In Meinem Sprechen zum Bösen“, gemäß B. 17: „so du hörst aus Meinem Munde Wort“, so viel als: wenn du hörst, was Ich zum Bösen spreche, daß Ich ihm unsehnbaren Untergang im bevorstehenden Gericht ansehe (Lut. 10, 16; 1 Thess. 4, 8). — מִרְמָה, die ursprüngliche Drohung dem Uebertreter göttlichen Wortes (1 Mos. 2, 17), ist nichts Neues, Unerhörtes, wird nur angewandt hier (1 Mos. 20, 7) auf den Einzelnen. (3. D. Mich.: „Eine neue Redensart, zuerst in unserm Propheten, daß Sterben überhaupt für alle

Strafen der Sünde gesetzt wird, nachher allgemein gewöhnlich geworden und im Neuen Testament sehr oft; sie ist chaldäisch“!) Um seine Pflicht dem Propheten ganz klar zu machen, dieselbe jeder Einrede des eigenen Herzens sowie der Menschen und Umstände zu entheben, für alle Fälle sie festzustellen und somit recht einzuschärfen, vorbereitet sich das einfache „und du warnst ihn nicht“ noch zum folgenden „und redest nicht zu warnen“ zugleich das Wiederholen und Anhalten andeutend. Wenn auch das Ganze verloren ist (Kap. 3, 7), so ist die Umkehr des Einzelnen nichtsdestoweniger, ja umsomehr zu suchen (Apoffg. 20, 31; 2 Tim. 4, 2). Inhalt solches Warnens: „vor“, und „von seinem Wege“; es ist mithin nicht das Gericht Gottes, dieser Weg Gottes mit Israel, denn dies kann zum Leben gereichen, indem es zur Umkehr, zur Buße erweckt, sondern der eigene Weg und Wille, das selbstwillige Leben des שָׂרָא ist es, das sich nach Gerechtigkeit Gottes zum Tode, in Sterben verkehrt, wie es im Grunde sterben ist, weil Abkehr von Gott, vom göttlichen Wege, im Gesetze gemessen. Dem שָׂרָא liegt, wenn nicht im Gegensatz zu צַהַר die Bedeutung des Krummen, Schiefen (Hupf. z. Ps. 1, 1), so das Abweichen vom graden rechten Wege, das Abfallen von Gott zu Grunde (Ps. 18, 22). Er ist: der nach dem göttlichen Gesetz, der nationalen Norm für Israel, als Ungerechter erscheint, und darum der Gerechtigkeit verfallen muß; wie hier, so überall der Gegensatz vom צַהַר. — הִרְשָׁעָה, welches die Sept. auch בִּרְכִי übergegangen haben, bezieht sich auf רִכְכִי (wie אֶרֶךְ) als Femin. konstruirt, vielleicht um die Bedeutung des biblischen Ausdrucks zu betonen. [Hitz. wegen des nur männlichen שָׂרָא liest הִרְשָׁעָה substantivisch.] — לְחִירָא Zweck des Warnens, wohl zugleich: ihn zu beleben (Ps. 30, 4; Hos. 6, 2; Eph. 2, 5). — יָרָא eigentlich: das Ungrade, Verkehrte infolge von abbiegen vom graden, rechten Wege, daher: das Unrecht und auch: die Schuld. In seiner Verkehrtheit nöthigt der Ungerechte die Konsequenz des Todes herbei; es ist יָרָא קָרָא wie es Kap. 21, 30 heißt. — Der Schluß des Verses spielt ebenfalls auf eine Stelle der Genesis an, 1 Mos. 9, 5 (Kap. 42, 22), nur mit dem Unterschied, daß בָּקָא statt דָּרָא, was Ges. als: gehen nach jemand, also von einem thätlicheren Zurückfordern erklärt, während בָּקָא mehr ein danach Sehen, mit den Augen Suchen bedeuete. Als dem Wächter ist dem Propheeten das Leben, das im Blute ist, derer von Israel anvertraut. Dafür fordert der höchste Eigenthümer Jehovahs Rechenschaft. Der Prophet, der seiner Pflicht vergißt, die er gegen den Ungerechten hat von Gottes wegen, wird zum Todschläger, zum Mörder an demselben und demgemäß von Gott betrachtet.

B. 19. Was der Rettungsweg für den Ungerechten ist, zeigt die Umkehr, so innerlich („Bosheit“) wie äußerlich. Die Rettung der Seele, betreffend den Propheten, (hier נָפֶשׁ, vorher דָּם 1 Mos. 9, 4!) ist die Bewahrung vor der göttlichen Blutrache. —

B. 20. Antithetischer Parallelismus dieses und des folgenden Verses zu den beiden vorhergehenden. Weil Hengstenb. das Volk festhält, leugnet er den persönlichen Gegensatz des צדיק; dasselbe werde als böse gegenwärtig, als gerecht nach seiner Bestimmung und besserer Vergangenheit bezeichnet. Die Schilderung des „Gerechten“ bleibt freilich bei einer gewissen äußerlichen Legalität und einzelnen „Gerechtigkeiten“. **B. 18:** באמר hier בשורב. — „Seine Gerechtigkeit“ ist die von ihm am Gesetz Israels erlangte, die national-legale; daher auch Abkehr davon gleich denkbar, wie „Frevel (Unrecht) thun“, und für die Entscheidung der „Anstoß“ von Gott „gegeben“, wird, d. h. solchem (vgl. jedoch Spr. 4, 11. 12; 15, 19) Gerechten das Eil über die Verhältnisse in Jerusalem zu einer Versuchung Gottes werden, wie Gott zur Entscheidung des Zustandes des Menschen vergleichende äußere Lagen ordnet, aber nicht: „woran er sterbe“ (Ew.), denn הוא ימות beginnt den Nachsatz, wie **B. 18** הוא ירשע; er wird sterben, — so entscheidet's sich mit dem abgefallenen Gerechten, der dem Ungerechten gleich geworden ist (Kap. 18, 24), darum noch schlimmer als dieser erscheinen muß; wie der von Gott zu gehende Anstoß denn es auch faktisch zum Garaus mit ihm bringt. Die Parallele zu **B. 18** fordert aber versäumte Warnung seitens des Propheten, und wie solche Unterlassung gedacht wird, so muß auch der Tod dieses „Gerechten“, sein Untergang im chaldäischen Gottesgericht, ausdrücklich (כי) auf den Propheten bezogen, und somit die Möglichkeit eines andern Ausganges gedacht werden. Wie es in Wirklichkeit bei diesem Schlimmeren als dem רשע der Fall sein wird, zeigt das „in seiner Sünde wird er sterben“, was keinen Fehltritt bloß aus Schwäche, Unwissenheit, sondern zur Gewohnheit gewordenen Böses anzeigt. Die individualisierende Schilderung unsers Verses (wie schon **B. 19**) befähigt die heillose Verderbnis Israels im ganzen, welche im Vorhergehenden (Kap. 2, 3) offen gelegt wurde. „Seine Gerechtigkeiten“ sollen nach Hengstenb. „die guten Werke der frommen Vorfahren Ps. 132, 1“ sein. (!) Es sind die legalen Thaten des „Gerechten“ oder kollektivisch: was er Gesetzmäßiges gethan hat, Werte ohne Blick auf Gesinnung. [Mosen m. liest צדקות als kollektiven Singular mit dem Plur. verbi תצדקו. Das Ori liest צדקו.] Sonst vgl. zu **B. 18**. — **B. 21.** יאחז כי wie **B. 19**, aber der Ausgang des Falls der grade entgegengesetzte: dort Warnung ohne Umkehr, hier Warnung, die ihren Zweck erreicht. Nach den drei vorangegangnen dunklen Schilderungen zeichnet sich diese um so lighter ab. Es ist der Gerechte wie er sein soll; weshalb auch die emphatische Redeweise. Vgl. dazu 1 Joh. 3, 8. 9; 2, 1; 3, 6. — כי wie **B. 20**. Sonst vgl. z. **B. 19**.

B. 22—27 folgt eine ganz spezielle Anweisung Hesekiels für seinen Wirkungskreis, die **B. 22** sich durch eine bestimmte Aufforderung einleitet. Vgl. Kap. 1, 3. Zu Tel-Abib ergeht auch diese göttliche

Offenbarung an den Propheten. Hengstenb. lehnt konsequent eine lokale Veränderung ab, das sich Begeben ins Thal finde, gleich Hesekiels Anwesenheit am Kebar, auf dem Gebiete der Innerlichkeit statt. (!) — Das „Thal“ ist im Unterschied von der Höhe, auf welcher Tel-Abib gelegen, nicht grade die sich dem Flusse zudehnende Ebene — nicht הַשָּׁרָה, sondern הַבְּקִיעַ, ein gewisses Thal zwischen den Bergwänden daselbst. Weniger die Einsamkeit (Hengstenb.), als die folgende Erneuerung der früheren Herrlichkeitsvision motivirt diese Dertlichkeit. (2 Kor. 6, 17; Ps. 45, 11. 12; vgl. Hes. 37, 1. 2.)

B. 23: vgl. Kap. 1, 28. Mit „und siehe“ beginnt die Vision. צמר deutete ihm den stehenden Hintergrund und Hinterhalt für sein Wirken an, oder den Richter vor der Thür! — **B. 24:** vgl. Kap. 2, 2. Hitzig's Vermuthung scheint eine richtige, daß diese bestimmte Weisung ins Haus zusammenhänge mit der vorherigen Aufforderung auszugehen; sie erscheint wenigstens um so sichtlicher, worauf es doch ankommt, wenn der Prophet zunächst bloß den Augen seiner Volksgenossen predigen sollte. War sein Gebahren **B. 15** Predigt, so ist dies sich Verschließen inmitten seines Hauses zunächst nichts anderes, eine predigende Handlung, ein derartiger Zustand Hesekiels; wie gerade bei ihm leichter als bei einem der andern Propheten das Innerliche äußerlich wird und das Äußerliche innerlich ist. Der Isolirung aus der Mitte seiner Volksgenossen ins Thal zu Gott folgt die Isolirung unter ihnen nunmehr inmitten seines Hauses; jene eine momentane, diese mehr anhaltenden Charakters. Diese thatfächliche, zuständige Predigt wird sobann als non in publicum prodire (**B. 25**), näher als Schweigen der Stimme zur Buße (**B. 26**) bestimmt. Die so sehr aufs Sichtbare Erpichten sind demnach vorläufig aufs Sehen angewiesen dessen, das der Prophet thun wird (Kap. 12, 6. 11). Das mußte die Aufmerksamkeit wecken, und die Menge immer heftiger Aufschluß begehren, was das Thun Hesekiels auf sich habe, was es bedeute. Dies gewiß die nächste Absicht, weshalb der Prophet nicht nur **B. 22** ff. von Gott aus der Mitte seiner Volksgenossen weg gerufen, sondern ihm befohlen wird, sich in ihrer Mitte zu verschließen in seinem Hause. Der Verschluß im Hause ist somit allerdings symbolisch, wenn er auch nebenher die Art und Weise, wie Kapp. 4 u. 5 zu verstehen sind, nämlich als häusliche Vorgänge, uns erklärt. Man hat ihn als Zukunftsbild des eigenen prophetischen Geschicks Hesekiels (Hävern.), auch als Bild des eingeschlossnen Jerusalem (Ephraem Syrus, Pieron.) betrachtet, indem man einen falschen Zusammenhang mit dem nächst oder später Folgenden annahm. (Naschi: daß du ihnen zeigst, daß sie unwürdig sind der Vermahnung. Grot.: um die passende Zeit zum Reben abzumarten.) Uebrigens ist dies „Haus“ des Propheten die unschuldige Ursache all der „Noth des Hauslebens“, in welcher Hesekiel nach Walb fast nur gechriftsteltet haben soll.

B. 25. Der Verschluß in seinem Hause soll nicht die Volksgenossen von ihm ausschließen, denn was er dort thun soll, ist für das Haus Israel (Kap. 4, 3 ff.), geschieht vor ihren Augen (B. 12; vgl. auch Kap. 8, 1); sondern er (חֲרָס) soll für sie ein Verschlossener, d. h. zunächst ein nicht in ihre Mitte Hinausgehender sein. — Zu „Menschensohn“ vgl. z. Kap. 2, 1. — „Siehe, sie legen ff. können nur die Volksgenossen sein, und zwar nicht als Hausgenossen, die ihn für einen Wahnsinnigen halten (אֶפֶסֶת), wofür nichts im Zusammenhange spricht. Erst recht wider den letzteren aber ist die von Keil acceptirte Annahme Hitzig's von unsichtbaren, himmlischen Mächten, die Hesekiel händen („gleichsam Zauberbänden“!). B. 25 bewegt sich keineswegs auf gleicher Linie mit B. 26, sondern B. 26 tritt von den Menschen zu Gott über. Kap. 4, 8 gehört nach Keil's eigener Auseinanderlegung nicht hierher. Alles kommt darauf an, ob wir uns das Binden des Propheten dahin zu denken haben, daß er sein Haus nicht werde verlassen können, was dem von Gott befohlenen sich Verschließen darin wohl begegnen, dem Sinn der Volksgenossen des Propheten aber wenig entsprechen würde, die gewiß nicht, was Gott will, vielmehr eher das Gegenteil wollen! (Daher wohl כִּי חֲרָס: Geh in dein Haus, und sollst drin verschlossen sein, gerade als wenn sie dich mit Striden gebunden hätten ff.) Daß eine Fesselung durch dieselben mit Kap. 4 und 5 unvereinbar wäre, ist nicht mit Keil zu behaupten, da eine solche sowohl nachher geschehen, als Hesekiel inzwischen wieder freigeworden sein konnte, und ebensovienig ist dagegen als entscheidend zu betrachten, daß sonst keine Spur derartiger Angriffe zu entdecken sei, es könnte eben unsere Stelle die vermiste Spur enthalten (Umr.). Aber חֲרָס — nicht aber wirft (sollst) du (חֲרָס) zu ihnen hinausgehen. Statt ihn zu verhindern am Reden, werden seine Volksgenossen in ihrer Neugier im Gegentheil alles thun, sogar ihn Gewalt anthun, daß er Herauskomme und ihnen Rede stehe; sie werden ihm Stricke überwerfen, ihn mit Striden binden, um ihn leichter herauszubewegen. Was sie damit erreichen, außerdem daß er in solchem Fall doch nicht selber zu ihnen herausgeht, wird sein, daß er nichtsdestoweniger nicht zu ihnen reden wird, da — B. 26 Gott es verhindern wird. Der Verschluß im Hause soll bestimmter nämlich der Verschluß zugleich seines Mundes (אֵלֶּם) werden, und zwar als eines מוֹכִיחַ, was hier soviel wie „Strafprediger“ heißt, in fast lediglich formeller Beziehung, da sie „ein Haus ff.“ (Kap. 3, 5) sind, materiell nichts bei ihnen auszurichten ist im Großen und Ganzen. Vgl. z. B. 18.

B. 27. וְיִבְרַחַר weist nach בִּכְרִי B. 18 zurück. So ist das Verschließen Hesekiels gleich hier schon Gericht Gottes über Israel, denn das Dessens seines Mundes beabsichtigt Mittheilung der göttlichen Offenbarung an die Volksgenossen. Sonst vgl. z. Kap. 2, 4; 3, 11; 2, 5. 7 (Offenb. Joh. 2, 7; 22, 11).

Die Beziehung der Verse 25—27 geht zunächst auf Kap. 4 und 5, weniger bis Kap. 7; wohl aber haben Kap. 24, 27 und Kap. 33, 22 ihre Beziehung auf B. 26—27. Vgl. daselbst. Im allgemeinen sprechen B. 26—27 die völlige Abhängigkeit des Propheten in Schweigen und Reden von Gott, damit seine göttliche Legitimation aus; insbesondere läßt sich das ihm auferlegte Verschließen, aber dann in Betreff des anderen Charakters seiner prophetischen Wirksamkeit von Kap. 34 an, auf die Zeit bis zum Untergang Jerusalems als für diese Zeit charakteristisch und darum an ihrem Schluß bedeutsam wiederkehrend anwenden. Vgl. übrigens z. Kap. 5, 5.

Theologische Grundgedanken.

1. Die Herrlichkeitsoffenbarung Gottes, weil Offenbarung, hat je nachdem ihre besondere Verticalität (נִקְּיָה). Wenn der Himmel vor allem für die Stätte gilt, von welcher sie ausstrahlt (5 Mos. 26, 15; 2 Chr. 30, 27; Jes. 63, 15; Hab. 2, 20; Sach. 2, 17; 1 Kön. 8, 39), so gilt doch auch davon 1 Kön. 8, 27; wie vielmehr von allen Offenbarungsstätten auf Erden. So bleibt Gott selber ὁ Θεός und ὁ παντοκράτης ὁ δόξας (Apost. 7, 2; Eph. 1, 17) selbständiger Inhaber und Spender der Herrlichkeit, und die in Christo geschehene Selbstoffenbarung Gottes ist die volle Offenbarung seiner Herrlichkeit (Luk. 2, 14), auf den die Engel Gottes herniederfahren, wie sie auch von ihm aus und von keiner andern Stätte der Erde wiederum aufstiegen (Joh. 1, 52). Von Gott, wo er sich auch offenbare, auf Sinai, im Tempel, geht demgemäß sein Lob aus mit der Bestimmung für alle Welt.

2. Das Lob Gottes ist die Herrlichkeit Gottes, welche sich in der Seligkeit der Kreatur, zumal des Menschen spiegelt. „Es ist eine momentane Vorfeier der ewigen Vollendung, die auch als momentane schon ein Moment der Ewigkeit an sich hat“, sagt Lange vom Gebet der Lobpreisung.

3. Die Diener Gottes, wie gewaltig, wie ganz sie ihre Aufgabe erfüllen, so daß Hesekiel von der „Glut seines Geistes“ reden kann, bleiben immerhin Menschen, d. h. wenn רַחֵם den heiligen Gotteszorn bezeichnet im Unterschied von חֲרָה, dem Zorn als Affect der Leidenschaft, so werden wir bei der natürlichen Liebe zu seinem Volk dem Schmerz begegnen; wie der Menschensohn Jesus Thränen hat über Jerusalem (Luk. 19, 41). Schmerz ist activer, als Traurigkeit, die mehr ein passiver Zustand. Wir sollen voll Zornes Gottes sein über die Sünde, zumal wo sie Strafe bereits, Gericht der Verstockung geworden ist; aber unsere Empfindung gegen die Sünder kann um der Liebe willen zu den Menschen nur Schmerz sein, wie bei Hesekiel, oder Traurigkeit, wenn man den melancholischen leidenden Jeremia (vgl. Jer. 6, 11) so von dem holerischen energischen Hesekiel unterscheiden will. Der Diener Gottes, der letztere Empfindungen, je nach Charakter und Lage der Verhältnisse nicht in sich fände, der müßte sich bestimmen und Leid über sich

tragen. Zorn ohne Liebe ist vom Teufel, aber nicht von Gott; wie eine Liebe, die nicht zu zürnen vermag, bloße Natur, menschliche Schwäche sein kann.

4. Auch ein stummer Prediger kann eine laute, sehr ergreifende Predigt sein. Schweigen kann unter Umständen noch mehr als Reden verkündigen. „Das ist die Weisheit des wahrhaft Berufenen“, sagt U m b r.: „daß er bald schweige, bald rede, aber wenn er dann redet, frei strömen lasse das göttliche Wort ohne Furcht und Zagen, ob es vernommen werde; denn das Licht soll man nicht unter den Scheffel stellen; es hat ein Recht zu leuchten, weil es Licht ist.“

5. Das Wächteramt der Propheten, nach dem Bilde eines auf eine Höhe, Warte, einen Turm Postirten, hat zwiefache Anwendbarkeit. Indem der Wächter zunächst auszu schauen hat, aber das seinem prophetischen Auge Begegnende sich ihm visionär oder durch Wortoffenbarung darbietet, ist das Wächteramt identisch mit der allgemeinen Bezeichnung der Propheten als „Seher“, Schauer (Theol. Grundg. 6. 3. Kap. I, 1—3). Daß sie also gewahren oder nicht gewahren, macht sie in dieser Beziehung zu „Wächtern“, nicht daß sie je nachdem zu reden oder zu schweigen haben (S i e.), denn ersteres hängt wenigstens für Hesekiel noch von göttlicher Weisung ab. In Hesekiels Fall vermittelt die Oeffnung seines Mundes durch Gott den Uebergang zur zweiten bestimmteren Anwendung und Deutung des Wächterbildes, nämlich daß der Wächter die nahebede Gefahr anzugeben, somit davor zu warnen hat. Als solcher ist er wohl nicht „nur der Späher, d. i. (wie E w. es ausdrückt) der scharfe aber ruhige Beobachter der Menschen, um jeden zur rechten Zeit zu warnen.“ Das Ganze des Volks als solches sowohl, wie in seinen maßgebenden Spitzen ist das dem Wächter Anvertraute. Es beruht aber die Anwendung des Bildes vom Wächter nach Seite des Warnens auf der allgemeineren Verpflichtung der Prophetie, die Kontrolle des Volkslebens gemäß dem göttlichen Gesetz in allen Beziehungen zu sein. Nur ist das Warnen des prophetischen Wächters ein spezielleres, nicht nach dem Gesetz, sondern im Blick auf die Gerichte Gottes, ausdrückliche Vermerkung des geschauten Zukünftigen für die vorhandene Gegenwart in ihrer Zuständigkeit.

6. Wenn bei Hesekiel zwar auf dem Grunde des Volksganges, der theokratischen Nationalität Israels, jedoch bereits individualisirt wird (vgl. Kap. 33, 1 ff.), so ist solche Individualisation, in Betracht der Zeit im Reiche Gottes, Zeichen dieser Zeit und mehr als die sonst häufige Personifikation des Gesetzmäßigen und des Gesetzeswidrigen im Idealbild des Gerechten wie in seiner Antithese, dem 227. Israel im ganzen beginnt, im Widerspruch mit seiner Idee, sich in die *σοοι δε* Joh. 1, 12 aufzulösen. Vgl. 3. Kap. 9, 4.

7. In Zeiten, wo die Art an die Wurzel eines ganzen Volkes gelegt ist, wird die Mission derer, welche zum Ganzen ursprünglich gestellt sind, von selber zur rettenden That für die Einzelnen.

8. Die Betonung (Kap. 18 noch ausdrücklicher) des Satzes von der Selbstverantwortlichkeit des Individuums reflektirt auf den theokratischen Wahn und Aberglauben der Heuchler, der Seheren, dem die falschen Propheten noch schmeichelten, wonach der Einzelne, weil dem Fleische nach von Abraham, sich durch das Volk Gottes, in eine allein und gewiß seligmachende Nationalität versichert halten dürfte.

9. Die Beleuchtung des Prophetenamts durch das sechste Gebot unter Anlehnung an 1 Mos. 9, beweist nicht nur wie *πνευματικός* der *νόμος* ist, sondern welcher Begriff von Leben den Dienern des Wortes geläufig sein soll. Sie sollen nicht etwa nach der Welt-Politik „leben und leben lassen.“

10. Die Streitfrage: ob der Gerechte abfallen könne, wie die lutherische Theologie samt der jesuitischen behauptet, die reformirte Lehre dagegen leugnet, heischt zu ihrer Erlebigung die Unterscheidung von Gesetz und Gnade. Daß der nach dem Gesetz Gerechte zum Tode abfällig werden kann, nur dies bejaht sich aus Kap. 3, 20; vgl. Kap. 18, 24. Ebenso verneint Kap. 3, 21 es für den durch Gnade Gerechtfertigten, auf Vermahnung des Geistes gerecht Bleibenden. Nur darf diese Unterscheidung nicht zu einer Unterscheidung des Alten und Neuen Testaments verwendet werden, wie bei S ä v e r i d. Denn die Gerechtigkeit Gottes ist die eine selbe dort wie hier (vgl. Röm. 4). Der gesetzhliche Standpunkt, wenn auch nicht in seiner nationalen Form, so doch in seiner Außerlichkeit, geht durch die Zeit des Neuen Bundes so gut, wie der evangelische Standpunkt der Zeit des Alten Bundes nicht fremd ist, wiewohl unterm Gesetz durch die Opfersymbolik vermittelt, nicht verbunkelt.

11. „Wie der Sünder umkehren kann von seinem Wege und gerettet werden, so kann ein Gerechter herausfallen aus seiner Gerechtigkeit und ein Böser werden. Der wahre wirkliche Gerechte kann solches nicht so, daß er verloren geht; aber er kann in schwere Verbrechen fallen und seines Glaubens zeitweilig bar erscheinen, gleich der Sonne unter Wolken, dem Feuer unter der Asche (David, Petrus). Es gibt aber auch Zeitgläubige (1 Joh. 2, 19), die in der Versuchung ganz offenbar werden, auch nach ihrem Ende, das es mit ihnen nimmt“ (L a b a t e r).

12. Wenn von Fallstrick, den Gott dem Menschen legt, die Rede ist, so kann dies nicht die Sünde sein, das Böse, sondern die Lage, worin Gott den Menschen setzt zu seiner Selbstentscheidung wie zur Entscheidung über ihn, und zwar kann dies nicht bloß Unglück, sondern auch das sogenannte Glück sein, jenes zur Verzweiflung führend, dieses zur Verstockung in Sicherheit gerendend. Der Untergang, der Tod, ist die Konsequenz, in welcher sich im Fall die Entscheidung des Menschen selber und über ihn vollendet. Freilich kann ein Fallstrick Gottes in einer bestimmten Entwicklung der Sünde auch bereits Strafe, der Anfang des göttlichen Gerichts sein.

13. Um die unterlassene oder geschehene Warnung des Propheten gruppieren sich vier Fälle, vier Typen für allezeit: der Böse insgemein, der ohne Warnung dahinfährt, — diese relative, immer größere Dimensionen annehmende Schuld der Christenheit; der Böse insonderheit, der trotz Warnung den Weg des Todes erwählt; der Gerechte, der es formal bloß, bewußt heuchlerisch oder auch nicht ist, — wie die Namenschristen massenweise in den kritischen Verfolgungszeiten der Kirche abgespalten sind, — der ohne Warnung dem Gericht verfällt, wobei die Kirche ihrer Verpflichtung wider den künftigen Pietismus, den diplomatischen oder Regierungs-Pietismus sowie das „militär-fromm“ gedenken soll; endlich der aufrichtige und rechtschaffene Gerechte, der es auch bleibt, der sich warnen läßt. Auf vier kommt demnach einer, gegen drei; welcher Schluß läßt sich aus diesem numerischen Verhältniß der Einzelnen auf das Ganze machen!

14. Kein bloßer Straßprediger, noch weniger der es als homiletische Charaktermaske ist, darin sein körperliches oder gesellschaftliches Elend ausprägt, oder darauf wie auf seiner Profession arbeitet, ist nach Gottes Wort. Man darf vergleichen nie unter der Erlaubniß durchlassen: es müsse auch solche Kränze geben; sondern nur der soll seine Bräuer strafen, und nur dann soll er's, der und wann er dazu von Gott Auftrag hat. „Gott gestattet nicht der bloßen Willkür sterblicher Menschen“, sagt Calv.: „nach ihrem Belieben zu verdammen oder zu absolviren. Und wenn er auch seine Knechte aussendet, so verzichtet er selber doch nicht auf seine Gewalt, damit bei ihm die höchste Herrschaft verbleibe. Er ist der einzige Gesetzgeber, der retten und verderben kann (Sal. 4, 12).“ Es reicht hiezu das sogenannte „von Amtswegen“ keineswegs aus, sondern das persönliche Gewissen muß uns dazu legitimiren.

Homiletische Andeutungen.

B. 12: „Er war in mich hineingekommen, um mich aus mir herauszuziehen und in sich einzunehmen“ (B. B.). — „Der Heilige Geist erhebt von der Erde himmelwärts, und wo er waltet, eilt der Mensch in willigem Gehorsam gegen Gott seinen Pflichten nachzukommen“ (St. d.). — „Die Schrift ist voller Beispiele, wie Gott Regenten des Volks und seine Propheten durch seinen Geist zu höheren Dingen erhoben hat. Mose denkt nicht mehr seiner Schafe, sondern des auszuführenden Volkes; David zieht der Geist von der Heerde zu Höherem; die Apostel bekennen frank Christum, insbesondere unter ihnen Petrus, den zuvor eine Magd erschreckt hatte; sogar von Saul lesen wir die erhebende Wirkung des Geistes“ (L. L.). — „Damit er nicht mit fleischlichem Eifer sein Werk verrichte, wird ihm der Geist als Führer geschickt. Daher auf eine Zeit aus sich selber verweist, aus den Schranken der niederen menschlichen Vorstellungsweise in die Höhe gehoben. In diesem Zustande hört er die Gerichte Gottes wieder“ (Hei m-Postmann).

B. 12. 13. Die Diener unsers Gottes haben

nicht bloß sein Lob wie eine selbige Aussicht vor sich, sondern auch hinter ihnen ertönt die Wolfe Zeugen, die sie umschleiert, vom Lobpreis seiner Herrlichkeit. — „Alle Kreatur verherrlicht Gott, nur die Gottlosen lästern ihn“ (St. d.). — Gegen das zum Volk, das Gott der Ungerechtigkeit und Härte anklagte, und dadurch seine Ehre schmälerte, wie indem sie sich das einzige Volk zu sein einbildeten, das würdig und fähig sei, den Herrlichen zu erkennen (nach Calv.). — „In der Herrlichkeit werden alle Tugenden Gottes besagt, welche irgend dem Menschen offenbar werden können, allermeist die Herrlichkeit der Rechtfertigungsanade (Jer. 23, 6; 1 Kor. 1, 30).“ So hatte der Prophet die göttliche Herrlichkeit in Rehnlichkeit eines Menschen auf einem Throne vorhin gesehen. Die Kirche wünscht die einzig, daß Gottes Herrlichkeit nicht bloß an, sondern von ihrem Orte aus, d. h. durch die ganze Welt gepriesen werde, Mal. 1, 5“ (Cocc.). — Gottes Lob ist der Einklang, in welchem Himmel und Erde, Engel und Menschen, alle Wesen zusammenstimmen. — Ein Ton, doch keine Monotonie. — „So auch wenn der Seele das äußere und das innere Gebet ohne Mühe miteinander vereinigt sich befinden. Es ist ein Gebet des Lobes, das Lied, das im Himmel in alle Ewigkeit gesungen werden wird. Alles, was in der Seele ist, dichtet an diesem Lied, und die gleichgestellten Seelen singen es auch alle mit. Das eben macht ein solch Getöse“ (B. B.). — „Durch alle diese Stimmen konnte er, wie Soldaten durch den Ton der Hörner und der Trommeln, ermutigt und angefeuert werden“ (L. L.). — B. 14: „Wie leicht ist es Gott, einen Lehrer wohin zu bringen“ (St.). — „Den Züngler erscheint das Predigtamt süßer, als wenn nach gehöriger Erfahrung die anfängliche Süße sich mit Bitterkeit mischt“ (St. d.).

B. 15: „Das Schweigen der Propheten ist das Zeichen des Jornes Gottes“ (Chrysost.). — „So sollte eigentlich das Volk in reumüthiger Trauer und Demüthigung vor seinem Gott sitzen; aber der Repräsentant desselben, der Knecht Jechobah's, ist zugleich ein Zeichen, wie gottvergessen die ihn umgebende Menge und wie gerecht die Strafen, die auf das Volk herabkommen, sind“ (Hävern.). — „Die Stille eines Krankenlagers ist oft uns und andern zum Heil“ (Nicht.). — B. 17: „Es ist ein glänzendes Elend, auf hoher Stelle stehen müssen; die im Thale lagern, haben's entschieden bequemer“ (St. d.). — „Daß Gott ihn gegeben, bestellt dazu, soll ihm die Sache leicht und ihn darin sorgfältig machen (B. B.). — „Leichter lassen sich Kleinodien als Seelen bewachen“ (St. d.). — „Gottes Wort wird theils aus Menschenfurcht, theils aus Trägheit, theils aus Menschengefälligkeit verschwiegen“ (Hieron.). — „Der erste Schritt zum Heil ist der Sünden Erkenntniß. Vom Troste, dem Hauptstück, wird nichts gesagt; nur warnen soll der Prophet, denn des Trostes wurden sie erst fähig, nachdem sie ihre Sünde erkannt hatten“ (L. L.). — B. 17 bis 21 ist eine wichtige, heilig ernste Lehrerinstruktion“ (Nicht.).

B. 18 ff. „Wenn der Prophet seine Pflicht verabsäumt, so kommt das dem Bösen nicht zu Gute; er stirbt wegen seiner Missethat: er hat ja doch Moses. Wo das öffentliche Verharmt seine Pflicht nicht thut, da ist doch die Heilige Schrift vorhanden, und es ist eines jeden Schuld, wenn er sich durch ihre Stimme nicht zur Buße rufen läßt“ (H.). — Das

sind vor Gott noch lange nicht so schlimme Mörder, die durch Henkers Hand sterben müssen, als manche ganz gemüthliche, sehr gebildete Leute Mörder sind, die auf ihrem Amt wie auf einer Pflinde liegen, aber durch ihr Beispiel oder auch nur indem sie stumme Hunde sind, die Seelen in die Hölle verderben lassen. — Das Gewicht der Unterlassungsünde auf der Waage Gottes. — „Du bist in jedem Augenblick in Gefahr, ein Mörder zu werden und dem Gerichte des Mörders zu unterliegen, ist ein wirksamer Stachel für jeden, der mit dem öffentlichen Lehramte betraut ist“ (H.). — Gott als der Blutsfreund und Bluträcher des Sünders. Welche Zornigkeit der göttlichen Liebe! — „Das Leben verloren ist etwas verloren, die Seele verloren ist alles verloren. O welche Thorheit, wenn ein Lehrer um eine Hand voll Erde schweigt und darüber die eigene Seele in Gefahr bringt!“ (St.). — „Deutlich und fleißig soll gewarnt werden, mit Ernst und Nachdruck, nicht mit schmeichelhaften Worten, auch nicht halb scherzend, auch nicht nur den Pöbel klopfend, sondern die Gefahr recht sorgfältig vorstellend. Gebrebet soll werden und nicht sollst du Drei im Maul haben statt Liebe“ (B. B.). — „Gott belebt durch Gnade, der Diener mittelst des Wortes der Ermahnung, der Sünder sich selbst durch Annahme des Wortes. Ohne geistliches Leben und Belebung hier gibt es kein Leben in Ewigkeit, sondern auch dort nur Tod. Der Glaube ist das geistliche Leben und die Frümmigkeit dieses Lebens Zeichen“ (St d.). — „Es ist nicht sogleich wegen des Heiles der Sünder zu verzweifeln, denn auch am Abend noch gehen viele in den Weinberg Matth. 20; der Schächer bekehrte sich sogar erst am Kreuz. Gott muß einen Menschen als Bösen und Verdammten erklären, sonst ist er's nicht, wenn auch die ganze Welt ihn vom Himmel ausschliesse“ (L. L.). — „Denn Gott ist nichts künftlicher als unsere Seelen“ (C a l v.). — B. 19: Jede Funktion nach seinem Berufe ist eine Selbstrettung für den Diener Gottes. Was braucht er da nach Lohn, Liebe, Bequemlichkeit, Ehren u. s. w. zu spielen? — „Es gibt Menschen, die zwar gerne was Gott will verfländigen, die aber doch, wenn sie sehen, daß ihre Worte keinen Eingang und Nutzen haben, darüber betrübt werden und das Wort, aus Furcht sich betrogen zu haben, nicht mehr über sich nehmen wollen. Aber alle, die es noch so machen, sind Liebhaber ihrer selbst. Ein rechtschaffener Diener Gottes trägt das Wort so lange es Gott haben will, und bekümmert sich nicht um den guten Ausgang“ (B. B.). — Was dem Sünder zugemuthet wird, Umkehr, zeigt, daß das Gebet Erhöhung findet: befehle du mich, so werde ich befehrt! — Die Umkehr verheißt Gott, aber der Mensch hält lieber das Seine, Bosheit und bösen Weg, fest. — Der Fortschritt auf dem bösen gleicht dem Stillstand auf dem guten Wege. — B. 20: „Das ist nicht genug, fromm gewesen, sondern es auch geblieben zu sein. Sei getreu bis in den Tod, und wer ansharrt bis zum Ende, wird selig werden“ (St d.). — „Alsdann leuchtet die Gottseligkeit am meisten, wenn sie Gelegenheit zu sündigen hat, ja allenthalben davon angelockt wird, und es doch nicht thut; dagegen der sich abwendet vom Guten und vom Weg der Gerechtigkeit, schlimmer ist und in gefährlicherem Zustand, als der ihn nie erkannt hat, 2 Petr. 2, 21“ (B. B.). — „Verwandle die Noth nicht in einen Fuchsschwanz“, laß sie auch nicht hinterm Spiegel stecken

beinen eignen Kindern gegenüber! „Wer den Sünder nicht erinnert, wozu schon die allgemeine Liebe jedermann verpflichtet, wenn er den andern in Gefahr sieht und mit was helfen kann, der ist des Gerichts schuldig, noch vielmehr aber, wenn er von Gott dazu besonders beauftragt ist oder zu sein sich ausgiebt“ (B. B.). — B. 21: „Ein treuer Lehrer muß sorgen für Bekehrte und Unbekehrte, für diese, daß sie aus dem Schlaf der Sicherheit aufstehen, für jene, daß sie nicht wieder einschlafen“ (St.). — „Ja, wo sich auch finden, die Sündern zurecht helfen wollen, so findet sich doch schwer, wer Gerechten die Hand biete, damit sie in dem wahren Wege leichter weiter kommen mögen“ (B. B.). — „Wir sündigen zwar täglich, aber hüten wir uns, wesentlich zu sündigen. Nicht sündigt, wer die Sünde haßt, flieht, vor ihr zurückschreckt“ (St d.). — „Wenn ein Lehrer die Seligkeit seiner anvertrauten Zuhörer nicht mit allem Ernst sucht, so ist es ein gewisses Zeichen, daß er um seine eigene Seligkeit nicht rechtschaffen bekümmert ist, denn wo er dieses ist, da kann er jenes nicht unterlassen“ (St.).

B. 22 ff. „Die Abgeschlossenheit ist die Bedingung für die Empfangnahme göttlicher Mittheilungen. Gott gibt sich nur dann dem Gemüthe kund, wenn es sich den weltlichen Einflüssen ganz entzogen hat. Man muß im Thale sein, aber man kann in der lärmenden Stadt sein und doch im Thale“ (H.). — „Auch von Christus lesen wir, daß er zuweilen einsam allein gegangen sei. Sonst scheidet auch die sittliche Verschiedenheit uns von der Welt mitten in der Welt (L. L.). — B. 22 u. 27: „Der echte Muth schließt die Treue nicht aus, sondern in sich“ (Hävern.). — B. 23: „Wenn schon die Seligen ewig im Himmel die Herrlichkeit Gottes schauen werden, so werden sie derselben doch nimmer satt noch überdrüssig werden; denn schon hienieden erfüllt die Gläubigen die Betrachtung der göttlichen Herrlichkeit mit Hunger in aller Fülle des Genusses“ (St d.). — B. 24: „Das sind die rechten Kinder Gottes, welche vom Geiste Gottes beständig regiert werden, Röm. 8, 14“ (St.). — „Wäre Dinah zu Hause geblieben, würde sie nicht zu Falle gekommen sein, und wenn manche Christen sich mehr zu Hause hielten, würden sie weniger straucheln und fallen. Die Häuser der Frommen sollen Bethäuser sein“ (St d.). — B. 25: „Bande und Trübsal ist der Lohn für die treue Arbeit eines unermüdeten Lehrers“ (St.). Wenn solch eine Besoldung ansteht, der ist geschickt zum Reiche Gottes. — „Die Bande, womit die Gläubigen gebunden werden, sind verschiedener Art: Elend, Schmerzen, Kreuz, Versuchungen; aber Gott hat's zuvor versehen, und bereitet daraus“ (St d.). — „In der Welt sich zu Hause fühlen ist sich in der Gefahr wohl fühlen“ (St d.). — B. 26—27: „Gott hat seine Zeiten und Stunden. Wohl dem, der auf sie achtet!“ (Tüb. B.). — „Es ist kein gutes Zeichen, wenn Gott seinen Knechten die Freundschaft, zu reden benimmt, Apsig. 16, 6“ (Rg.). — „Den Sterbenden klebt sich die Zunge an den Gaumen; das bedeuete doch, wer eine freche, ungezügelter Zunge hat!“ (St d.). — „Gott muß Lehrern und Predigern ein freundiges Aushalten des Mundes geben, wenn sie nützlich lehren sollen“ (Er.). — Schweigen den Menschen und reden aus Gott, ist rechte Predigerart. — „Wie groß ist Gottes Barmherzigkeit, daß er auch tauben Ohren die Predigt geschehen läßt!“ (St d.)

2. Die vier Zeichen und ihre Deutung. (Kap. 4, 1 — Kap. 5, 17.)

Und du, Menschensohn, nimm dir einen Backstein, und gibst (legst) ihn vor dich, und zeich- 1
nest auf ihn eine Stadt, (nämlich) Jeruschalaim, *und gibst (machst) wider sie Belagerung 2
und baust wider sie Belagerungsthurm und schüttest gegen sie Wall auf und machst gegen sie
Lager und setzest gegen sie Sturmböcke ringsum. *Und du, nimm dir eine Pflanne in (von) 3
Eisen und gibst (legst) sie als eine Mauer in (von) Eisen zwischen dich und zwischen die Stadt,
und richtest dein Angesicht auf sie, und sie ist in Belagerung und belagerst gegen sie: Zeichen ist
das dem Hause Israels! — *Und du, liege auf deiner Seite, der linken, und legst die Schuld 4
des Hauses Israels auf sie, nach der Zahl der Tage, welche du liegen wirst auf ihr, wirst du
tragen ihrer Schuld. *Und Ich habe dir gegeben die Jahre ihrer Schuld nach Zahl von Tagen 5
390 Tage, und du trägst des Hauses Israels Schuld. *Und du vollendest diese und liegst auf 6
deiner Seite, der rechten, zweitens und trägst die Schuld des Hauses Jechudah 40 Tage, Tag
zu Jahr Tag zu Jahr habe Ich sie dir gegeben. *Und auf Jerusalems Belagerung sollst du 7
dein Angesicht richten und deinen entblößten Arm, und weisagst wider es. *Und siehe, Ich habe 8
auf dich Stricke gegeben, und nicht sollst du dich von deiner Seite auf deine Seite wenden, bis
du deines Belagerers Tage vollendet. — *Und du nimm dir Weizen und Gerste und Bohnen 9
und Linsen und Hirse und Spelt, und gibst (thust) sie in ein Gefäß und machst sie dir zu Brod,
nach der Tage Zahl, welche auf deiner Seite du liegend (bist), 390 Tage wirst du es essen.
*Und deine Speise, welche du essen wirst, ist an Gewicht 20 Schequel auf den Tag, von Zeit zu 10
Zeit wirst du sie essen. *Und Wasser wirst du an Maß trinken ein Sechstel Hin, von Zeit zu Zeit 11
wirst du's trinken. *Und Gerstentuchen, den wirst du essen, und ihn, in (mit) Roth von Men- 12
schenausgang wirst du ihn backen vor ihren Augen. *Und es sagte Jehovah: So werden die 13
Söhne Israels ihr Brod essen unrein unter den Heiden, wohin Ich sie vertreiben werde. *Und 14
ich sagte: Ach, Herr, Jehovah! siehe, meine Seele ist nicht verunreinigt (worden), und Aas und
Zerrissenes habe ich nicht gegessen von meiner Jugend an bis jetzt, und nicht ist in meinen
Mund widriges Fleisch gekommen. *Und Er sagte zu mir: Siehe da, Ich gebe dir Mist des 15
Kindes statt Roth des Menschen, und du machest (bereitest) dein Brod darüber. *Und sagte zu 16
mir: Menschensohn, sieh, Ich breche den Brod-Stab in Jerusalem, und sie essen Brod im (nach
dem) Gewichte und in Angst, und Wasser im (nach dem) Maße und in Schmerz werden sie
trinken, *weil Brod und Wasser mangeln werden, und Mann und sein Bruder verstummen 17
(vor Schmerz) und verschmachten in ihrer Schuld.

Exegetische Erläuterungen.

Was das Schweigen des Propheten zu bedeuten
habe, wenn es ihr böses Gewissen ihnen nicht aus-
zumalen geben würde, das versinnlichen ihrer Wiß-
begier zeigt vier Bildakte, von denen 3 in unserm
Kapitel enthalten sind; die erklärende Unterschrift
ist je nach dem Sprechenden und Ausführlichen des
einzelnen Bildes kürzer oder länger gehalten. Ge-
mäß Kap. 3, 24 ff. und wie sich aus ihnen selber
versteht, geht die Ausführung dieser symbolischen
Handlungen im Hause Hesekiels vor. Wir ha-
ben uns nächst seinen Hausgenossen, etwa
durch sie herbeigerufen, seine Volksgenossen
als Zuschauer zu denken. Die Abschnitte B. 1
bis 3, B. 4—8, B. 9—17 haben untereinander Zusam-
menhang (B. 7. 8. 9 ff.) und ergänzen sich. Wäh-
rend sich die Belagerung Jerusalems, als
das Thema im 1. Abschnitt, im 2. und 3. zugleich

weiter ausführt und näher veranschaulicht, wird nach
dem inneren der äußere Zustand der Betreffen-
den uns angegeben. Hengstenberg verlegt wieder
alles ins „Gebiet der Innerlichkeit“ (besgl. Hitzig:
Allegorie), weshalb auch der Ausführung nicht ge-
dacht sei, und begegnet sich mit Ewald, dem eben-
falls die „schriftstellerische Wirklichkeit“ Hesekiels die
Hauptsache ist, für welche die Außerlichkeit (oder
nicht) der symbolischen Handlung ganz gleichgültig
sei. Ewald ebenfalls läßt B. 4 ff. in Vision gesche-
hen. Was den „ziemlich kindlichen Eindruck“ der im
Fall äußerlichen Handlung anbetrifft, hat ihn
Hengstenberg's Auslegung sich selber zuzuschrei-
ben; daß aber um eine Verbreitung des im Hause
Hesekiels Geschehenden nicht zu sorgen ist, ergibt
sich aus dem bekanntlich regen Verkehr zwischen de-
nen im Exil und der im Vaterland befindlichen
Hauptmasse. („Unter dessen da der erfüllte Mann
Gottes nicht sprechen darf, soll er die stille Sprache der

B. 4: Sept. ... κατά ἀριθμὸν τ. ἡμερῶν πέντηκοντα κ. ἑκατὸν ἡμέρας ὡς κοιμηθήσῃ ἐπ' αὐτοῦ
κ. ληψῇ τ. ἀδικίας αὐτοῦ.

5: ... τὰς δύο ἀδικίας αὐτ. εἰς ἀριθμὸν ἡμερῶν ἐνενηκοντα κ. ἑκατὸν ἡμέρας —

8: A. B. מצורית plur.

9: ... ἐνενηκοντα κ. ἑκατὸν — (Codd. nonnulli חשים.)

16: ... κυριος —

17: ὅπως ἐνδεδεικναι γενωνται ἀδελφον... (A. B. באחרי) Vulg.: ad fratrem. —

Schrift üben. Aber das Symbol ist seine Schrift. Sein Herz ist bei Jerusalem; da zeichnet er auf einen Ziegelstein das Bild der theuren Stadt“ Umbr. „Verkündet wird das schwere Gericht, das über Jerusalem sich entladen soll, im Einklang mit der Erscheinung Kap. 1, welche schon das Herannahen Gottes zum Gericht in Aussicht stellte“ (Hengstenberg.).

B. 1—3: Das erste Zeichen.

B. 1. יָאָרָה appliziert die vorangegangene spezielle Instruktion auf den Propheten; dabei geht der Imperativ in die Beschreibung dessen über, was Hesekiel thun soll, daher die Perfecta c. 1 consec. „Gerade das Jahr vorher war Zedekia nach Babylon gerufen, um Nebuchadnezar seine Unterthänigkeit zu bezeugen“ (J. D. M.). — Ueber יָאָרָה vgl. Winer, Realw. II. S. 731 ff. An natürlichen Stein ist nicht zu denken, sondern an ein Gebäud aus Thonerde (weisser? kreideartiger?), an der Sonne getrocknet oder im Brandheisofen weiß gebrannt. Die Mauern des alten Babylon waren aus Backsteinen und sind die babylonischen Mauerziegel 1 Fuß lang und breit, 5 Zoll dick und viereckig. „Vergleichen die Ägypter und Babylonier gerade in den Gegenden, wo Hesekiel lebte, so oft mit Inschriften füllten“ (Ewald). Dazu kommt die bedeutsame Erinnerung an Egypten und den Frohndienst Israels daselbst, 2 Mos. 1, 14; 5, 7 ff. „Um haltbare Zeichnung eingraben zu können“, bedarf Hitzig den in Kanaan gleichfalls gewöhnlichen (Jes. 9, 9) „Lehmstein“. Ebenso Keil, „weiche Lehmmasse“. Andre: eine ziegelförmige Schiefertafel. — Wie die pflegen, welche über etwas sinnen, soll er den Ziegel vor sich legen. — חָקַק ist gar nichts weiter als: fixiren, was durch: aufzeichnen so gut, wie durch: eingraben geschieden kann. „Zunächst nur eine Stadt; an Jerusalem sollte man allen Stützen der Erde zuletzt denken, wenn es sich um eine vom Herrn zu belagernde Stadt handelt. Nach Jerusalem ist gleichsam ein Ausrufungszeichen zu denken“ (Hengstenberg.). — Aber dem Ziegelstein gehört nicht bloß, wie Hengstenberg will, das Bild der Stadt an, sondern mit Ewald auch das Folgende „wie man in aller Ordnung eine Belagerung durch alle Stufen von Anfang bis zum Ende dagegen eröffnet“. Es heißt den Buchstaben pressen, seine Ausführung von vornherein unmöglich oder „kindlich“ machen, wenn man sich den Inhalt von B. 2 außerhalb des Ziegels vorstellt, und wie paßt B. 3 (vgl. B. 7) in solche Vorstellung? Der Stein selbst ist nicht Jerusalem! (Hitzig). — B. 2. מִצָּר von צָר, „drängen“, drücken, einengen. Hitzig: Belagerungswert überhaupt. דָּרַק ist aramäisch (Hitzig: eignet also einem Lande, dessen Herren auf den Festungskrieg sich verstanden Hab. 1, 10; Jes. 23, 13) und neuhebräisch: anschauen, mit den Augen fixiren; davon der wohl chald. term. techn. דָּרַק Warte (außer bei Hesekiel nur noch 2 Kön. 25, 1 und Jer. 52, 4), meist kollektiv, so auch hier für die (hölzernen) Observations Thürme in gleicher oder Ueber-Höhe der Mauern rund um die zu belagernde Stadt, von welchen aus

man warf und beschoss, auch mittelst Schleudervorrichtungen. [J. D. M. ch.: 2 Circumballationslinien, Damm und Wall mit Pallisaden besteht. B. Neumann: die alles niederwerfende Sturmmaschine]. Der Plural מִצָּרוֹת, weil mehrere getrennte Lager. כְּרִים von dem eisernen Widerlopf vorn an Balken, die in Seilen oder Ketten hängend innerhalb eines auf Rollen zu bewegenden Gerüsts gegen die Mauern und Thore gerichtet wurden, um sie einzustößen. Hävern. führt das Wort אֶפְרַיִם, כְּרִי, כְּרָה, „durchbohren“ zurück. Vgl. übrigens Josephus, d. bello jud. III. 7. §. 19. (Andere haben die „Böde“, d. h. die Heerführer der verschiedenen Lagerhaufen darunter verstanden). — Wenn nun der Prophet im Auftrag Gottes solche Belagerung macht, so ist der eigentliche Belagerer Jerusalems Gott der Herr, und während die Chaldäer als bloße Werkzeuge der göttlichen Hand erscheinen, so gibt B. 3, den ersten symbolischen Akt abschließend, zu erkennen, welche Gesinnung Hesekiel von Seiten des Herrn zu repräsentiren hat. — וָאָרָה (wie auch sonst) setzt ein neues Moment ein, durch קָרָה-לָךְ parallelisirt zu B. 1. — מִבְּרָה bezeichnet etwas Zusammengebogenes, das flach sein kann zum Boden oder Wässen; in solchen Ziegeln buß man die Brodstaben, 3 Mos. 2, 5. Weil er die eiserne Pfanne als eiserne Mauer stellen soll, so ist klar, daß er sie aufzurichten hat in die Höhe; desgleichen klar ist aus וְכִינֹר וְכִינֹר, daß ein Verhältniß der Trennung, des Geschiedenseins zwischen dem auf dem Ziegel gezeichneten Jerusalem und dem Vertreter Gottes ausgedrückt werden soll. Nur aus einem solchen Verhältniß zwischen Gott und Jerusalem erklärt sich sowohl die feindliche Richtung des Angesichts des Propheten (vgl. B. 7), als speziell מִצָּר וְהִירָה und damit B. 1 und 2. Weil aber in Weise von Eisen (ב) die Mauer (oder Wand) sein soll, so kann die eiserne Pfanne nicht für eine den Belagerer bedeckende Fassade genommen werden, weil dergleichen in der Regel nicht von Eisen war, es ja auch nicht auf einen Schutz des belagernden Gottes, sondern vielmehr vor ihm ankommen könnte; noch ist mit Ew. (1. Aufl.) an die „sehr starke wie eiserne Mauer Jerusalems“ zu denken (Maschi), da das Suffix auch in אֲלֵיָהּ nicht auf die Pfanne, sondern auf die Stadt sich bezieht und die Stärke der Stadtmauer doch nicht hervorgehoben werden soll. Ewald nähert sich auch in der neuesten 2. Aufl. der Auffassung Hävern.'s (der mit Ephyraem, die Unglücksmasse, die über Jerusalem kommt“, versteht), indem er „die bloß gemalte Belagerung durch das Bild einer wie eiserne Mauer stärker und greifbarer“ hinstellen läßt. Aber auch hierbei geht die so ausdrückliche Beziehung des Trennens, die Hitzig anerkennt, verloren. Die Erinnerung an Jer. 1, 13 für „die Schreden der Belagerung“ (Hävern.) liegt zu fern. [a Lapide: die Verbrennung der Stadt; Orig. Sanct: die gräßlichen Marterungen der Einwohner Jer. 29, 22; 2 Makk. 7, 5; andre: das Heerfeuer der Chaldäer.] Hieron. (daß der Zorn Gottes dargestellt werde) streift das Richtige, auf das Kimchi mit Jes.

59, 2 verweist. Demnach sinnbildet die Pflanze, Mauer, die feste (Jer. 1, 18 nach Gottes Rathschluß wie infolge des Verderbens Israels) Scheidewand, die schließlich alles, das Vorhergehende und auch das Folgende erklärt. Batablus, Grotius ziehen noch „die Herzenshärte und die Schwärze ihrer Sünden“ herbei, wie auch Hitzig „das unedle Metall“ und nach Kap. 24, 6 „den Ruß als Bild der Beschmutzung durch Sünde“. (Hengstenb.: zuerst die Verfassung göttlicher Hilfe, sodann sogar Gott selber der Angreifende.) Nicht sowohl die folgende Speisebereitung (Kies), als daß eine solche Pflanze (nach Ewald: „die nächste Eisenplatte“) in jeder Haushaltung vorhanden (Keil), legte die Wahl derselben nahe. Wie die Belagerung beschrieben wird, der Prophet als Belagerer, so „wird sie ja nicht erst nach hundert Jahren, sondern bei Lebzeiten Hesekiels, während seiner Wirksamkeit zur Ausführung kommen“ (Kies). Das Bedeutungsvolle der eisernen Pflanze würde gewiß bei einer Vorstellung verschwinden, wonach der Prophet die Belagerung in lauter Figürchen um den Ziegel herum gruppiert hätte. Uebrigens was auf den Stein gezeichnet hier „die Stadt“ heißt, wird B. 7 „Jerusalems Belagerung“ genannt. — Das „Haus Israels“ ist hier, was Kap. 3. Vgl. dagegen B. 5. — Soll der symbolische Akt „Zeichen“ (als Vorzeichen) sein, so liegt doch, daß es ihnen auch gezeigt wurde, äußerlich wie für sie, so vor ihnen hervortrat, näher als Hengstenberg's Verinnerlichung, näher — als mit Stäublin, Hävern., Hitzig die Handlung nicht wirklich verrichtet, nur vorgetragen werden zu lassen (Hes. 20, 3). Kies: „eine bedeutsame Handlung, noch dazu eine summe, muß gethan werden; wenngleich der Text es, als bei einem von Gott Befohlenen ganz selbstverständlich, nicht ausdrücklich bemerkt“.

B. 4—8. Das zweite Zeichen.

B. 4. Abermals ein neuer Ansat, der bis B. 8 das vorherbezeichnete Schicksal Jerusalems weiter ausführend, uns dasselbe nach dem innern Zustande der Betreffenden näher veranschaulicht in Weise einer zweiten symbolischen Handlung Hesekiels. In der Stellung eines Propheten ist es gegeben, daß ein solcher sowohl Repräsentation Gottes als des Volkes sein kann; wie daher Hesekiel B. 1—3 Jehovah repräsentirt, so jetzt und B. 9 ff. Israel. „Wo auf diese Weise Jehovah selber gegen sein Volk kämpft, da ist dessen Unterliegen gewiß; sofort geht der Prophet in diese Situation ein“ (Hävern.). Schon daß er auf der einen und der andern Seite liegen soll („schlafen“) wie Sept. und Vulg. widerpricht dem klaren Zusammenhang, ist symbolisch für die, die er vertritt, Bild der politischen Lage (Hes. 28, 20; 50, 11; Am. 5, 2; Ps. 20, 9; 44, 26), nicht „wie ein Kranker, der nur auf einer Seite liegen kann und immer unverändert auf ihr liegen muß“ (Ewald), nicht als Tropus politischen Siegethums, sondern, im Gegensatz zum Aufrechtstehen, Darniederliegen in-

folge des Falles (Hitzig). [Grot.: Gottes höchste (1) und ihm lästigste (1) Geduld beim Anblick der Sünden bezeichnend.] — Da die Zeitbestimmung „Tage“ sind, die aber „Jahre“ bedeuten, so wird im allgemeinen die Beziehung auf die Belagerten („den schrecklichen Zwang von außen, wobei man sich nicht rühren und bewegen kann“ Ewald) zunächst festzuhalten sein, weiter aber dann („also wie ein Geseffelter“ B. 8, Ewald) die folgende Gefangenführung und der Aufenthalt in der Verbannung zugleich zu berücksichtigen sein. Zuerst ist die linke Seite hervorgehoben im Blick auf das seit der Trennung des gesammten Volkes besondere „Haus Israels“, — nach Ewald, Hitzig wegen der geographischen Lage im Norden von Judah (Kap. 16, 46), während dieses südlich gelegen, — nach Grot., Hävernid, Keil wegen des durchgehenden Vorrangs des Letztern vor ersterm (vgl. Kap. 23) Pred. 10, 2. Maldon.: es hatte das Priestertum und das Königthum. — 11 ist die Schuld, also die Sünde im Bewußtsein der Strafe, weder erstere allein, noch letztere allein, sondern der für das subjektive Bewußtsein sich vollziehende Uebergang vom einen zum andern. Das Schuldbewußtsein des Volkes soll erweckt werden. — Indem Hesekiel die Schuld „auf sie“ d. i. seine linke Seite legen soll, auf welcher er selber doch zu liegen hat, läßt sich die Aufgabe nur lösen, wenn man ihn selber, als den auf seiner linken Seite Liegenden, als den Träger der Schuld betrachtet, was auch alsbald gesagt wird. Nach Keil käme er auf die Schuld und nicht die Schuld auf ihn zu liegen! Daß aber nicht „tragen“ hier heißen könne, wie Hengstenberg behauptet, ist nicht einzusehen, da wo er die Schuld auf sich legen soll, er sie auch zu tragen haben wird, und von einer amtlich mittelverhelfen oder blühenden Stellvertretung gar nicht die Rede ist, sondern einzig vom symbolischen Tragen einer Bürde, welche auf dem Volke zu lasten hat, das er nur repräsentirt. So viel Tage er auf der linken Seite liegen wird, so lange wird er die Schuldlast der 10 Stämme repräsentiren. Das heißt gewiß nicht: die Zahl der Jahre signifiziren, die sie gesündigt haben (Hosen m.). Ober sagt das — B. 5? Die „Zahl der Tage“ seines Liegens bedeutet allerdings „die Jahre ihrer Schuld“, aber, was wohl zu beachten, als von Gott ihm gegebene (אמר נחמך), doch nicht als von Gott für seine Darstellung aus ihrem Sündigen herausgegriffene Zeit? ist eine solche göttliche Formulirung der Zeit ihres Sündigens gut denkbar? — sondern, wie hier nicht Vespredigt (die ihnen ihre Sünde vorstellt) nach B. 1—3, vielmehr Strafanzeige allein Stelle hat, — als die von Gott bemessene, durch Hesekiel darzustellende, also thatsächlich zu verlinbende, Verschuldung, welche sie auf sich geladen und in Jahren zu tragen haben. Was nach Jahren auf sie kommt, soll Hesekiel ihnen nach Tagen darstellen, also tragend „des Hauses Israels Schuld“. Die Probe auf diese sich einfach aus dem Text ergebende Erklärung wird die

Deutung der Zeitangaben zu machen haben. Es werden für Israel 390 Tage, und hat der Prophet „diese vollendet“ — B. 6: für sein Liegen auf seiner „rechten Seite zweiten“, zu tragen, „die Schuld des Hauses Jehudah“, 40 Tage bestimmt. Die Frage: ob die 40 in die 390 einbegriffen zu denken sind mit Cocc. u. anderen, verneint das ausdrückliche *וַיִּשְׁכַּב* („zum zweitenmale“); es sind 390 und 40, im ganzen 430 Tage, welche Summe der Text freilich nicht abbirt. Zumal die Strafzeit bei den 10 Stämmen längst angefangen hat, wie sie auch Juda schon berührt, so lag eine Zeittheilung so nahe, als die Theilung Gesamt-Israels in Israel und Juda historisch vorlag. Mit den 390 entsprechenden Zahlen im Blick auf Sündigen, und nun gar den 40, wenn sie als wirkliche, daher genau zu rechnen sind, haben auch die verschiedensten Auffassungen nicht fertig werden können. Das ganze Reich Israel bestand keine 390 Jahre; es muß also über die 10 Stämme hinaus in die Väterzeit zurückgegriffen werden, andrer Rechnungskünste mittelst Auslassungen nicht zu gedenken. Rosenm. ließ deshalb den Unterschied von Israel und Juda für die 390 Jahre zurücktreten, und indem er von der Theilung des Reichs bis zum 11. Jahre Zedekia's (der Eroberung Jerusalems) 386 Jahre herausbekommt, tröstet er sich über das Fehlende mit der poetischen Rundung der prophetischen Sprache; die 40 Sünden-Jahre Zuda's werden aber vom 12. Regierungsjahre des frommen Königs Josia gerechnet! Hengstenb. faßt Israel als Gesamt-Israel, beginnt mit 2 Chr. 12, 1 vgl. 2 Chr. 11, 17, d. h. vom 4. Jahre Rehabeams, „dem Jahre des Sündenfalls der ganzen Nation“, fügt sich dabei auf Bithra's Berechnung von 430 Jahren 6 Monaten seit Gründung des Tempels bis Zerstörung des Staats, minus 37 Jahre Salomo's und 3 Rehabeams bleiben 390 Jahre; der Gegensatz Zuda's sei der zum Gesamtvolk, die 40 Jahre seien 40 von den gesammten 390: „die Verschmähung der Gnade Gottes in der Erweckung des Königs Josia (2 Kön. 23, 25) und die Vereitelung des letzten Versuches durch Jeremia“, anfangend mit dem 13. Jahre Josia's, dem ersten Auftreten Jeremia's, dessen Wirksamkeit bis zur Zerstörung Jerusalems 40 Jahre gewährt. Der Zusammenhang mit B. 1—3 legt augenscheinlich die Zeit der Strafe näher, als eine Zeit der Sünde, und die Berechnung der Zahl 390 auf die Tage, welche die Belagerung der Stadt vom 10. des 10. Monats des 9. Jahres Zedekia's bis zum 9. des 4. Monats des 11. Jahres währte, kann sehr einfach dadurch stimmend gemacht werden, daß man die zeitweise Aufhebung der Belagerung wegen der Ägypter Jer. 37, 5 in Abzug bringt. Dagegen versagt jede Berechnung von 390 und von 40 Jahren, worauf es doch ankommt, als Krisiszeit Israels und Zuda's. Bei diesem Stande, wenn man mit wirklichen Tagen und Jahren rechnet, noch mehr aber bei dem durchgehenden symbolischen Charakter des Ganzen, der Einzelheiten, empfiehlt sich die Annahme symbolischer Zeitformeln für die von Gott

bemessene Strafung der Schuld so Israels, so Zuda's. Für die Zahl 390 in Betreff Israels gewinnt Kiefert's aus Vergleichung von 5 Mos. 25, 3 mit 2 Kor. 11, 24 nach der Zahl der 10 Stämme 10×39 Strafsahre als ebensoviele Streiche göttlicher Züchtigung, für Juda dagegen, indem er es nicht als 2 Stämme behandelt, zu billiger Ausgleichung die höchste gesegliche Zahl von eben 40 Streichen = Jahren. Was Keil dagegen bemerkt, läßt sich sagen, ist aber weniger entscheidend, als das doch Auffallende solcher Berechnung für die prophetische Symbolik eines Hesekiel. Kiefert ist auf seinen erfinderischen Deutungsversuch zunächst dadurch gerathen, daß die Zahl 390 jeder anderen Deutung sich entziehe. Es kann aber auch diese für Israel geltende Zahl keine besondere Symbolik für sich beanspruchen. Die 10 Stämme, wie Kiefert selber sie „abgerissene Zweige, Volksatome“ nennt, haben im Blick auf die historisch längere Dauer ihres Exils, wie wegen der größeren Straffälligkeit, nur im allgemeinen auf ein reicheres Strafmaß Anrecht. Insbesondere kommen sie weder für die in unsern Versen Jerusalem treffende Belagerung, noch sonst anderswie in Betracht, als weil der nationale prophetische Geist sie im Gesamt-Israel mitdenken muß, für das Juda mit Jerusalem der Titel ist. Bei solcher auch historischen Bedeutung Zuda's, womit auch die „rechte“ Seite des Propheten für dasselbe stimmt, hat man sich nicht mit Kiefert's daran zu stoßen, wenn auch die Zahl 390 „an sich ganz bedeutungslos“ wäre. Es geht wie mit der „linken“ Seite Hesekiel's, so ganz besonders nur deshalb voraus B. 4, 5, weil sein längst begonnenes, zum Theil für Juda ebenfalls bereits eingetretenes Exil-Elend dem Reste Zuda's vor Augen zu zeigen geeignet ist, was ihm ebenso sichtlich nicht ausbleiben wird. Für die Symbolik ist die 40 Zahl, die auf Zuda angewandt ist, das Maßgebende. Es mag für das Verhältniß der 40 zu 390 ähnlich sein, wie Bähr II. S. 491 die Zahlen 33 und 66 auch nicht als solche in Betracht kommen läßt, sondern nur in ihrer Verbindung mit 7 und 14 zu 40 und 80. Die Zahl 40 selbst anlangend, sagt Bähr überzeugend, sind nach ihr beinahe durchgängig solche Zeitschnitte bestimmt, welche einen mehr oder minder gebundenen, drückenden, jedoch irgendwie zugleich auf religiöse Verhältnisse bezüglichen Zustand mit sich führen. Recht begründet Keil die symbolische Bedeutung einer gemeinen Frist göttlicher Heimsuchung nicht erst durch die 40-jährige Wüstherrführung des Volks (4 Mos. 14), die eigentlich nur 38 Jahre betrug, sondern schon aus 1 Mos. 7, 12, 17, so daß auch da die Tage zu Jahren wurden. Vgl. zur Bestimmung der 40 Jahr 2 Mos. 34, 28. (5 Mos. 9); 1 Kön. 19, 8; Jon. 3, 4; Matth. 4. Wo bergestalt die 40 für Zuda, das eigentlich allein in Betracht stand, die 390 beleuchtete, konnte die Summirung unterbleiben, sie vollzog sich bei einigem Nachdenken von selber, je mehr die Zahl 390 an sich bedeutungslos erscheinen mußte. Die mögliche Verührung mit der wirklichen

Belagerungszeit Jerusalems oder einem Abschnitt daraus (vgl. zu B. 9) kann als Mitbeziehung berücksichtigt werden. „Die Leiden der Belagerung werden in der allgemeinen Art harten Zwanges ja auch im ganzen Exile fortbauern u. f. w.“ (Ew.). Die Addition von 390 + 40 ergibt laut 2 Mos. 12, 40 die Wohnzeit der Kinder Israels, die sie genossen in Ägypten, 430 Jahre, bedeutsam für alle Folgezeiten des Volks, bei der Parallele dieser Zeit mit dem Exil (Einf. S. 17), und im Gesetz schon 5 Mos. 28, 68 sowie Hes. 9, 3, 6; 8, 13 bedeutsam hervor-gehoben. Daß der Aufenthalt in Ägypten, der ganz anders motiviert war, sachlich schlecht zu einem Vorbilde für eine Strafzeit passe (Klief.), kann hiernach nicht aufrecht erhalten werden. Vgl. noch 1 Mos. 15, 3. (Aposig. 7, 6), wo in runder Zahl: „Die Periode der ersten heibnischen Zwingherrschaft über das Volk Jehovah's wiederholt sich in der Geschichte des Volkes: die alte, ewig denkwürdige Zeit wird dem selbst schon in heidnischer Umgebung lebenden Seher zum Typus der aufs neue mit unwiderstehlicher Gewalt einbrechenden Drangsale; also die Strafe des Exils dadurch gesteigert, daß sie als Antitypus der alten 430 Jahre ägyptischer Dienstbarkeit erscheint“ (Häv.). Darin hat aber Klief. Recht, wenn er gegen eine spezielle Beziehung der 40 Jahre für Juda auf die 40jährige Wüstenführung des gesammten Volkes, wosür Häv. auf Kap. 20, 13 ff. 23 ff. 35. 36 verweist, geltend macht, daß damit ein außerhalb der 430 Jahre gelegenes anderes Ereigniß angezogen werde, während die 40 Jahre doch innerhalb der 430 liegen müßten. Man muß also entweder bei dem allgemeinen symbolischen Charakter der 40jahr beharren, oder wie Keil sehr fein darauf aufmerksam macht, daß die letzten 40 Jahre der ägyptischen Dienstbarkeit einen Anknüpfungspunkt für eine Theilung der 430 in 390 und 40 boten, in den 40 die 40 von Mose in Midian verlebten Jahre seines Exils wiederfinden. Vgl. 2 Mos. 7, 7 zu Aposig. 7, 23. 30 — nicht wie Keil 2 Mos. 2, 11—3, 10; Aposig. 7, 23—30! „Diese 40 Jahre (bemerkt Keil) waren nicht nur für Mose eine Zeit der Versuchung und Läuterung für seinen künftigen Beruf, sondern ohne Zweifel auch für die Israeliten die Zeit des allerschwersten ägyptischen Drucks, und in dieser Hinsicht ganz geeignet zu einem Typus für die künftige Strafzeit Juda's, daß wie Israel in Ägypten mit Mose seinen Helfer und Beschützer verloren, so nun Juda seinen König verlieren und der Tyrannei der heidnischen Weltmacht preisgegeben werden sollte.“ — Statt des Kthbh. דרמניר (nur noch 2 Chr. 3, 17) ist mit dem Ori דרמניר zu lesen. — יום לשנה יום (Wiederholung nach Weise ältester Einfachheit) = je einen Tag für je ein Jahr oder: je einen Tag zu je einem Jahre. Vgl. zu B. 5. — Das Suffix in דרמניר geht auf עון. Hengstenb. der לבספר = zu ebensoviele Tagen (Klief., Keil: zu der Zahl von, zu einer Zahl von) nimmt, übersetzt: also daß auf jedes Jahr ein Tag kommt, gebe Jah's dir. [Die

190 der Sept. fürs Ganze und 40 für Juda erklärt sich Hävernicaus Anziehung eines andern Typus, nämlich der Sintflut 1 Mos. 7, 24. 12. Sie lasen 2 Mos. 12, 40 anders als der hebr. Text. Hitzig läßt sie ihre 150 vom Jahre 738—588 rechnen.]

Durch B. 7 greift unser Abschnitt in den ersten zurück (B. 3) und harmonisirt die beiden symbolischen Handlungen. Indem der Prophet das Volk vorher repräsentirte, nicht sowohl Jerusalem, kann er in Vertretung Jehovah's „auf Jerusalem's Belagerung“, nämlich wie dieselbe B. 1—3 darzustellen war, sein Angesicht richten, fest, scharf, feindlich. Der — (Hes. 52, 10) wie eines zum Kämpfen ihn aus dem Gewand bis zur Schulter losmachenden Kriegers — entblößte Arm, nach Nachsi Nebukadnezar vorbezeichnend, ist zugleich der freie des auf dem anderen Arm liegenden Propheten. Da es für den kriegerischen Zweck der rechte Arm sein muß, so werden wir (gegen Hitzig) an die 390 Tage B. 4, 5 zu denken haben, während welcher Hesekiel auf der linken Seite liegt, womit auch B. 8 stimmt. Der in derselben Richtung ausgestreckte Arm verstärkt sowohl als aktivirt die Permanenz des Blicks; wenn er gelegentlich als erhoben anzunehmen wäre, so würde das freilich auch sonst bei drohenden Verkündigungen übliche sich noch bestimmter erklären. — Nach Kap. 3, 25 verstehen die Ausleger das Weißagen nicht sowohl mündlich mit Worten, sondern thatsächlich durch eben dies symbolische Handeln. Vgl. jedoch zu Kap. 5, 5 ff. — B. 8: ומה נהנה ומה נהנה Gegenfatz zu ומה נהנה Kap. 3, 25; dort um ihn fortzubewegen, hier um ihn festzumachen. Die „Stricke“ sind nicht dieselben von dort; sondern wo jene Stricke von Menschen den Propheten nicht ihnen gehorsam, ihrem Willen gebunden machen, entsprechen dagegen die Stricke hier, die Gott ihm überwirft, ihrem Zweck, daß sie ihn nach Gottes Willen fixiren. Die äußerlichen eigentlichen werden in der göttlichen Rede zum bildlichen Ausdruck für die göttliche Gewalt, die ihn niederhalten, zugleich (Klief.) es ihn mit Geduld aus-halten lassen wird. [Nach Hävern. durch ומה נהנה ein neues Moment eingeführt; der Prophet lebendig in den Zustand der Belagerten versetzt. Nach Calb.: die Beständigkeit und Festigkeit des göttlichen Rathschlusses bezeichnend.] — Das ausschließliche Verbin-der sich Wenden ist das von der linken auf die rechte Seite, bis zur Vollenbung der Tage seines Belagers, daß er die Belagerung der Stadt darzustellen hat, die hiernach auf 390 Tage ange-geben sein kann (vergl. zu B. 6 und 7), wenn nicht das Folgende noch eine speziellere Beziehung an die Hand geben sollte. [Klief. bezieht B. 7 und 8 auf die ganze Zeit von 430 Tagen, Hitzig das Weißagen bloß auf die 40 Tage.]

B. 9—17: Das dritte Beiden.

B. 9. Neuer Ansat, wie B. 4; noch detaillirtere Ausführung, nimmehr des äußeren Zustandes vornehmlich; dritte symbolische Handlung, indem damit für die Ernährung Hesekiels während

des Vorbeschriebenen gesorgt ist; also im Zusammenhang damit. Repräsentation des Volkes. Wenn B. 8 schon „der gebundene Zustand der Belagerten“ (Hengstenb.) bedacht wäre, so würde es unmittelbar von dieser allgemeineren Bedrängnis zum speziellen Nahrungsmangel übergehen. — חֲבַדַּי chaldaisirender Plural, ך statt ם, der Weizen in Äkern (im Sing. vornehmlich der aus dem Halm, im Felde). Hengstenb.: da Weizen bei den Exulanten das gewöhnliche Nahrungsmittel, drängt sich die chald. Form vor. Offenbar aus besserer Zeit (Hävern.: vom Bessern zum immer Schlechteren absteigend); denn nun folgt, so gut, zum Theil köstlich sie an sich sind, doch „zu Brod“ verbacken, worin es hier geht, Nothbrod, — Gerste in Äkern 1 Kön. 5, 8. (Nicht. 7, 13; 2 Kön. 4, 42; Joh. 6, 9), die Bohne wie die Linsen, Liebesspeise (1 Mos. 25, 34), aus letztern hatt bei Theuerung in Egypten noch heut die Armuth, חֲרִיר die Hirse (b. חרר aufquellen oder von der dunklen Farbe, mit חריר „Getreide“ verwandt), ein schlechtes Brod gebend, und כֶּסֶם Dinkel, Spekt 2 Mos. 4, 9; 9, 32, als eine der geringsten Getreidesorten, welche ein sprödes, wenig nahrhaftes Brod liefert. — Daß Hefekiel von dem allen nehmen soll, widerstreitet zwar nicht dem Gesetz 3 Mos. 19, 19; 5 Mos. 22, 9, aber streift das Verbot, gesellose Zustände, wo man's nicht so genau nimmt, möglicherweise andeutend. Ausdrücklicher wird damit nahe gelegt, daß die Belagerten in ihrer Noth alles irgend zu Brod Verwendbare werden zusammen suchen müssen. (Ανατὰ πολιορκουμένων.) Dies noch gehoben durch das „Eine Gefäß“, welches zeigt, daß von jeder einzelnen Sorte nicht viel mehr vorhanden ist (B. 10). — Die Zeitdauer חֲרִיר כֶּסֶם — so viel Tage sind) wird bestimmt auf 390 angegeben. Es ist daher „unstatthaft“, sich mit Keil über diese klare Bestimmung auf die Weise wegzumachen, daß nur die größere Zahl, doch fast die ganze Summe angegeben sei (Prado), die 40 Tage zwar mitzuverstehen, aber (Ewald) der Kürze wegen (bei Hefekiel!) ausgelassen seien. Es ist denkbar, daß gerade 390 Tage die Hungersnoth besonders fühlbar werden würde. (2 Kön. 25, 3; Klage. Jer. 2, 20; 4, 9 ff.) Jedenfalls hat der Prophet auf 390 Tage sein Nothbrod zu berechnen, denn so viel Tage soll er es essen. (390 Brote Hieron.) — כֶּלֶבֶד ist demnach seine linke Seite (B. 5), bevor er sich wendete auf die rechte. Vgl. z. B. 7. 8. Kief. hat gegen das Hereingehen der 40 in die 390 Tage Recht, nur nicht in der Ausdehnung, in welcher er die 390 behauptet, nämlich bis B. 17, wie sich bald zeigen wird. Sehr gut bemerkt Kief., daß dem Propheten nicht allwege abgeschnitten war, sich bedienen zu lassen.

B. 10. Seine Speise ist diese schlechte Mischspeise (Ewald), nicht die bestimmte Portion, die er zu essen haben wird (Keil), denn zu Portionen wird sie erst durch das Folgende bestimmt. Hefekiel soll nicht so viel er mag, sondern wie es in theurer Zeit

bei Belagerungen zu geschehen pflegt, nach dem Gewicht zu essen haben (B. 16). „20 Scheqel“ (das Abgewogene, also bestimmtes Gewicht, wie „misch-qol“ Gewicht überhaupt) — nach Ewald etwa 20 Loth, nach Keil 22—23 Loth Brod, nach Philippi so viel wie 400 Bohnen an Gewicht (3 Mos. 26, 26). Wenn auch in jenen wärmeren Ländern ein Mann weniger braucht, als in unserm Klima, so ist hier doch höchstens die Hälfte des gewöhnlichen Bedarfs angegeben für jeden Tag. Die Bestimmung „von Zeit zu Zeit“ verstärkt das Moment des Täglichen im Unterschied vom fortwährend sich meldenden, nie gesättigten Hunger; er wird nicht auf diesen achten dürfen, sondern die Zeit anzusehen haben, daß er nur 20 Scheqel für jeden Tag hat, also — selten, in langen Fristen, kärglich! [Keil meint: zu den verschiedenen Stunden der täglichen Mahlzeit. Er läßt Hefekiel auch mit einem Vorrath von Getreide-Äkern und Hülsenfrüchten sich versorgen und jeden Tag daraus sein Brod bereiten. Ebenso Kief., der noch die Pflanne aus B. 3 dafür herbeinimmt.] Und wie die Speise nach dem Gewicht, so der Trank — das Wasser nach dem Maße.

B. 11: (B. 16). Ein ganzes „Sin“ berechnen die Rabbinen auf 72 Eierschalen voll, $\frac{1}{6}$ also wie 2 Lohg = 12 Eierschalen. Zu viel, um zu sterben, zu wenig, um zu leben. Da hiermit Speise und Trank für die 390 Tage angegeben ist, so liegt es nahe, — B. 12 mit Grotius und anderen auf die noch übrigen 40 Tage zu beziehen. Die ausdrückliche Angabe der Zahl war hier nicht nöthig, weil ihre Symbolik (vgl. z. B. 5. 6) überhaupt das Ganze beherrscht, weil insbesondere sie selber als das Restirende nach so ausdrücklicher Hervorhebung der 390 (B. 9) sich ohnehin verstand. Die Bezeichnung kann umsomehr der Zahl entbehren, als sie sachlich sowohl durch das neue Moment der Unreinheit, zumal nach der sogleich folgenden göttlichen Auslegung B. 13, als durch freiere Bewegung des Propheten, wie sie B. 12 erfordert, hinreichend klar wird. Die 40 symbolisirt ja (vgl. z. B. 4—6) vornehmlich die Verbannung unter die Heiden, wie sie für Juda nach Eroberung des belagerten Jerusalem anheben sollte. Zutreffend bemerkt Hengstenb.: „der Gerstentuden hier hat mit dem Topfe in B. 9 gar nichts zu schaffen; dieser ist abgethan“. Ewald findet darin ein „Ausnahmeweises wie zum Feste“, wohl zu viel und nicht dem Charakter der Erißzeit entsprechend. Es unterscheidet sich חַר, der warme in der heißen Asche gebadene Brodtuden, wie er noch jetzt bei den Morgenländern namentlich auf Reisen üblich ist, als etwas mehr Gewöhnliches, das mehr in der Ordnung ist, von der vorhergegangenen ungewöhnlichen und außerordentlichen Mischspeise. Der arme Stand von Exulanten läßt ihn von Gerste sein (vgl. B. 9), wenn nicht dergleichen Aschentuden in der Regel Gerstentuden waren, wovon Keil keineswegs das Gegenstück gegen Hiz erwiesen hat. [Keil, Hizig und andere übersetzen prädictisch: als Gerstentuden, in der Weise berei-

tet, sollst du sie (das Suffix neutrifch? auf לרם B. 10 bezogen?) essen.] Weil es für den Sinn hier nur darauf ankommt, die Unreinheit der Nahrung hervorzuheben, und die Feurung mit trockenem Thier-Mist (B. 15) wenigstens nichts Ungewöhnliches im Morgenlande ist, so war צמר הארם בלל der drastische terminus adfär. Als Feurungsmaterial (vgl. zu בגללי B. 15: עליהם), nicht wie Zef. 36, 12, hat es mit der Belagerung nichts zu thun, über die wir symbolisch hinaus sind, als deute es auf Holzmangel hin, sondern reflectirt höchstens auf den peinlichen, eingeschlossenen Zustand Hesekiels in seinem Hause. Um und um Schmutz und Elend: welch vernichtend plastischer Sermon für die Volks-genossen diese augenscheinliche Lage! Vgl. noch 5 Mos. 23, 13 ff. רגובה v. רגב technisch für צמר entweder: runden, krümmen, biegen, in Bezug auf die Form dieser Kuchen oder: weil sie von der heißen Asche rings umgeben wurden. (Septuaginta: ὁ κύκλος).

B. 13. Die göttliche Deutung, die der ganz außerordentlichen Forderung eben deshalb sogleich sich anschließt, hebt nicht im Blick auf die Belagerung, denn vom Exil ist schon die Rede, auch nicht die Verlegenheits-Feurung, sondern ihre Unreinheit, und nicht sowohl als leuitische, vielmehr als sittliche, nach allgemein menschlichem Schicksalsgeföhle, hervor. Der Menschenthum signifizirt den profanen Aufenthalt in der Seidenwelt überhaupt mit deren Gözen (!גלילים) Vgl. Hes. 9, 3. Der Prophet erhebt seine Einsprache — B. 14 in dem Sinn: wo ich das nach dem Gesetz Israels Unreine nie gegessen habe, wie sollte ich an überhaupt Unreines mich machen! (Grot.). — ארה Exclamation des Staunens, der Furcht, des Schredens. „Meine Seele“ — nicht so viel wie: ich selbst, besagt vielmehr das Lebensbewußtsein des Propheten in seinem Pathos, nach seinen Antipathien wie Sympathien (Matth. 26, 38.). Lebhafter Geföhlsausdruck, zumal eines Priesters! Vgl. zum Inhalt 5 Mos. 14, 21; 2 Mos. 22, 30; Apost. 10, 14; 11, 8; Dan. 1, 8. — צביל nach Ges.: faul, stinkend gemachtes, daher sowohl: ungenießbar, als: speisefähig nicht zu genießen, grueliches, ekles oder: verworfenes, verworfliches (3 Mos. 7, 18.), auch ohne צביל Zef. 65, 4. Nach Hävern.: den Priester besonders charakterisirend, da bei den Opfermahzeiten bis zum 3. Tage übergebliebenes Fleisch für צביל galt 3 Mos. 19, 7. Gott concedirt ihm — B. 15 auf sein חנה mit צביל in d. s. mist (Athbh.: צביר, Ori: צביר) wie Kameelsdung ein sehr gewöhnliches, geruchloses Feurungsmaterial. Einspruch und Zugeständniß (Hävern.: eine ergreifende Episode) geben der Sache ihr Relief; worauf — B. 16 zum Anfang nicht nur dieser dritten symbolischen Handlung (B. 9 ff.), sondern, abschließend, des ganzen Kapitels (B. 1 ff.), und damit zum nächst Bevorstehenden, nämlich zur Belagerung Jerusalems zurückkehrt. Dazu paßt formell das בך-ארם, sachlich die Partizipialkonstruktion הנני-שר, vom gleichsam

beistehenden im Begriff sein zu zerbrechen. — Wie Zef. 3, 1 Brod und auch Wasser als das genannt werden, was stützt (Delisch) oder genauer: worauf man sich stützt (צביר), so hier Brod = Stab, indem das Brod das Menschenherz stützt d. h. nährt, stärkt, erquickt. Ps. 104, 15; 1 Mos. 18, 5; Richt. 19, 5; 3 Mos. 26, 26. Dieser Stab zerbrochen, an den sich der irdische Mensch lehnt, fällt er in des Todes Staub. Näher modifizirt und zugleich veranschaulicht durch ראכלו-לרם. Vgl. B. 10. 11. — בממון verstärkt בארם, die Angst um's Auskommen (Matth. 6, 31. 32.), zum stummen, starren Schmerz über das bevorstehende Verschmachten. — B. 17: צביר entweder vom Hauptgedanken in B. 16 abhängig: „damit“ (Ewald) oder da dieser sich auf Brod beschränkt, von der Ausführung desselben dort abhängig: weil. — Auch der „Bruder“ Ps. 49, 8. — Sonst Citat aus 3 Mos. 26, 39; Klage. 2, 12. 19. (Lut. 21, 26.)

Theologische Grundgedanken.

1. Bei einem Propheten von der Eigenthümlichkeit Hesekiels muß zugegeben werden, daß die Grenze zwischen symbolischer Darstellung in bloßer Rebeform und durch wirkliche Handlung fließend sein kann. Wo derselbe jedoch, wie gerade hier, nicht reden, sondern schweigen soll, wird was er wie eine Reihe von Akten erzählt, kaum anders, als so aufzufassen sein. Predigt durch Thatfachen als bloße Rebeform ist Widerspruch in sich selber. Er soll handeln, wie Der ihn gesandt, auch handeln will. Es ist zunächst genug der Worte. Schwer dürfte es auch sein, mit der „Ehrlichkeit und Rechtfchaffenheit des Propheten“, die Hengstenb. doch geltend macht, was er von den symbolischen Handlungen desselben behauptet, daß sie „nur lebhaft ausgeführte Bilder“ seien, „herednet, auf die Phantasie einen unausslöschlichen Eindruck zu machen“, in Einklang zu bringen. Z. B. B. 14 ff.

2. „Wenn jemand liest, was hier Ezechiel berichtet, so wird es ihm vielleicht wie ein kindisches Spiel vorkommen, was es auch sein würde, wenn Gott nicht dem Propheten befohlen hätte, es also zu machen. Daraus mögen wir entnehmen, daß auch die Sakramente von leeren Blendwerken nur durch das Wort Gottes unterschieden werden. Das Ansehen Gottes ist das Zeichen des Unterschieds, wodurch die Sakramente sich auszeichnen und ihre Bedeutung haben. Nicht der äußerliche Anblick ist es, sondern der Urheber ist anzusehen. So unterschied sich auch der ganze Gottesdienst unter dem Gesetze fast nicht von der Heiden Ceremonien, ja, diese brachten ihre Opfer sogar mit dem möglichsten Pomp; Israel hatte aber Gottes Befehl und Verheißung auf seiner Seite“ (Calv.).

3. Der Sünder ist kein leichter Passagier vor Gott, wie leicht einer es auch mit der Sünde vor den Menschen, vor sich selber zu nehmen scheint. Die Sünde legt sich als Schuld auf das Gewissen des Menschen, als lastendes Bewußtsein, daß man Strafe verdient, Strafe zu erwarten habe. Zwischen

der Vergangenheit der geschehenen Sünde und der Zukunft der verdientermaßen zu erwartenden Strafe ist die Schuld die peinliche, schwere Gegenwart des Sünders. Die Schuld ist ein Bleibendes, wenn schon die Strafe ein Vergangenes ist.

4. Wenn an sich jeder seine Schuld zu tragen hat, so ist es zu dieser moralischen Seite die spezifisch religiöse Ergänzung, daß eine Entlastung davon, eine Entschuldigung, die aber nicht Zeugnung, auch nicht Verkleinerung, Versäuflichung der Schuld, sondern Abnahme der Schuld, vorgesehen ist. Ohne diesen Gedanken, durch welchen die Sündenvergebung sich vollzieht, ist die wahre Religion nicht denkbar. Solche Abnahme der Schuld geschah mittlerisch in Israel durch das Priesterthum. Was hier im Amte lag, als göttlicher Formalist für die Zeit der Sündentrisse, das lag im Opfer, als göttlicher Wesenheit für dieselbe Zeit der Vorbilder; durch's Opfer geschah die Abnahme von Schuld in Weise von Stellvertretung, von büßender Uebernahme der Schuld. Alles gewissermaßen wie ein Wechsel, den Gott zu seiner Zeit realisiren wollte. Diese göttliche Realisirung in der Erfüllung der Zeiten wird also die Form eines Priesters und das Wesen eines Opfers haben. Beides ist der Knecht Jehovas's Jes. 53, Priester wie Opfer, nicht aber der Prophet, der weder zu vermitteln noch zu büßen hat, sondern Gottes Wort redet oder thut, in unserm Falle hier lektres, nämlich die Schuld des Volks thatsächlich, freilich nicht sowohl durch Aktion als durch Passion symbolisirt.

5. Worauf schon Ewald hindeutet, die 40 Jahre für Juda parallelisiren sich den 70 Jahren des babylonischen Exils bei Jeremia. Was diese vorwiegend numerisch, sind die 40 Hesekiels lebendig symbolisch.

6. Sāvernā erinnert bei Gelegenheit der Epistole B. 14 ff. an Daniel, der „in tiefer Trauer das Brod der Trübsal essen und sich abhärmen muß über die Sünden seines Volks, aber ein Engel Gottes kommt auch und tröstet und stärkt ihn! So erleichtere Jehovah ebenfalls hier die Strafe. Nicht ferner liegt der Einsprache Hesekiels das *ei divarōn* des Menschensohnes in Gethsemane und die Stärkung durch einen Engel vom Himmel.

7. Damit, daß sie unter den Heiden „ihr Brod unrein“ essen sollten, war nach Eoc. zugleich auf den Mangel jeglicher Reinigung durch Opfer hingedeutet (Hof. 9, 4). Der Heiden Land fern vom Tempel war unrein Land, weil seine Möglichkeit der Reinigung nach dem Gesetz des Heiligers Israels.

8. Calvin unterscheidet es als zwiefache Strafe: daß Gott den Brodmiß brechen wolle und daß die Juden Brod nach dem Gewicht essen sollen. „Denn wenn auch Brod in Fülle ist, kann Gott den Stab des Brodes brechen gemäß 3 Mos. 26, indem nämlich die Menschen nicht davon gesättigt werden, dieneil nach 5 Mos. 8 der Mensch nicht vom Brod allein, sondern vom Worte Gottes, das ist nicht vom Wort der göttlichen Lehre, wohl aber von der heimlichen Kraft Gottes lebt, die Gott dem Brode einpricht. Nicht durch seine eigene innere Kraft ist uns das

Brod zur Nahrung, sondern dies hat es anderswoher, nämlich durch Gottes gnädige Ordnung. Demnach kann auch wenig Brod für uns ausreichen, wie andererseits ohne die göttliche Kraft wir in Fülle von Brod umkommen können. Der Hungernde ist gleich dem Greise, der seine brechenden Glieder durch den Stab des Brodes stützt. Wie nun Gott — dies die erste Strafe — den Brodmiß bricht, daß das Brod uns nicht sättigt, so ist die zweite Strafe, daß Gott das Brod wegnimmt, wie durch Mißwachs und dgl.“ Im Texte ist jedoch nicht von Wegnehmen, sondern vom Brechen des Brodmiß die Rede, und alles von B. 9 ab stimmt zu einer Verminderung, nicht sowohl zu einer Entkräftung des Brodes. Allerdings wird den Juden die Gnade versagt, daß sie in der Hungersnoth der Belagerung doch nicht verschmachten sollten, sondern das werden sie gerade.

Homiletische Andeutungen.

B. 1. Dergleichen symbolische Handlungen finden wir auch bei Christo, der einen Knaben in die Mitte seiner Jünger stellt, die Füße ihnen wascht u. f. w. So will Gott auch hier zu Israel sagen: Du willst nicht hören, öffne wenigstens die Augen!“ (H. S.). — Gott heischt bisweilen Dinge, welche den Menschen thöricht, ja albern vorkommen. Aber in Gottes Thorheit ist Weisheit, während in aller Weisheit der Menschen schließlich lauter Thorheit ist. 1 Kor. 1, 25. — „Elija läßt 2 Kbn. 13 Pfeil und Bogen bringen; Jesaja Kap. 20 geht baarfuß; Jeremia Kap. 27 trägt Joch, Fesseln u. f. w. Vgl. auch Hes. 12. 37. Die Apostel schütteln den Staub von ihren Füßen Matth. 10, schütteln ihre Kleider Apost. 13. 18; Agabus bindet Paulum mit dem Gürtel Apost. 21. Erinnern wir uns an den Bund Pfeile, womit jener Heide seinen Söhnen Eintracht predigte“ (L. L.). — „Nimm (sagt Gregor) deines Nächsten Herz als solchen Ziegel, und lege ihn mit aller Aufmerksamkeit deiner Seele vor dich, und schreibe darauf Jerusalem, nämlich die Herrlichkeit des himmlischen; und so belagere ihn, d. h. zeige ihm, wie alle Trübsal, Kampf und Anfechtung dahin wirken soll, zur himmlischen Freude, aber auch, wie der Feind die Seele umlagert u. f. w.“ — „Am meisten bist du belagert, wenn du es gar nicht zu sein meinst. Es gibt eine Sicherheit des Christen, die Sturm ist; denn Kriegsdienst ist laut Hiob des Menschen Leben auf Erden“ (Hier.). — „Das belagerte Jerusalem ist die Seele in der Sünde, gegen die alle Werke der göttlichen Gerechtigkeit gerichtet sind: wie aber der rohe Badstein leicht vom Wasser zerschwemmt wird, so auch die Seele in der Sünde durch die Thräne der Reue“ (L. L.).

B. 2. Titus bekante von der zweiten Zerstörung Jerusalems, daß die Stadt mehr von der erzählten Gottheit, als durch die römischen Waffen sei erobert worden. — „Die Anfechtung kann eine geistliche Belagerung heißen“ (Et d.). — Die ganze Welt rings um uns ist im Grunde eine Belagerung der Seele; in der Welt haben wir Angst. Wenn nur nicht die eiserne Pflanne zwischen uns und Gott steht! Denn ist Gott für uns, wer mag wider uns sein? Umgekehrt aber, wo Gott wider uns sein müßte nach unserm Gewissen, was könnte uns der Friede auch mit allen Menschen helfen!

B. 3. „Prediger erscheinen häufig ihren Zuhörern wie Feinde derselben, weil sie ihnen den Untergang ankündigen und die Strafe der Sünde lebendig vor Augen malen, und doch wollen sie nicht ihren Untergang, sondern das Heil der Seelen“ (Std.). — „Die Juden mochten die Köpfe schütteln und die Zungen herausstrecken, das aber konnten sie nicht ändern, daß es ein Zeichen war für Israel“ (Calv.). — „Wer seine Seele vor Augen hat, dem kann alles, auch wenn es nicht so ausdrücklich, wie hier gesagt wird, zum Zeichen sein. — Alle Dinge müssen und zwar zum Guten dienen denen, die Gott lieben. — Die Zeichensprache des Ewigen und die rechte Zeichenbedeutung überhaupt, wie vielmehr die Deutung der Zeichen der Zeit im Lichte des Wortes Gottes (Matth. 16).“

B. 4 ff. „Prediger sollen sich keine Mühe und Gelegenheit zu Besten ihrer Zuhörer verdrießen lassen 1 Thess. 2, 8. 9“ (Std.). — „Gott straft nicht immer auf der Stelle, nachdem es die Menschen mit ihren Sünden verdienet“ (D.). — „Prediger sollen nicht blos mit dem Wort, sondern durch ihr Beispiel, im Thun wie im Lassen, und auch im Leiden predigen. — Gottes Geduld und seiner Diener Geduld ist eine feine Predigt. — „Wir zählen meist nur die Tage des Leides, aber wie für die rohen Tage, so erst recht für die Tage der Sünde haben wir weder Zahl noch Gedächtniß“ (Std.). — B. 6. „Aber vollendet ist alles einmal und das Erste vergangen. — Die Wendungen des Menschen von links zu rechts sind häufig nur Wendungen von Schuld zu Schuld.“ — B. 7. „Wie viel Sehnsucht, wie viel Schmerz, aber auch welche Gerechtigkeit lag in diesem Blick auf Jerusalem! — Das Vorfpiel Hesekiels zu Luk. 19, 41 ff. aber auch ein Gegenpiel, hier der entblößte Arm, dort die weinenden Augen Jesu. — „Ach wenn nun Jerusalem und wir in demselben uns selber richteten und unsere Sünden und Laster als unsere ärgsten Feinde ansähen und angingen; so wäre das nicht nöthig, daß Gott mit den Seinen sich als Feinde gegen uns setzten“ (B. B.). — B. 8. „Krankheiten und aller Art Leiden sind solche Striche, womit Gott die Seinen und nicht blos die Gottlosen bindet“ (Std.). — „Und nun siehe, ich gebunden am Geiste gehe hin, sagt Paulus Aposl. 20. — Lasset uns zerreißen ihre Bande und von uns werfen ihre Seile! ist eine aus Ps. 2 bekannte Forderung der Gewaltigen nach Fleisch in dieser

Welt. — „Wir binden uns selbst mit unsern Sünden, und Satan weiß uns in diesen eigenen Banden festzuhalten“ (Std.).

B. 9 ff. „So ist das Brod des Glends noch immer vielerlei, und doch nicht viel auf jeden Tag. — „Es sind aber auch unsere Tage zu dem Brod des Glends abgemessen und gezählt, darüber es nicht wahren soll“ (B. B.). — „Mangel an Brod ist auszuhalten, denn der Mensch lebt nicht vom Brod allein; aber Gottes ermangeln sollte kein Mensch auch nur einen Augenblick aushalten können, und wie manche werden ohne Hunger deswegen alt und grau! — B. 10. 11. Die hohe Bedeutung von Brod und Wasser leiblich und geistlich, und doch wissen wir uns meist nur die Gefangenen bei Brod und Wasser zu denken. — B. 12. „Es kann den Menschen nichts so elendhaft sein, als Gott die Sünde“ (Std.). — „Was thun aber die wohl anders, als daß sie Noth fressen, die sich am Irdischen ergößen, und alles um Wauchs oder Fleisches willen thun?“ (B. B.). — „Und worin wird die tägliche Geistesnahrung in Zeitschriften und Flugschriften, im Umgang und Gespräch so sehr vieler Menschen gebadet? — Paulus hat alles wegen Christum für Dreck geachtet Phil. 3. — B. 13. Mit den Juden essen alle diejenigen noch heute unrein Brod, die das vom Himmel gekommene Brod des Lebens, wie sie, verschmähen. — B. 14. Wer zu den Menschen auch schweigen muß, darf Herz und Mund doch öffnen zu seinem Gott. — „Es ist wohl zugelassen, um Vinderung des Kreuzes bei Gott anzuhalten“ (D.). — „Wie ist doch sonst die Jugend leichtsinnig und bindet sich nicht an den Willen Gottes!“ (B. B.). — B. 15. „Gott ist und bleibt auch mitten im Zorn gnädig; nimmt er das Kreuz seiner Kinder nicht gänzlich hinweg, so lindert er's doch“ (Er.). — B. 16 ff. „Niemand denkt es weniger, als die Reichen, daß die Noth so groß bei ihnen sollte werden können, daß es ihnen an Brod und Wasser so leicht gebrechen sollte, wenn auch schon eine Hungersnoth einfiel. Aber der reiche Mann hat es in der Hölle noch erfahren, und zu keinem Tröpflein Wassers gelangen können, wie gern er's auch gehabt hätte“ (B. B.). — „Christus ist das rechte Brod und Wasser des Lebens; wer dessen enttrathen muß, der ist wohl übel genug daran, und wird einst erfahren, was das Darben Luk. 16, 9 sagen wolle“ (B. B.).

Kapitel 5.

Und du, Menschensohn, nimm dir ein scharfes Schwert, als Scheermesser der Bartschneider 1 sollst du dir's nehmen, und lässest es über dein Haupt fahren und über dein Kinn, und nimmst dir Gewichts=Wagschalen und theilest sie (die Haare): *Ein Drittel verbrennst du in der Flamme 2 inmitten der Stadt, wie sich vollenden (wenn voll sind) der Belagerung Tage, und nimmst das (andere) Drittel; mit dem Schwerte sollst du ringsum sie (die Stadt) schlagen, und das (dritte) Drittel sollst du dem Winde streuen, und Ich werde das Schwert ausziehen hinter ihnen. *Und 3 du nimmst davon ein wenig an Zahl und bindest sie in deine Zipfel. *Und von ihnen ferner 4 sollst du nehmen und wirfst sie inmitten des Feuers und verbrennst sie im Feuer; davon wird Feuer ausgehen zum ganzen Hause Israel. *Also sagt der Herr Jehovah: Diese (Stadt) Jeru= 5 salem, inmitten der (Heiden=) Völker setzte Ich sie und ringsum sie Länder. *Und sie haderte 6

B. 2; Sept.: Το τεταρτον., κ. ληψη τ. τεταρτον κ. κατακαυσεις αυτο εν μεσω αυτης, κ. τ. τεταρτον κατακοψεις —

4: ... πνρ. K. ερεις παντι οικω Ισρ.

6: K. ερεις τα δικαιωματα μου τη ανομιω εκ των εθνων, κ. τα νομιμα μου εκ των χωρων των πυκλω αυτης.

gegen Meine Rechte böser als die (Heiden-) Völker und gegen Meine Satzungen als die Länder, welche ringsum sie, denn Meine Rechte verachteten sie und nicht wandelten sie in Meinen 7 Satzungen. *Darum also sagt der Herr Jehovah: weil ihr tobtet mehr als die (Heiden-) Völker, welche ringsum euch, in Meinen Satzungen nicht wandeltet und ihr Meine Rechte nicht thatet, und (auch) nach der (Heiden-) Völker Rechten, welche ringsum euch, thatet ihr nicht: 8 *Darum also sagt der Herr Jehovah: Siehe Mich über dich, auch (ja) Mich, und Ich thue 9 Gerichte in deiner Mitte zu (vor) Augen der (Heiden-) Völker. *Und ich thue in (an) dir, welches Ich nicht gethan habe und welches Ich nicht thun werde, wie das wieder, wegen aller 10 deiner Greuel. *Darum Väter werden Söhne essen in deiner Mitte, und Söhne werden ihre Väter essen; und Ich thue Strafsgerichte in (an) dir, und streue deinen ganzen Rest jedem 11 Winde. *Darum, so wahr Ich lebe! Spruch des Herrn Jehovah: fürwahr, dieneil du Mein Heiligthum besiedetest mit allen deinen Abscheulichkeiten und mit allen deinen Greueln, so werde auch Ich abschneiden, und nicht wird Mein Auge schonen, und auch Ich werde nicht Erbarmen 12 zeigen. *Ein Drittel deiner — in (an) der Seuche werden sie sterben und im Hunger werden sie vergehen inmitten deiner, und das (andre) Drittel — durch's Schwert werden sie fallen ringsum dich, und das (dritte) Drittel werde Ich jedem Winde streuen, und das Schwert werde Ich 13 ausziehen hinter ihnen. *Und Mein Zorn ist vollendet und Ich lasse Meinen Grimm ruhen an ihnen und athme auf, und sie werden erkennen, daß Ich, Jehovah, geredet habe in Meinem 14 Eifer, indem Ich Meinen Grimm vollendete an ihnen. *Und Ich werde dich zur Verheerung geben und zur Verhöhnung unter den (Heiden-) Völkern, welche ringsum dich, vor den Augen 15 jedes Vorübergehenden. *Und sie ist Schmach und Schimpf, Warnung und Starren den (Heiden-) Völkern, welche ringsum dich, indem Ich in dir Strafsgerichte thue in Zorn und in 16 Grimm und in Grimmes-Strafen; Ich, Jehovah, habe geredet. *Indem Ich die Hungerspfeile, die bösen, in sie sende, welche zum Verderben sind, welche Ich euch zu verderben senden werde, 17 und Ich werde Hunger über euch mehren und breche euch den Brod=Stab; *Und sende auf euch Hunger und böses Thier, und sie machen dich kinderlos, und Seuche und Blut drängt an dich, und Schwert werde Ich über dich kommen lassen. Ich, Jehovah, habe geredet.

Gregetische Erläuterungen.

B. 1—4: Das vierte Zeichen; B. 5—17: Die göttliche Deutung desselben.

Man kann das folgende einzweites Zeichen nennen, insofern sich die 3 vorhergegangenen Bildsatze zu einer symbolischen Handlung zusammenfassen. Vgl. daselbst. Auch ist die Bezeichnung des neuen Abschnitts wie Kap. 4, 1: **וַאֲרָא בְּכָרְאִים**. Jedoch ist Kap. 5, 1—4 nicht ohne Beziehung auf Kap. 4. Nun griff bereits Kap. 4, 13 über die Belagerung Jerusalems als solche hinaus, um so eher kann uns das der Zahl nach vierte Zeichen, das der Prophet thun soll, in die Eroberung der Stadt versetzen. Damit hebt nämlich — B. 1 an. Die ganze lebhafteste Handlung dreht sich ums Schwert, das siegreich nunmehr sein Werk thut; ein dreifacher Schwertakt ist das Folgende. Vgl. 5 Mos 32, 41. Hesekiel, wie auch Kap. 4, repräsentirt dabei sowohl Gott als das Volk. Was er sich nehmen soll, ist was Gott sich in der Person des Königs von Babel nehmen wird, dessen ausführendes Schwert das Gottes, hier Hesekiels ist. Vgl. Jes. 7, 20. („Das bloße Bild wird

zur symbolisch vereinzeln Handlung; wenn andre nur reden vom Scheeren des Hauptes zum Zeichen tiefster Trauer, nimmt Hesekiel ein Schwert u. s. w.“ Umbreit.) Die Ewald'sche Uebersetzung scheint die Sache umzudrehen, wenn nämlich das Scheermesser wie ein scharfes Schwert dienen soll. Hesekiel soll vielmehr ein scharfes Schwert zum Scheermesser nehmen. (Die geflüßentlich markirte Schärfe des Schwertes sollte Hengstenb. der Schwierigkeit überheben, die ihm die äußere Ausführung macht. Von glatt Rasieren, so daß gar keine Haare übrig bleiben, ist nicht die Rede; und was soll man sagen, wenn Hengstenb. die Aufgabe noch dadurch schwieriger sein läßt, daß er hinzusetzt: „zumal für einen Mann von vorwiegender Innerlichkeit, der in solchen Manipulationen nicht geschickt zu sein pflegt.“ Dergleichen klingt lächerlich, nicht aber was Hesekiel thun soll.) **חֶרֶב** ist das „Verheerende“, „Vertilgende“, als Instrument (jedemfalls im Zusammenhange unseres Kapitels) nicht: schneidendes Werkzeug überhaupt, Messer (Sizig), wenn es auch als Scheermesser der Barthscheerer zu dienen hat. — Haupt und bärtiges Kinn kom-

Kap. 5, 7: Sept.: ... ἀντί' ὧν ἡ ἀφορμή ὑμῶν ἐκ τ. εἰσῶν — (A. L.: **עֲשִׂיָּהם** sine **לָא**. Syr.)

11: A. L.: **אָנֹכִי**.

12: *To tetartoton sou... κ. τ. tetart. σου ἐν λιμῷ κ. τ. tet. σ. εἰς πάντα ἀνεμῶν ... κ. τ. tet. σ. ἐν βομφαίᾳ... κ. μαχαίρῳ —*

14: *ἐσθῆμον κ. τας θύνατας σου κνκλω —*

15: A. L.: **בְּגִירִים**, Sept., Arabs., Vulg.: in gentibus.

17: ... et bestias pessimas usque ad internecionem —

men weder für die Hauptstadt noch für das Haupt des Volkes, den König, im Unterschied vom Land oder vom Volke, sondern einzig in Bezug auf die Haare in Betracht, die daher auch: „und theilest sie“ zu verstehen sind; sie bedeuten die ungezählten (Ps. 40, 13) Einzelnen Israels, — in ihrer Fülle (der freie Schmuck, wie die Mannesmacht des Orientalen) der Schmuck und die Macht eines Volkes, — vornehmlich als Einwohner Jerusalems gedacht. (3 Mos. 21, 5 das Scheeren des Haares dem Priester insondern verboten! H ä b e r n.) — Die „Gewichts-Bagschalen“ (bualisch) symbolisieren die göttliche Gerechtigkeit, wie sie die Strafe abwägt (Jes. 28, 17), und ermöglichen die folgende Dreitheilung nach dreifach gleichem Gewicht.

B. 2 stellt uns in Kap. 4 zurück: der Prophet soll ein Drittheil seiner abgehauenen Haare באר in der Flamme eines zu diesem Zwecke angezündeten Feuers verbrennen. Die „Flamme“ sinnbildet nicht das in Flammen aufgehende Jerusalem (wie Hengstenb.), sondern nach B. 12 die verzehrende Gewalt der Seuche und des Hungers (Klagel. 5, 10). Ueberflüssig mülht sich Hengstenb., die Leichname durch die Flammen verzehren zu lassen. Richtig bezieht Keil ברור ררר auf das dem Backstein aufgezeichnete Jerusalem, das Hesekiel belagert (Kap. 4, 1 ff.). Rief.: er soll dies Drittheil auf dem Stein verbrennen. Die 4. symbolische Handlung bewegt sich im Zusammenhang mit den 3 vorgegangenen. Die Vollendung der Belagerungstage ist dadurch (אכלא Jer. 25, 12) Kap. 4, 6. 7. 8. vgl. daselbst, eingereicht; so daß wir an die Restzeit, speziell die 40 Tage zu denken haben. In dieser Zeit, wie die 390 Tage der Belagerung zu Ende sind, hat er das ihm hier Gebotene zu verrichten. Das Liegen auf der rechten Seite ist somit auch hiernach (vgl. 3. Kap. 4, 12) freier zu verstehen. — Die סבירית geht auf die dargestellte Stadt, um die ringsherb, was das zweite Drittheil anbelangt, Hesekiel mit dem Schwerte (vgl. B. 12) schlagen soll, damit (während für das 1. Drittheil noch die Belagerung festgehalten war) zu dem folgenden Moment der Eroberung Jerusalems übergehend. Entweder allgemein: was bei der Eroberung in der Umgebung der Stadt, stehend aus derselben, niedergemacht wird, oder spezieller: im Blick auf die Flucht Zedekias (Jer. 52, 7. 8) und seiner Begleitung (?). Grot.: bei den verschiedenen Ausfällen der Belagerten, Hengstenb.: beim Suchen der Nahrung oder Versuchen der Flucht (?). — Der Akt mit dem 3. Drittheil symbolisiert (B. 12) die Zerstreuung im vollsten Sinn, und zwar sowohl in alle vier Winde, als dergestalt, daß der Wind sein Spiel damit treiben kann, wie er will (לרר) Jes. 41, 16. — ארר אררררר (2 Mos. 15, 9) constructio praegnans, Citat aus 3 Mos. 26, 33, also nicht die Haare, sondern was sie bedeuten: die Juden, zum Theil die sich flüchten können, mehr noch die gefangen weggeführt werden; Ewald: „auch dann noch vom Schwerte verfolgt, so daß nur sehr wenige nach wiederholten Prüfungen (?) zuletzt

überbleiben Jes. 6, 13.“ (Jer. 42, 15 ff.; 43, 10 ff.; 44, 11 ff.) Die Sept. haben aus B. 12, wo Seuche, Hunger, Schwert und Wind, eine Viertheilung gleich hier gemacht, wogegen sowohl der Text, — daß sie einen besseren vor sich gehabt, ist nicht ersichtlich, — als die symbolische Bedeutung der Dreizahl für die göttliche Vergeltung spricht, als auch sonst Sach. 13, 8. 9; Offb. Joh. 8.

Eine Fortsetzung (Keil) oder vielmehr die Vollendung der symbolischen Handlung enthalten B. 3—4. ארר „von dort“, weil das letzte Drittheil, am Leben bleibend, im Bilde und in der Sache irgenbwo örtlich gedacht ist. Von dem dem Winde gestreuten Drittheil ist die Rede, wie bei solchem Streuen gleich etwas auf der Erde liegen bleibt, anderes weiterhin wo zur Rast kommt. — „Ein wenig an Zahl“, genauer Hitzig: nach Zählung, nicht wie Esen.: zählig, was = wenig wäre; also: wiewohl eine kleine, doch eine gezählte Zahl! Schon dies deutet eine gewisse Fürsorge an, noch mehr aber das symbolische Einbinden (sein Schaaren, sondern Verwahren) der Haare in die Zipfel des Gewandes. (Mos. 4, 19 gehört nicht hierher.) Daß „der Herr den Rest seines Volkes aus der Zerstreuung sammeln und in die Heimat zurückführen wird“ (Hengstenb.), wird nicht gesagt; im Gegentheil findet — B. 4 auch aus ihnen (ארר), den genommenen, wenigen, gezählten, noch (רר) ein Nehmen statt, und zwar nicht nur werden die infolge dessen Genommenen mitten hinein ins Feuer geworfen und in demselben verbrannt, sondern ארר d. i. aus des Feuers Mitten (רר), darin sie verbrennen, wird zum ganzen Hause Israels Feuer ausgehen. Weder bei diesen Worten, noch aus B. 13 ff. kann uns ein Gedanke an Prüfungen, an Läuterungsfeuer kommen. Auch nicht, wie Umbreit: „daß der Brennendste Schmerz über das traurige Loos der Belagerten von Jerusalem ganz Israel ergreifen werde“. Das Feuer sinnbildet durchweg das schließlich das Volk als Ganzes vernichtende Strafgericht des Zornes Gottes. (Jer. 4, 4; Jeph. 3, 8.) Jer. 29, 21. 22 ist dazu nicht mit Rasi zu citiren, aber wohl mit Grot. auf Jer. 40 ff. zurückzugehen: diese im Lande sich sammelnden Gesessenen vergleichen sich wenigstens leicht den zunächst um den Propheeten auf die Erde gefallenen Haaren (B. 3) und auch ihr Geschick paßt (Jer. 52, 30). An die aus Babel Zurückgeführten bis auf Verbrennung Jerusalems durch die Römer denken H ä b e r n., Hengstenb. Noch ferner liegt, mit Riefotz, Keil Luf. 12, 49 herbeizuholen: wo ist denn eine „reinigende, läuternde und belebende Kraft von Christus über das ganze Haus Israel ausgegangen“? Es bleibt allerdings aus B. 3—4 ein Ueberrest, nur wird er weder als heiliger Samen Jes. 6, 13, noch auch wie Jes. 6, 8 ff. gekennzeichnet, er wird zwischen den Zeilen gelassen. [Ewald 1. Ausg. übersezte: von mir wird ein Feuer u. s. w. wie wenn ארר stände! Keil nach Hitzig will es („davon“) auf die ganze B. 3—4 beschriebene Handlung beziehen.

Sitzig aber läßt wie die Sünde ein Feuer (Hob 31, 12) so auch die Verberben drohende Weissagung ein gebundenes Feuer sein (Jer. 23, 29), das im Momente ihres Eintreffens in Flammen ausschlägt. ממוך direkt auf אש zu beziehen, hindert allerdings die feminine Konstruktion חצא-אש. Hengstenb.: „von ihm s. v. a. von ihnen, die numerische Vielheit in eine ideale Einheit zusammengefaßt mit Bezug auf das einigende Band der schlechten Gesinnung“. Ob die Sept. mit ihrem *ἐξ αὐτῆς* an die Stadt gedacht haben? Vergl. noch Richt. 9, 15. 20.

Indem nun B. 5 die göttliche Deutung mit אמר כה anhebt, so modifiziert sich hiernach das Kap. 3, 26 Gesagte (vgl. Kap. 3, 27) sowie ein lebendig symbolisches Weissagen Kap. 4, 7. „Weissagen“ (vgl. Kap. 37) ist auch zunächst: im Geiste reden, wie solches auf göttliche Weissung zu geschehen pflegt. Die göttliche Deutung hebt aber mit der Bedeutung Jerusalems an. „Diese“ auf dem Backstein gezeichnete Stadt, Jerusalem nämlich, bezeichnet das Wort Jehovas als „in mitten der Heiden = völker“ von ihm gesetzt, natürlich nicht örtlich, wie der Erdnabel Delphi. Schon das chinesische Reich der Mitte deutet als solches auf die im chinesischen System herrschende Maxime des ethischen Gleichgewichts. Sondern das ist die heilsgeschichtliche Centralität des durch seine Hauptstadt, darum in örtlicher Symbolik, repräsentierten Israel für die Weltgeschichte, daß von ihm alle Rabien auf die periphereische Welt ausgehen. Joh. 4, 22. (Klagel. Jer. 2, 15.) An solcher ausgezeichneten Stellung aus Gnaden Gottes bemißt sich die Verschuldung Jerusalems, d. h. derer, die es repräsentirt, indem sie der damit gegebenen Verpflichtung zu wenig entsprochen haben, daß sie vielmehr — B. 6 noch böser, als die Heiden (2 Röm. 21, 9) vor Gott dastehen. Ewald liest unnützerweise (wegen בן נתמר von רמר, מיר, was in Hiph. mit ב gelesen wird, רמר, המר heiße ursprünglich: wanken machen, also: etwas vertauschen gegen (בן) ein anderes, so daß es vor diesem weicht. (Maschi: „verwandelte meine Rechte in Frevel“. Aehnlich Chaldäer und Syrer.) נתמר ist einfach Imperf. apoc. v. מרה Hiph. (anklingend an 2 Mos. 15, 23 ff. das erste Widerstreben des eben geretteten Volks.) Vgl. 5 Mos. 1, 26. 43; 9, 7. 24 u. s. w. Wie ein terminus technicus für Israels Widerspenstigkeit. — בן komparativisch: mehr als, die Heiden hinter sich lassend. לרעה zur Bosheit, adverbialisch: böseartig. (Sitz. Anfn.: so daß sie schwerer sündigten!) לרעה hebt den Zustand hervor, der vergleichsweise Israel ärger erscheinen läßt, als die Heiden, daher בן sich ihm vorwiegend verbindet. Unzutreffend vergleicht Hengstenb. 1 Kor. 5, da es sich nicht um das Was hier handelt, sondern um ein Wie. Auch Jes. 2, 6; Jer. 2, 10 gehört nicht hierher. Die böhere Art Israels versteht sich aber theils gegenüber der Gnade Gottes, die ihm geschehen, theils daher, daß es Gottes ausdrücklichem Willen zuwider handelte. Die Vergleichung ist

überhaupt möglich, weil auch die Heiden durch das Gewissen um den göttlichen Willen wissen, ein Gesetz haben in ihren Herzen geschrieben. Röm. 2, 14. 15. in dem sie so handelten, waren sie durch Recht und Sätzung überwiesene Rebellen, abgesehen vom mit den Heiden gemeinsamen Gewissen.

B. 7: לכן (ob solches) wie gewöhnlich zu Anfang einer gewichtigen, meist drohenden Folgerung. Vor der Strafdrohung aber nochmalige Hervorhebung der größten Verschuldung. [Statt המצבם liest Ewald המצבם v. מנה zählen; Sitz.: es siehe für: המצבם „wegen eures Treibens“; Häberl. nach dem Syrischen: weil ihr nachlässiger waret, als die Heiden (?). Am einfachsten wie auch Ges. v. המצב oder wie Hülst v. המצב, auf המצב zurückgehend: „wegen eures Tobens“ mit bedeutsamer Beziehung auf Ps. 2, 1.] — Mit בחרתם schiebt sich ein energischer Zwischenatz direkter Anrede ein, den Schluß von B. 6 von hinten aufnehmend, wobei das מאס (fortjagen, verwerten) in עשרת לא verändert wird, und damit zu dem ebenfalls viel umdeuteten folgenden Satze mit לא sich Anlaß gibt. Ewald u. andre streichen letzteres, auch wegen Kap. 11, 12. Wenn B. 9 deutlich ein mehr, als je an Strafe vor den Augen der Heiden über Israel androht, so liegt zu nahe, B. 6—7 von Bosheit Israels mehr, als der Heiden zu verstehen, und solches böser handeln, als die Heiden wird B. 7 nur mit Rücksicht auf das natürliche Gesetz des Gewissens verstärkt, also diese B. 6 noch unausgedrückt gelassene Beziehung ausdrücklich nachgeholt. Gottes Rechte und Sätzungen verwarfen sie und nach den natürlichen Rechten des heidnischen Gewissensstandpunktes thaten sie auch nicht. In noch anderer Wendung Kap. 16, 47. Kap. 11, 12 ist der Zusammenhang und der Vorwurf ein anderer, von einem schlimmer als die Heiden ist dort nicht die Rede.

B. 8 mit wiederholtem לכן (B. 7) die Strafdrohung, zunächst überhaupt, im Folgenden dann immer konkreter. — הנהי עריך vgl. Am. 7, 9; Offb. Joh. 2, 5. — גמא-גם bezeichnet das Einschreiten Gottes als Vergeltung: bisher du, nun Ich, ja, auch Ich mit deinem Thun entsprechendem Thun. (Matth. 10, 33; 2 Tim. 2, 12.) — Wie B. 7, so auch hier שוה, beleuchtet durch die Grundstelle 2 Mos. 12, 12. (4 Mos. 33, 4.) — Weil Israel nicht den Heiden zum Vorbild, zum Beispiel in Recht und Sitte sich gemacht hat (die negative Seite zu B. 6 wird nachgebracht), so macht es Gott seinerseits zu einem Schauspiel für die Heiden. Die Rechte Gottes werden Gerichte Gottes. Dies das eine vergeltende Moment; das andre — B. 9: weil Israel über die Heiden hinausgegangen ist in Bosheit, so wird auch seine Strafe über Vergangenes und Zukünftiges hinausgehen. — בך nimmt ברוךך (B. 8) auf. — כמורו יור = dergleichen nicht wieder Ich thun werde. (Matth. 24, 21!)

B. 10: Konkretere Exemplifizierung des also Gedrohten. Der damit ausgedrückte Gedanke ist: Aufhebung wie der natürlichen Familienbande,

so des theokratistischen Volksverbandes Israels; dies das nie Dagewesene und, einmal geschehen, sich nicht Wiederholende. Vgl. 3 Mos. 26, 29; 5 Mos. 28, 53; Jer. 19, 9; Klagef. Jer. 2, 20; 4, 10; 2 Rdn. 6, 28. 29 (Lut. 12, 53). — משפטים (B. 15) Strafgewichte bestimmt משפטים B. 8 näher. — זריחה vgl. B. 2. 12.

B. 11: Das wiederholte לכן ist überaus ergreifend! מרי-אני das volle Abjektiv vorausgestellt, eigentl.: lebendig Ich! 5 Mos. 32, 40. Er will sich ihnen als der Lebende erweisen. Der Steigerung der Rede zum Schwur entspricht der feierliche Ernst des נאם stat. constr. Part. pass. v. נאם (הנה, להנה), leise, heimlichem Sprechen, demnach: Ausdruck — „spricht“, parenthetischer Nominalsatz. — Die Israel vorgehaltene Entweihung Kap. 6 betrifft den Tempel, denselben aber als Herrlichkeitsstätte Jehovah's. Das vergeltende Gericht (mit Beziehung auf B. 1) stellt die Wegscheerung (andre Lesart: אגרז Jes. 15, 2) dieses höchsten Schmucks des Volks, da Jehovah mit seinem Volk und dieses mit ihm zusammenkommt, in Aussicht. [גרז liegt in dieser einfachsten Bedeutung zu nahe, als daß an die Grundsätze 5 Mos. 4, 2 (Kap. 13, 1) mit Hengstenb. zu denken wäre: davon thun von dem, was Gott ihnen zu geben verheißt, oder wie Havern: so will auch ich dem Volke das Seine entziehen, oder mit Gese. das folgende גרזי zu suppliren: auch ich will mein Auge abziehen, oder gar wie Ewald aus 24, 14 אפרז „nicht lassen“, d. i. „nicht vernachlässigen“ zu lesen wäre. Hitzig: so will auch ich segnen (גרז), auch wegkehren (2 Rdn. 21, 13), oder (אפרז): so will auch ich mich gehen, meiner Lust den Lauf lassen. Vgl. 2 Mos. 32, 25. (?) Reil, wie Gese. (Job 36, 7), nimmt גרז-אני adverbial: daß es nicht Mitleid empfinde, und begreift danach das letzte גרז-אני steht emphatisch ohne Objekt; läßt sich dabei an den Tempel denken, so kündigt der folgende Uebergang (Jer. 13, 14) zu B. 12. 13 ff. doch Allgemeineres, Umfassenderes an. Vgl. Kap. 9, 6! — B. 12: nach dieser Beziehung auf B. 1, wie schon B. 10, nunmehr die ausführlichere göttliche Deutung von B. 2. Vergl. sonst Jer. 29, 17; 16, 4; 15, 7. Durch das Gedrohte vollendet sich — B. 13 der Zorn Gottes, indem er sich voll ausschüttet. Die volle Realisierung ist seine Vollendung. — Zum „ruhen lassen an ihnen“, zugleich: in ihnen, daß sie das Bewußtsein davon haben, vgl. Joh. 3, 36. [Auslassen den Grimm an ihnen paßt schlecht, nachdem der Zorn vollendet ist.] Vgl. noch Kap. 16, 42; 21, 22. — ורחמי Perf. Hitpaal per syncope pro ורחמי. Der Sinn des Niphal (Mitleid haben) paßt nicht in den Zusammenhang, namentlich des Folgenden. נחם ist eigentlich: Lustig thun, Athem holen, ausathmen, wovon Piel: trösten, Hitp.: sich trösten (so auch Niphal), wie wir: sich verschauen. Die Bedeutung: „sich rächen“, paßt hier nicht. Vgl. Jes. 1, 24. Die Zorn-Vollendung gibt sich hiernach zugleich als Beendigung; man möchte sagen: die Gnade bekommt Lust wieder. Die

überaus menschliche Einkleidung unserer Stelle ist starke Versinnlichung des persönlichen Lebens und Handelns Gottes. — ירידו Erkenntnis durch Erfahrung. — רב-רבי noch 2mal (B. 15. 17). Im Eifers-Wort verbirgt sich die gewisse That. [Unberechtigt ist die abweichende Theilung der Worte durch עו, der ב in Schwurform nimmt.]

B. 14. Wie הרב das „Verheerende“ in diesem Abschnitt vom Schwerte Gottes, so ist הרבה die „Verheerung“, die Debe, Wüste. 3 Mos. 26, 31. 33; Jer. 7, 34; Klagef. Jer. 2, 1 ff. Weitergehend damit הרבה: die Zerreißung, mit Worten: die Entehrung, Verspottung. Jer. 24, 9; Hes. 36, 34. Die göttliche Deutung beruht von hier ab das B. 4 Gesagte, die nationale Vernichtung Israels. — B. 15: ויריחה, nämlich Jerusalem, auf das sich die Rede zurückwendet, wie B. 8. (B. 5.) (5 Mos. 28, 37; Klagef. Jer. 5, 1.) Deklamatorisch in der 3. Person — ויבהתו חמה, tatsächliche Verweirung, von יבהו rügen, züchtigen. Vgl. noch 5 Mos. 29, 24.

B. 16. Der Hunger ist das Vorniegende. Weil von dem Herrn unter sie entsandt, werden seine Wirkungen den Geschossen eines Bogens verglichen. 5 Mos. 32, 23, 43; Klagef. Jer. 3, 12. 13. — Wie B. 15: הירחה so jetzt בהם. — Die „bösen“, weil sie לבשרי, von שח, was durchs Folgende erklärt wird. — Die Schilderung vom Hunger steigert sich; erst trifft er wie einzelne Pfeile, das Verderben ist da; dann mehrt, sammelt er sich, die Pfeile von allen Seiten werden dichter; endlich bricht der Stab des Brodes (vgl. Kap. 4, 16). — B. 17. Wiederaufnahme des Hungers, um daran das Uebrige pentateuchisch und jeremianisch zu reihen; vgl. Kap. 14, 15; 5 Mos. 32, 24; 3 Mos. 26, 22. 25; Hes. 28, 23. Die bösen Thiere nimmt Hengstenb. bildlich von den Heiden. Jes. 56, 9; Jer. 12, 9. „Hunger und böses Thier“ in Parallele mit „Seuche und Blut“ (nicht = blutige Seuche, wie Ew.). Entsprechend dem Anfang des Kapitels, geht es mit dem „Schwerte“ schließlich aus.

Theologische Grundgedanken.

1. Es gehört zu dem vorwaltenden Gerichts-Charakter, daß die gerettet werden sollen, wie ein Minimum erscheinen, das wohl angezeigt (B. 3), aber nicht näher bezeichnet wird. Auch das ist charakteristisch, daß ihre Rettung allein von ihrer Vergangung und Verschönerung (B. 4), ohne jede Beziehung auf ihre subjektive Beschaffenheit, abhängig gemacht ist. Wie Gericht eineienseits, so waltet andernteils unbedingt freie Gnade.

2. Das Gericht muß da vorherrschen, wo der vollstühmliche Standpunkt der des Gesetzes ist. Es liegt das mit Konsequenz im Gesetzes-Charakter. Nur eine Stellung oder Zuflucht zur Person des Gesetzgebers kann vor dem Todesurtheil des Gesetzes den Uebertreter, den Sünder bewahren. Israel im ganzen steht aber wider Jehovah, nicht bloß mit seinem äußerlichen widergesetzlichen Thun, sondern nach seiner innersten widergöttlichen Gesinnung.

nung. So fällt Erbarmen weg, wie deshalb ausdrücklich B. 11 hervorgehoben wird. Daß Jehovah persönlich engagiert ist, besagt auch die Form des Ausdrucks B. 13.

3. Die verlorene Gesinnung des Volkes als solchen wird bezeichnend B. 11 an der Entweihung des Heiligtums hervorgehoben. Denn dieses ist das sprechendste lokale Symbol der persönlichen Gegenwart Jehovah's unter Israel, mit welchem sich noch die vollkommenste Einwohnung Gottes in der Erfüllung Joh. 2, 19 ff. identifiziert.

4. Das Gericht bedroht den nationalen Bestand Israels. Wenn aber die Nationalität Israels die heilige des Volkes Gottes ist, so begreift sich sowohl, daß die besondere Form, der symbolische Leib dieser zu realisierenden Idee im Gericht Gottes vergehen kann, als gewiß ist, daß die Idee realisiert werden wird, in wie wenigen es sei; im Grunde ist dies Einer Israel gewesen, der wie Opfer und Priester, so Volk und König war.

5. Häbern, Hengstenb. und andre finden in unserm Kapitel die Ankündigung noch eines zweiten Strafgerichts, des letzten durch die Hand der Römer, wie schon Theodoret, Hieronymus. Die Wahrheit ist, daß die mit dem chaldäischen Untergange Jerusalems totalere (die Expulsion der 10 Stämme war ein Partiales) Gerichtsrevolution so gar erst im Weltgericht am letzten Tage sich vollendet (Matth. 24, 21). Das Gericht, das auch die geringe Zahl im Mantelszipfel B. 3 noch verringert, findet damit im Zusammenhange, aus dem Numerischen geht es ins Sachliche, an der Verzeh rung ganz Israels B. 4 sein Ziel. Im chaldäischen Gericht ging Israels Volksthum unter; schon damals, nicht erst durch die Hand der Römer: „wir haben keinen König, sondern nur den Kaiser“, antworten die Oberen Israels bereits Joh. 19.

6. Zu B. 9 bemerkt Häbern: „Einzig in seiner Art, mit nichts anderem zu vergleichen ist das durch die Geschichte des Reichs Gottes hindurchgehende Gericht des Herrn; dasselbe ist ein fortwährend gesteigertes, wogegen immer das vorhergehende als ein unbedeutendes erscheint, und in diesem seinem unaufhaltsamen Fortschreiten anbahnend den Kulminationspunkt des Endgerichts“. Hengstenberg nennt das Gericht über Israel „ein Unicum in der Weltgeschichte“. Man muß nur nicht die wahre Erfüllung erst bei Josephus lesen wollen, sondern wie und weil die chaldäische Zerstörung Jerusalems das erste Gericht der Art war, so bleibt es in seinem Wesen nach auch das einzige. Denn wo ist wieder ein Volk, zu dem sich Gott also nahe gemacht, verartig seinem Verheißungsboden seit den Vätern her entbunden, gerichtet und als gerichtetes konserviert worden? Wie diese politische Mumifizierung aber dem Weltzweck des Gefallenen dient, so ist in derselben Richtung die Bedeutung des Untergangs Jerusalems durch die Römer, nämlich nicht als Wiederholung, sondern lediglich als Anwendung des chaldäischen Gerichts auf die letzte mit Christus beginnende Weltzeit, auf den letzten Tag, zu suchen.

Daher der allgemeine eschatologische Charakter der betreffenden Reden Jesu in den Evangelien.

7. Für die theologische Centralität Jerusalems citirt Hengstenberg „Geschurin, die Gemeinde der Rechtschaffenen, das von Gott bereitete Mustervolk, welches sein Licht in die umgebende heidnische Finsterniß ausstrahlen, seinen Gott ehren und zu ihm loden sollte. 5 Mos. 4, 5, 6; Jes. 42, 19. Vergl. Matth. 5, 14; 1 Petr. 2, 9.“

8. Gericht ist in jedem entscheidenden Momente der Heilsgeschichte (in der Weltgeschichte) das Ziel, das Ende. „Krisen“ nennt das eine medizinisch-pathologische Geschichtsbetrachtung.

Homiletische Andeutungen.

B. 1 ff. „Durch das Bild von den Haaren wollte der Herr seine genaue Verbindung mit Israel zu erkennen geben, wie sie von ihm alle Nahrung und Versorgung empfangen haben; von welcher Gemeinschaft er sie gleich den Haaren nun abschneidet“ (B. B.). — „Auf ihr vieles Haar, d. i. ihre große Volkszahl war Jerusalem so stolz und eingebildeten Vertrauens“ (E.). — „Der Bart symbolisirt die Virilität, die frische jugendliche Mannschaft, das Haar die Mobilität, den freien Stand der Ehen“ (a. L.). — „Und welchen Eindruck mußte es machen, daß Hesekiel, der doch priesterlichen Standes war, gegen 3 Mos. 21 Haupt und Bart schor!“ (E.). — „Die Gerichte Gottes haben ihre Stufen und kommen endlich, wenn das Maß der Sünden voll ist, mit Haufen, so daß wer dem einen entrinnt, in das andere fällt“ (Tüb. B.). — „Die Menschen und alle Kreaturen werden scharfe Schwerter, wenn Gott sich ihrer zum Gericht bedient“ (Stk.). — „Siehe ein Exempel göttlicher Vorsehung! Gott schlägt bei seinen Gerichten nicht blind zu, sondern wiegt bei der größten Verwirrung menschlicher Händel alles gleichsam mit der Waage ab, was einem jeden widerfahren soll“ (B.). — „Es wird uns nicht um ein Haar zu kurz geschehen, aber auch nicht ein Haar durchwischen bei dem gerechten Gott“ (B. B.). — „Gott ist gerecht, aber er ist auch barmherzig; sühnen wir uns zu seiner Barmherzigkeit!“ (E.). — „Wenn man selber nicht bei Zeiten die Eitelkeiten und bösen Gewohnheiten abschneidet, so muß ein fremdes Scheermesser die Augen machen übergehen und so beschneiden, daß von Haut und Haar nichts übrigbleibt“ (B. B.). — „Am Gericht erkenne Gottes Gerechtigkeit, an der Vorhersagung seine Güte; der Sünde Abscheulichkeit aber führt das Gericht herbei“ (Stk.). — „Wenn man sich nicht fürchtet vor dem Schwert des Geistes oder Gottes Wort Eph. 6; Hebr. 4, so muß das Schwert des Feindes kommen, und die unfruchtbaren Bäume umhauen“ (B. B.). — Gottes Gerichte: 1) scharf, 2) ohne Ansehen der Person, 3) aber gerecht. — B. 2. „Das Exil ist ehrenvoll, wenn es um Christi willen uns widerfährt; wer es um Sünde willen zu leiden bekommt, kann sich damit nicht trösten“ (Stk.). — „Das waren wohl recht zerstreute Schafe, dieneil sie ihren Hirten verlassen hatten! Wer sich nicht will unter die Flügel Jesu sammeln lassen, den wird der Wind des göttlichen Zornes bis zur Hölle zerstreuen. Und man mag fliehen, wohin man will, wenn man kein gut Gewissen hat, so folgt die Rache Gottes nach; dem läßt sich nicht entfliehen“ (B. B.). —

Untern Schwerte Gottes: 1) wen die Flamme im Innern, der Brand des Gewissens nicht verzehrt, 2) den schlagen die auswendigen Schicksale im Leben nieder, 3) oder er wird durch den Wind aller Art: der Lust, der Meinung u. s. w. in der Welt verstreut und geht so verloren. — V. 3: „Die göttliche Vorsehung und Güte gedenket mitten im Zorn an Gnade, wegen des Messias, der aus diesem Samen geboren werden sollte“ (St.d.). — „Sonst wäre es wie mit Sodom und Gomorrha zugegangen“ (L.). — Wie erst sind wir eingebunden in die Zügel der Gerechtigkeit Jesu Christi! Und niemand wird uns aus seiner Hand reißen. — V. 4: „In Eines Kleides Zügel Gerechte und Verlorengedenke! siehe, ein Bild der Kirche auf Erden“ (St.d.). — „Das soll nicht wirkliches Feuer sein, sondern viel wesentlicher noch als dieses, Feuer des Bornes Gottes, indem er sie zum Flusse übergibt und zur immerwährenden dual büssen Gewissens; und dies Feuer soll ganz Israel erfassen, ausgenommen die im Rockzügel Behaltenden“ (Cocc.).

V. 5 ff.: Je größer die Wohlthat, je größer sollte der Dank sein. — „In der Kirche werden oft größere Sünden begangen, als außerhalb derselben“ (St.). — Wie Jerusalem, haben es später die Städte gemacht, da Jesu meiste Zeichen geschehen waren Matth. 11. — „Aeußere Vorzüge ohne die innere Bestimmung sind Berg fürs Feuer. — Wir haben daher zu sorgen, daß wir die Lust (Lust) des Glücks mit einem starken Gemüthe tragen“ (C.). — „An Jerusalem ist auch das Gericht über die Kirche des Morgenlands zu versetzen“ (St.d.). — Wem viel gegeben ist, von dem kann viel gefordert werden, und wird viel gefordert; und doch soll nur die Treue im Haushalten und die so selbstverständliche Dankbarkeit gefordert werden. — „Wer des Herrn Willen weiß, und thut ihn nicht, sündigt schwerer und hat schwerere Strafe zu erwarten, Luk. 12, 47“ (D.). — „Vertehrung der wahren Lehre und des wahren Gottesdienstes und unheiliges Leben zieht die Gerichte Gottes nach sich“ (A. b. Bib.). — Es gibt eine heilvolle und eine unheilvolle Mitte in der Welt. — V. 6 ff.: „Die Irrgläubigen beweisen in ihrem Gottesdienst oft mehr Eifer, Ernst und Beständigkeit, als die Rechtgläu-

bigen“ (St.). — „Die Paster nimmt man von den Heiden an und im Guten läßt man ihnen den Vorzug. Sie sollten von uns lernen, und wir können noch von ihnen lernen“ (B. B.). — V. 8 ff.: „Wie es den Frommen zum Trost ist: wo Gott für uns, wer mag wider uns sein? so ist es den Gottlosen zum Schrecken: da Gott wider euch ist, wer wird für euch sein?“ (St.d.). — Die göttlichen Gerichte in der Welt sind ein Spiegel für die Welt. — V. 9: Die Individualität der Gerichte Gottes ein interessantes historisches Thema. — V. 10: „Der Hunger hat keine Augen, keine Ohren, keine Hände, aber Zähne. Er sieht keine Person an, hört auch auf nichts, gibt auch nicht, sondern ist grausam und unbarmherzig“ (St.d.). — Bäter fressen ihre Kinder oft genug durchs böse Beispiel, das sie ihnen geben. Und Kinder fressen ihre Väter durch Geiz, Verlorenheit, Ungehorsam, durch den Gram, den sie ihnen bereiten. — V. 11: Wer Gott nicht heiligt, an dem heiligt sich Gott: — Ich lebe und ihr sollt leben! Aber schrecklich ist es, in die Hände des lebendigen Gottes fallen! Das sind Gegensätze. — Wie manche entweihen das Heiligthum Gottes durch Schlaf, durch Kleiderpracht, durch ihre zerstreuten weltlichen Gedanken! — V. 13: Da siehst du, wie eifrig die Liebe sein kann. Das macht die Eifersucht dessen, der Israels Mann ist. — Darum sollen wir hören bei Zeiten, damit wir nicht fühlen müssen, wenn es zu spät ist. — V. 14: Wie viele solche Denksteine göttlicher Vergeltung sehen an unserm Lebenswege! Wir gehen daran vorüber, ja, leider! vorüber. In den Spiegel der Gerichte Gottes blicken wir ebenso vergebens hinein, wie in den des göttlichen Gesetzes. — „Wo die Liebe nicht bessern kann, da muß man den eisernen Zepfer fühlen“ (B. B.). — V. 17: „Alle Kreaturen sind zur Rache bereit, und warten bloß auf Gottes Befehl“ (St.d.). — „Wo uns Menschen nicht schrecken, da die Thiere“ (St.d.). — So gibt es einen Reigen göttlicher Strafen, eine fast der andern Hand. — „Schließlich ist's Gott, mit dem wir es zu thun haben. Sei denn nicht wie der Hund, der den Stein beißt und nicht die Hand, die ihn warf!“ (St.d.). — „Gott unterzeichnet die Drohung mit seines Namens königlicher Chiffre“ (a Papide).

3. Die beiden Strafreden. (Kapp. 6 u. 7.)

Kapitel 6.

Und es geschah Jehovah's Wort zu mir, sagend: *Menschensohn, richte dein Angesicht zu ¹ Israels Bergen und weisage zu ihnen! *Und sagst: Israels Berge, höret des Herrn Jehovah's ³ Wort! So sagt der Herr Jehovah zu den Bergen und zu den Hügeln, zu den Bachrinnen und zu den Thälern: siehe Mich, Ich lasse über euch Schwert kommen und vernichte eure Höhen! *Und verwüster werden eure Altäre und zerbrochen eure Sonnenäulen, und Ich mache eure ⁴ Erschlagenen fallen angesichts eurer Dreckgötzen. *Und Ich gebe die Leichname der Kinder ⁵ Israels angesichts ihrer Dreckgötzen und streue eure Gebeine rings um eure Altäre. *In allen ⁶ euren Wohnsitzen sollen die Städte verheert werden und die Höhen wüste werden, damit verheert werden und zerbrochen werden eure Altäre und verwüster und abgethan eure Dreckgötzen und gestürzt eure Sonnenäulen und vertilgt eure Machwerke. *Und es fällt Erschlagener in ⁷ eurer Mitte, und ihr erkennet, daß Ich Jehovah. *Und Ich lasse übrig, indem euch Schwert- ⁸

V. 3: Sept.: ... rupibus et vallibus — (A. L.: רִמָּה; deest אֲנִי in nonnullis.)

5: A. L.: לפני גִּבּוֹרֵיכֶם. Vulg.: ... simulacrorum vestrorum —

6: ἐν παση τ. κατοικία ὑμῶν. Aí πόλεις —

- 9 Entronnene unter den Heidenvölkern sind in eurem Zerstreutwerden in den Ländern. *Und es gedenken eure Entronnenen an Mich unter den Heidenvölkern, wohin sie gefangengeführt sind, wenn Ich ihr Herz zerbrochen habe, das bührende, welches von Mir gewichen, und ihre Augen, die hinter ihren Dredgözen bührenden, und sie eckeln sich an ihren Angesichtern über
10 die bösen Dinge, welche sie gethan, hinsichtlich all ihrer Greuel. *Und sie erkennen, daß Ich
11 Jehovah; nicht umsonst habe Ich geredet ihnen dieses Böse zu thun. *So sagt der Herr Jehovah: Schlage in deine Hand und stampfe mit deinem Fuß und sage Wehe zu allen bösen Greueln des Hauses Israels, welche durch das Schwert, durch den Hunger und durch die
12 Seuche fallen werden. *Der Ferne wird durch die Seuche sterben, und der Nahe wird durch das Schwert fallen, und wer überblieb und der Bewahrte wird durch den Hunger sterben, und
13 Ich vollende Meinen Grimm an (in) ihnen. *Und ihr erkennet, daß Ich Jehovah, indem ihre Erschlagenen inmitten ihrer Dredgözen sind rings um ihre Altäre an jedem hohen Hügel, auf allen Häuptern der Berge und unter jedem grünen Holz (Baum) und unter jeder dichten
14 Terebinthe, an welchem Orte, wo sie Wohl-Geruch gaben allen ihren Dredgözen. *Und Ich strecke Meine Hand über sie aus und gebe das Land Dede und Einöde, mehr als die Wüste Diblathah, in allen ihren Wohnstzken, und sie erkennen, daß Ich Jehovah.

Gregetische Erläuterungen.

Die erste Rede ist nicht gerade Fortsetzung oder gar weitere Ausdeutung des Vorhergehenden, sondern ein Wort für sich, wiewohl mit Beziehung auf das Vorgegangene. Ihre jeremianische Haltung wird durch die mancherlei Berührungen mit der Weise Jeremia's sich belegen. Nach Calv. wendet sich Hesekiel nunmehr von Juda zu Israel. (?) — B. 1: vgl. Kap. 1, 3; 3, 16. — B. 2: שרם פריך drückt die Richtung und zwar einfach: zu aus; die Uebersetzung des כח durch: „gegen“ ist stärker, als nöthig. — Israels „Berge“ rücken den Gesichtskreis des Propheten allerdings von Jerusalem, wovon bisher vornehmlich die Rede war, ausdrücklich weiter; aber nicht sowohl, um das ganze Land nach seiner Eigenthümlichkeit als Bergland im Sinne von 5 Mos. 11, 11 (Sengstenb.) zu charakterisiren, was im Zusammenhange hier ganz überflüssig wäre, sondern die Berge kommen, wie die Folge zeigt, als bekannte, beliebte Opferstätten Israels in Betracht (Jer. 3, 6). Nach J. D. Mich.: „eine Weissagung gegen die Ueberbleibsel der zehn Stämme in Palästina, die sogar an Hiskia und Josia Passahfest Theil genommen.“ Wie bei den Wörtern des Nebens, könnte אלהם auch: „von ihnen weisagen“ heißen, aber sie werden — B. 3 förmlich angesprochen. Vgl. 1 Kön. 13, 2: — פתח tann: Thalege, Schlucht, und ebensowohl: Flußbett, Bachrinne sein. — Für נחל אריות Ori: נחל אריות, nicht, um das ganze Land zu malen, sondern um die Berge malerisch hervorzuheben; oder — weil Schluchten und Thäler wegen des Baumwuchses für die abgöttischen Dienste charakteristisch (3. B. Thal Sion, Jer. 7, 31; 32, 35). In letzterer Beziehung kommt das Schwert und vernichtet die Höhen, als Kultushöhen, selbsterwählte, daher

„eure“. — אנני energisch expressiv. Der Schwert-ton aus Kap. 5 klingt wieder an.

B. 4: ושמרו Perf. Niph. v. שמו vgl. Kap. 4, 17; hier von Bestimmen durch Verwüstung: veröden. — Die „Altäre“, wo Opfer dargebracht werden. — תבניתם nur pluralisch, Statuen, Bilder des phönicischen Sonnengottes (Baal-Chamman), Raschi: „Sonnensäulen“. — עמודים ebenfalls nur pluralisch, gewiß nicht: „Röcke“ v. עמוד „wälzen“ (?), sondern unzweifelhaft mit עמוד und עמוד „Koth“ zusammenhängig, wenn nicht: die „Greulichen“, „Schenslichen“, von der ursprünglichen Bedeutung: „trennen“, „scheiden“. Hävern: Steindenkmäler, verächtlich: Steingerölle; todte Steinmassen. (Vielleicht: „eure Drecker“.) — לפני: „zum Gesichte hin“, dem Gesichte vorliegend. Staub zu Koth. — B. 5: פגר ist: etwas Hingefallenes, Kadaver, vgl. 3 Mos. 26, 30. — עצם ist „das Feste“, daher: Knochen. (Calv. bemerkt hierzu, daß sie sich auch wohl bei ihren Gözenbildern begraben lassen, nun sollten die Todtengebeine herausgestreut werden durch die nach dem Schmutz der Todten suchenden Feinde.) Die Rede geht auf die Berge, aber wie von den Kindern Israel geredet wird, so auch im Grunde zu ihnen.

B. 6 erweitert sich durch משובותיכם die Gerichtsstätte zum bewohnten Lande, spezieller zu den „Städten“ (Jer. 2, 28). — חרב mit bedeutungsvollem Anklang an חרב (Schwert). — למינן: die Vertilgung des abgöttischen Kultus also die Absicht. — וראשון Gen. 1 n. b.: „und schuldig werden“, als schuldig durch die Vernichtung überwiesen werden. אשם ist „zerstören“, „zerbrechen“, davon sittlich: etwas verbrechen und somit schuldig werden, endlich: blühen. Schuld scheint ein fremder Gedanke für unsern Zusammenhang hier. — משיכם: so war euer Thun! — B. 7: „Erschlagener“, der Einzelne statt aller Aehnlichen, hier einer, dort einer. — Weil

B. 9: Sept.: ... διὸ ὁμομοκα τῇ καρδίᾳ αὐτῶν ...

12: Ὁ ἕγγυς ἐν δουλείᾳ ... ὁ δὲ μακρὸν ἐν θανάτῳ τελευτήσει, κ. ὁ ... κ. ὁ περιεχόμενος ἐν ἡμῶν — rellictus ... et obsessus —

13: ... ὕμῶν —

die Rede zu einem Absatz gelangt, so wird, nachdem wie B. 4. 5 das Persönliche zum Sachlichen beige-
nommen worden, als Frucht die Erfahrungserkennt-
niß von Jehovah ausgesprochen. — nicht sowohl seiner
alleinigen Gottheit, als seiner Ewigkeit, hier gegen-
über den vergehenden Götzen. Mit solcher in Aus-
sicht genommenen Erkenntniß durch spätere Erfah-
rung ist zugleich — B. 8 vorbereitet. (Ew. macht
aus וְהוֹרַתִּי, das ihm „unerklärbar“ (!), דְּבָרָי, das er zu B. 7 zieht.) — Was überbleibt, sind solche,
die in Bezug aufs Schwert entkommen sind u. s. w.,
vgl. Kap. 5, 2. 12. 3 (Röm. 9, 27; 11, 5). —
בְּהוֹרֵיכֶם Inf. Niph. mit pluralistischem Suffix
fili: בְּהוֹרֵיכֶם.

B. 9: vgl. Luk. 15, 17 ff. (3 Mos. 26, 41). — אָרַר:
wenn oder wann. — אָרַר נִשְׁבַּרְתִּי fast Ges. medial: „Ich
für mich breche“. Hengstenb.: „Die Passivität geht
von denen, deren Herz zerbrochen wird, gleichsam
auf denjenigen über, von dem und in dessen Interesse
es zerbrochen worden ist. Ich ward zerbrochen fili:
Ich habe mir zerbrochen.“ [Cocc. deutet auf das
Leiden des Sohnes Gottes, welches ihnen vorgebil-
det werden, daran sie gedenken würden (1 Kor.
11, 24). Andere: Durch welcher hurerischen Herz
Ich (schmerz-) zerbrochen bin (1 Mos. 6, 6). Hitz:
ihr Herz und Augen, die der Bußlerei nicht satt
werden konnten (Kap. 16, 28. 29), wird Gott dann
mit bitteren Gefühlen „sättigen“ (שִׂיֵּטֶן) statt
(נִשְׁבַּרְתִּי). Ew. liest statt: אָרַר נִשְׁבַּרְתִּי „einfacher“
וְנִשְׁבַּרְתִּי. Die Sept. haben נִשְׁבַּרְתִּי gelesen.] Ob
Anspielung auf David Ps. 51, 19 (2 Sam. 11, 2),
wie Hengstenb. meint? — auch findet sich eigentlich
blos von der Frau, wie auch hier in der Anwen-
dung auf das Eheverhältniß Israels zu Jeho-
vah. Das Wort bedeutet eigentlich: neigen, ob zu
oder ab? Im letztern Sinne (Hos. 9, 1) interpret-
irt sich עֲבָרָה מִמֶּנִּי: אָרַר-סֵר מִמֶּנִּי: in ersterm Sinne fast es
ist durch אָרַר-יָקֻץ (קִיץ) c. Dagesch eupho-
nico in ultima. — בְּנִינִים nicht: von den Götzen =
לִפְנֵי B. 4. 5, sondern: von den Entnommenen, die
sich an ihren eigenen Angesichtern („nicht recipi-
ent“ Hitz.) oder in dieselben hinein ekelten. (Hengstenb.:
sich selbst zum Ekel werden. Rosenm.: so daß ihr
Angesicht den Ekel zeigt.) Kap. 20, 43; 36, 31. —
אֶל-הָרְעוּרָה: „in Beziehung zu ff.“ was anberuht ff.
Vgl. übrigens Jer. 22, 22; Hos. 4, 19. — לֹכֵל wie
לֹא, dessen Verklärung es ist. Hitz. normativ, nach
den einzelnen Nomen ihre רְעוּרָה bemessend. Allein
B. 11 sind die Greuel die bösen.

B. 10, wie B. 7, Absatz der Rede, Wiederholung
der pointe. Er bleibt, der Er ist, sie aber müssen
sich ändern, müssen zu Ihm zurück. So erfahren sie
und erkennen daraus Jehovah. — חֲנֹם (חֶן) gratis,
frustra, vollständig אֶל-חֲנֹם: „zum vergebligen“.
Daß die That sein Wort belegt, ist nicht das beson-
dere Moment dieses zweiten Absatzes der Rede,
sondern (gemäß den Accenten) die Ewigkeit Jeho-
vah's, wie B. 7 gegenüber den vergehenden Götzen,
so jetzt gegenüber den sich Aendernden Israels. —

„Nicht umsonst habe Ich geredet ff.“ (vgl.
z. Kap. 14, 23), ermöglicht überhaupt, durch Ein-
treffen des Geredeten, daß sie aus Erfahrung
Erkenntniß Jehovah's nehmen können; es bildet
übrigens den Uebergang zu B. 11: כֹּחַ-
שְׁמֵרָה und Unmuth, im allgemeinen lebhafter
Erregung (4 Mos. 24, 10; Hes. 21, 19; 22, 13).
Nicht wie Kap. 25, 6 oder 2 Sam. 22, 43. Vgl.
aber zum ersten Gest B. 14. Entweder: mit der
Hand auf die Hüfte (Jer. 31, 19), oder: eine Hand
in die andere. Den Gest mit dem Fuße fast
Hengstenb. als Ungebuld, die die auf die sündige
Action folgende Passion nicht erwarten kann. Der
Prophet symbolisirt in seiner Person den Unwil-
len Jehovah's. — אָרַר nach Keil Konjunktion:
daß.

B. 12. Da das „Haus Israels“ B. 11 als Gan-
zes durch אָרַר pluralistisch interpretirt ist, und zwar
näher die durch das Schwert u. s. w. Fallenden es
sind, so bezieht sich die Spezifizierung unsers Verses
auf dieselben. Der „Ferne“, der vom Schwerte,
dem B. 11 zuerst genannten, fern sich halten mag,
„stirbt“ durch die B. 11 zuletzt genannte, also be-
ziehungsweise ferne: „Seuche“. Der „Nahe“,
der dem Hungertode nahe ist, dem zweitgenannten,
wird doch nicht dadurch unkommen, sondern „fällt“
durch das ihm (nach B. 11) noch nähere, das erst-
genannte „Schwert“. Der „Ueberbleibende“,
nämlich von der Seuche, und der „Bewahrte“,
nämlich vor dem Schwerte, der „stirbt“ nichtsdesto-
weniger, gleichsam aus sich selber, durch den
„Hunger“. Die Beziehung, die dabei vormalst, ist
gemäß Kapp. 4. 5 die auf die Belagerung Jerusa-
lems, aber הַנִּזְרִי ist darum nicht: der Belagerte
(Hitz.). Sonst vgl. Kap. 5, 13.

B. 13. Dritter Absatz der Rede, vgl. B. 7. 10.
Das Moment ist die Ewigkeit Jehovah's — unter
zugleich ergänzender Wiederaufnahme des Anfangs
nummehr zu Schluß und Abschluß der Rede — gegen-
über dem Lande, also dem von Jehovah selber Ver-
heißenen und Gegebenen! So vollzieht sich die eben
(B. 12) gedrohte Vollendung des göttlichen Grim-
mes. Angeredet sind, die als solche Erkennende
denkbar sind, etwa auch die Zuhörer des Propheten.
Sonst vgl. B. 4. 5; 1 Röm. 14, 23; 2 Röm. 17, 10;
5 Mos. 12, 2; Hes. 57, 5 ff.; Hos. 4, 13; Jer.
2, 20; 3, 6. — Hügelhöhen und Berggipfel,
als dem Himmel, den himmlischen Mächten näher,
gleichsam wie natürliche Altäre der Erde,
auch zur Beobachtung des Opferverlaufs,
des im Folgenden erwähnten Opferrauches geeig-
net. — Nicht Wäldungen, Gaine, sondern einzelne
in den Bachrinnen und Thalschluchten befindliche
grüne Bäume. — אֲלֵי אֲלֵי wie אֲלֵי von der Stärke,
ein der Eiche ähnlicher, immer grüner, schattenreicher
Baum mit traubenförmigen Früchten, von hoher
Alterskraft, daher auch zu Denkmälern, Wahr-
zeichen und vgl. verwendet (Rimchi: unsere Ulme).
Im Baumfultus der vornehmste Baum, vielleicht
als der Astarte heilig. — אָרַר מִקְוֹם loco quo =

ubi. — Die im Gesetz vom Opfer insgemein, besonders vom ganz verzehrt werdenden Brandopfer stehende Formel ריח ניחח „Geruch der Ruhe“, ist eine bittere Kritik, wo sie Gott von dem Götendienste auszusagen muß. („Der Begriff: Ruhe ist, ähnlich wie: Frieden, gleichbedeutend mit: Annehmlichkeit, Wohl, so daß die Formel sagen will: das Opfer, indem es aufsteige, sei Gott annehmlich, wohlgefällig“, Bähr.) Vgl. 1 Mos. 8, 21; Hes. 8, 11; 16, 18; Hos. 2, 15.

B. 14. Der überaus sprechende Gest (Kap. 14, 9. 13) erläutert sich selbst, im Gegensatz zur vorigen Ausbreitung des Götendienstes (ריח ניחח gegen נחורשם B. 13). — שממה ומשמה ist: „Dede und Einübbe“ (Verödung), die größte Dede. Vgl. Kap. 5, 14; Jer. 6, 8. — Eine „Wüste Diblath ist sonst nicht bekannt, daher viele: Riblah gelesen haben, welche Stadt an der Nordgrenze Palästina's (?) gelegen, 7 locale daran, also: „aus (von ab) der Wüste (im Süden und Osten) bis gen Riblah.“ Außer der Nennung der Lesart ohne Unterstützung der alten Uebersetzer, ist sprachlich und geographisch (vgl. 4 Mos. 34, 11 und 2 Rdn. 23, 33; Jer. 39, 5; 52, 10) so viel gegen, daß gewiß das Einfachere sich empfiehlt, 2 komparativisch (רצ) zu nehmen und „Diblathay“ = Diblathajim (Jer. 48, 22; 4 Mos. 33, 46), auch auf der kürzlich zu Dhiban jenseit des Todten Meeres gefundenen Inschrift (vgl. Schlottmann's Osterprogramm 1870; Köhlke, Die Inschrift des Königs Mesa von Moab, Kiel 1870), der Moabiterstadt am Saum der großen Wüste von Arabia deserta. Vgl. Keil zur Stelle. Hävern. sagt „Diblathay“ als ein von Hesekiel gebildetes nomen propr., dessen appellativische Bedeutung (die Form wie חרבה neben חרבה) etwa: „Wüste des Untergangs, des Verderbens“ sei (Joel 2, 3; Jer. 51, 26), analog „Babel“.]

Theologische Grundgedanken.

1. Was hat aber Israel mit aller seiner Abgötterei gesucht? Es hat eine fremde Gerechtigkeit gesucht statt der ihm im Gesetz Gottes dargebotenen, nämlich die heidnische, welche die des natürlichen Menschen in seinem Eigenwillen ist. Darum zerbricht Gottes Gerechtigkeit im Gericht diese Selbstgerechtigkeit in allen ihren mancherlei Formen.

2. Es ist darum die erste Bitte in dem Gebet, das der Gesalbte gelehrt hat: Geheiligt werde dein Name! Wovon das erste Stück im Heibelberger Katechismus so angegeben wird: gib, daß wir dich recht erkennen, worauf auch dieses Kapitel wiederholt zurückkommt. Und Gott in allen seinen Werken, wie der Katechismus weiter lehrt, rühmen und preisen, ist das gerade Gegentheil zu den Nachwerken unserer Hände B. 6.

3. Ohne einen Ueberbleibsel würde die Ewigkeit des göttlichen Bundes, damit die Ewigkeit Jehovah's selber, seines Namens Wesenheit, hinfallen. Die Kontinuität der Gemeinde Gottes ist die Apologie der göttlichen Bundesstreu, der Er-

weis der göttlichen Vorsehung (Regierung), der Triumph der Gnade aus allem Gericht. Der richtet, sichtet. Durch Vernichten wie Ueberlassen wird Gott für uns, an uns, in uns — der er ist („Jehovah's“).

4. „Aber erst muß Herz und Auge gebrochen werden, und der gefallene Mensch muß Abscheu vor sich selber empfinden ob seiner Bosheit, ehe er sich belehret zu dem, der nicht umsonst geredet. Das ist der einzige Weg zur Erkenntniß des wahren, lebendigen Gottes, und wir alle müssen erst mit Israel in der Schmach der Gefangenschaft unter den blinden Heiden mit gebrochenen hurerischen Herzen und Augen das Licht des Evangeliums suchen und finden lernen“ (Umbr.).

5. „Es kann wohl jemand fühlen, daß er es mit Gott zu thun habe, aber er demüthigt sich nicht; gleichwie Cain (1 Mos. 4, 6) genöthigt gewesen ist, vor Gottes Anblick zu erzittern, aber sich immer gleich blieb. So pflegt es mit den Verlorenen zu gehen. Es ist wohl ein Stück der Bereinigung, Gottes Gericht anerkennen, aber die Hälfte blos. Das Mißfallen an sich selber ist das andere Stück“ (Calb.).

6. Indem wir auf Gottes Gericht eingehen, daselbe und seine Gerechtigkeit von ganzem Herzen gutheissen, wie der Prophet in die Hände schlagen und mit dem Fuße stampfen soll, richten wir uns selbst und werden doch nicht gerichtet. Unsere Rechtfertigung Gottes führt zu unserer Rechtfertigung durch Gott, welches Weges z. B. Ps. 51 geht.

7. Es ist eine Spezialität der Prophetie Hesekiels, wie die Betonung Jehovah's, der redet und demnach thun wird (Kap. 5), so das Hervorheben von Erkenntniß durch Erfahrung. Weil Jehovah seinem Wesen, Willen, Rathschluß gemäß redet, so wird er der er ist, indem geschieht, was er geredet hat. In solcher Erkenntniß Jehovah's durch Erfahrung des Geschehenden liegt ein Eschatologisches, Neutestamentliches. Es geht auf die Erfüllung der Zeiten, wie im Gericht über Israel, so zur Errettung der ganzen Welt. Das Gericht über das Heidenium in Israel ist überdies das Gericht über das Heidenium überhaupt. Jehovah ist die heilige Namenschiffre aller Zukunft, das göttliche Motto für das Geschehen der Ewigkeit in der Zeit, Gottes Offenbarung in Fleisch. (Vgl. Hos. 2, 21 ff.)

Homiletische Andeutungen.

B. 1. 2. So kann ein Menschenkind durch Gott in die Lage gebracht werden, auch „Berge“, d. h. die wie Berge aus den Flächen der übrigen Menschen herausragen, Fürsten und Könige u. dgl. mit dem Worte anzutasten (Ps. 144, 5). — „Die Sünde befeckt nicht nur den Menschen, sondern zieht auch die übrige Kreatur in Mittheilenschaft“ (a l a p i d e). — „Die Menschen laden uns auf ihre Berge ein, Ps. 11, 1“ (Eich.). — B. 3 ff.: Gegen das Schwert Gottes helfen die Götzen nicht. — Wie mancher Ort verdammt so manchen Menschen, und wird seine Gerichtstätte! — Da siehest du die mancherlei Wege

der Menschen, auf denen sie von dem Einen lebendigen Gott weichen, und machen ihnen Löcher wie Brunnen, Jer. 2, 13. — Insbesondere ein falscher Gottesdienst bleibt nicht ungestraft, wenn er sich auch geraume Zeit breit macht. — Die Gewalt der fremden Götter über ein Herz, das nicht bei Gott zu Hause ist, und was dem fremden Götze unaussprechlich folgt: daß nämlich Haus und Herz wüste werden, Stätten des Todes. — B. 6: Gott schlägt den Menschen erst wiederholt auf die Hand, zuletzt zerschlägt er die Werke seiner Hände. — B. 7: Wenn also in unserer Mitte gesündigt wird, so schweige nicht, lache nicht, schenke nicht Beifall! (St. d.). — Gott ist nicht minder in seinen Gerichten zu erkennen. — B. 1—7: Gott und die Götzen: 1) wie sein Wort sie verdammt; 2) wie sein Gericht sie vernichtet; 3) wie die ihnen dienen, zu Schanden werden, geistlich und leiblich.

B. 8: „Die Juden unter den Heidenvölkern ein Exempel der Güte, aber auch des Ernstes Gottes, beides uns zur Buße“ (St. d.). — „Gott hat und erhält sich allezeit ein Häuflein in der Welt, welches von niemand kann überwältigt werden“ (Er.). — „Ja, was ist nicht alles in die Erde gesirent! Denke mir an die vielen Gräber und Grabsteine!“ (St. d.). — B. 9: „So lange es dem Sünder wohl geht, ist er gemeinlich bei allen Ermahnungen und Gerichten taub und blind. Welche Wohlthat Gottes also, wenn Er ihm durch böse Tage die Augen und Ohren öffnet!“ (St.). — „Unter den Heiden“ heißt Gnade in der Fremde, wo man's nicht erwarten sollte. — Segen der Trübsal. — Im Stillen Glend, im Unglück Heil! — Erinnerung ein Weg zu Gott. — „Die Trübsal ist ein Hammer gleichsam für unser steinernes Herz, und weiß den Augen Thränen abzupressen“ (a. L.). — „Das Glend ist der beste Bußprediger, wenn man andere nicht hören will. Die Meisten sind doch immer wie Rosse und Maulesel, die anders nicht zu Gott zu bringen, als durch Räume und Gebiß, Geißel und Spießruthen“ (B. B.). — Im Götzendienst ist eine buhlerische Brunst, wie die Religionsgeschichte des Heidenthums charakteristisch belegt. — „Denn Keuschheit des Geistes ist es, Gott rein dienen“ (E.). — Wie muß der glütige Gott uns Menschen so nachgehen, um unser Herz und selbst unsere Augen nur wieder-

zuholen vom Verderben! — „Der Sünder hat nichts sein eigen, weder sein Herz, noch seine Augen, noch seine Füße; alles gehört der Welt, und ist in Diensten des Teufels“ (a. L.). — Gott muß wohl unser Herz zerbrechen, denn wir sollten ihn von ganzem Herzen lieben. — „Der wahre Schmerz über unsere Sünde hebt im Herzen an, offenbart sich durch die Augen, und bestärkt sich im ganzen Leben und Wandel“ (St. d.). — „Rechtschaffene Buße kommt nie zu spät, sondern hat allezeit Zutritt zur Gnade Gottes, Apostelg. 3, 17, 19“ (W.). Ja, solche ist selber göttliche Gnade, wie göttliche Traurigkeit. — „Wo's richtig im bußfertigen Herzen, da ist auch Etel an uns selber, Luk. 18, 13“ (nach St.).

B. 10: „Die Erkenntniß Gottes eine Frucht der Reue“ (E.). — „Menschen machen sich mit leeren Drohungen groß und breit; bei Gott aber ist es Ernst“ (B. B.). — B. 11: Hesekiels Weheruf hat, wie man sagen kann, Hand und Fuß. Der ganze Mann ist ganz darin mit seinem Herzen. Solche Erregung ist bei keinem Diener des lebendigen Gottes zu tadeln. Sollen doch die Friedensboten Matth. 10 den Staub von ihren Füßen schütteln. Und Er selber, der Friedliche, hat Luk. 11 ein Wehe über das andere ausgerufen. — „Gott hat viele Ruthen, womit er die Uebeltäter züchtigt, aber drei vornehmlich, in welchen alles andere enthalten ist“ (L.). — B. 12: „Gott kann niemand entrinnen“ (St. d.). — Der Tob ereilt uns in allen Formen; wehe den Unbußfertigen! — „Es gibt zweierlei Flucht vor Gott: eine, die nichts nützt, und die durch wahre Buße, die hilft“ (L.). — B. 13: „Wie Paulus Phil. 3, verdrießt's auch den Propheten nicht, dasselbe zu wiederholtenmalen zu sagen“ (St. d.). — Wie kann die Sünde doch was dem Höchsten angenehm ist, uns gerade Gegentheil verkehren! — B. 14: „Wenn Gott lange genug seine Hand ausgestreckt gehalten hat, zu locken, zu segnen, dann streckt er sie endlich auch aus, zu strafen“ (St. d.). — Die Wüste soll blühen Jes. 35, aber was blühend war, kann auch zur Wüste werden, beides von Gott. — „Jehovah ist der wird, was er ist, der also seine Weigheit und Macht erweist, und sein Wort erfüllt und nicht wechselt, noch sich verleugnet“ (Coccejus).

Kapitel 7.

Und es geschah Jehovah's Wort zu mir, sagend: *Und du Menschensohn! So sagt der ¹Herr Jehovah: Ende dem Boden Israels! es kommt das Ende über die vier Zispel (Säume) des Landes. *Nun (kommt) das Ende über dich, und Ich sende Meinen Zorn in dich und ³richte dich wie deine Wege (sind) und gebe auf dich alle deine Greuel. *Und nicht wird Mein ⁴Auge sich enthalten (erbarmen) über dich, und nicht werde Ich schonen, denn (sondern) deine Wege werde Ich auf dich geben, und deine Greuel sollen in deiner Mitte sein, und ihr erkennet, daß Ich Jehovah! *So sagt der Herr Jehovah: Böses, Ein Böses siehe! kommt. ⁵*Ende kommt, es kommt das Ende, es erwacht zu dir, siehe! es kommt. *Es kommt die ⁶

B. 2: Sept.: ταδε λεγει τη γη τ. 'Ισρ. περας ημαι, το περας ημαι επι — (A. L.: כָּא כָּא קָרָקָר.)

3: τ. περας ννν, το περας προς σε.

4: A. L.: כָּרַכְךָ.

5: A. L.: אָחֶךָ.

7: η πλοκα... ου μετα θορυβων ουδε μετ' οδινων — contritio super te.... prope est dies occisionis, et non gloriae montium. (A. L.: אֶרֶץ fem.)

Wendung (?) an dich, Bewohner des Landes; es kommt die Zeit; nahe ist der Tag, Getümmel und nicht Jubel auf den Bergen. *Nun mit nächstem werde Ich Meinen Grimm über dich ausgießen, und Ich vollende Meinen Zorn an (in) dir und richte dich wie deine Wege (sind) und gebe auf dich alle deine Greuel. *Und nicht wird sich Mein Auge enthalten, und Ich werde nicht schonen, wie deine Wege (sind), werde Ich auf dich geben, und deine Greuel sollen in deiner Mitte sein, und ihr erkennet, daß Ich Jehovah schlage. *Siehe der Tag! siehe! es kommt, aufgehet die Wendung (?), es sproßt die Ruthe, es blüht der Uebermuth. 11 *Die Gewaltthat erhebt sich zur Bosheits-Ruthe, nicht aus ihnen und nicht aus ihrer Menge und nicht aus ihrem Gepränge, und nicht (ist) Herrliches an (in, unter) ihnen. *Es kommt die Zeit, es trifft der Tag ein; der Käufer freue sich nicht, und der Verkäufer betrübe sich nicht, 13 denn (Zorn-) Blut (kommt) auf ihre ganze Menge! *Denn der Verkäufer wird nicht zum Verkauften zurückkehren, wo (und wäre) noch unter den Lebenden ihr Leben, denn das Gesicht (ist) auf (gegen) ihre ganze Menge, nicht wird er zurückkehren, und jeder — in seiner Schuld ist 14 sein Leben, nicht werden sie sich stark erweisen. *Sie stoßen ins Stoßhorn, und man rüstet alles, und nicht ist der zum Kampf gehe, denn Meine Zornglut ist auf (gegen) ihre ganze 15 Menge. *Das Schwert draußen und die Seuche und der Hunger von Haus aus (drinnen)! Welcher auf dem Felde, durchs Schwert wird er sterben, und welcher in der Stadt, Hunger 16 und Seuche wird ihn fressen. *Und entrinnen ihre Entronnenen, so sind sie auf den Bergen 17 wie Tauben der Thäler, alle sie gurrend, ein jeder in seiner Schuld. *Alle Hände werden 18 erschlaffen und alle Kniee werden zu Wasser zergehen. *Und sie gürteten um sich Säcke, und es deckt sie Schauer, und auf allen Angesichtern (ist) Scham und an allen ihren Häuptern Kahlheit. 19 *Ihr Silber werden sie auf die Gassen werfen, und ihr Gold wird zu Verwerfung (ihnen) sein. Ihr Silber und ihr Gold wird nicht vermögen sie zu retten am Tage des Zorn-
ergusses Jehovah's, sie werden ihre Seele nicht sättigen und werden ihre Eingeweide nicht 20 füllen, denn Anstoß (zu) ihrer Schuld war's. *Und die Zier seines Schmucks — zum Stolz setzte man's, und Bilder ihrer Greuel, ihrer [ihre] Scheusale machten sie davon, darum gebe 21 Ich es ihnen zu Verwerfung. *Und Ich gebe es in die Hand der Fremden zum Raube und 22 den Bösen der Erde zur Beute, und sie entweichen Sie. *Und Ich wende Mein Angesicht von ihnen ab, und sie entweichen Mein Verborgenes, und es kommen in Sie Gewaltthätige und 23 entweichen Sie. *Mache die Kette, denn das Land ist voll Blut-Schuld und die Stadt ist 24 voll Frevel. *Und Ich führe Böse der (Heiden-) Völker herbei, und sie nehmen ihre Häuser in Besitz, und Ich mache den Stolz der Starken aufhören, und entweiht werden ihre Heilig-
thümer. *Untergang kommt (kam), und sie suchen Heil (Frieden), und (ist) nicht. *Verderben über Verderben wird kommen, und Gerücht auf Gerücht wird sein, und sie suchen Gesicht vom Propheten, und Gesetz (Lehre) wird abkommen dem Priester und Rath von den Ältesten. 27 *Der König wird trauern, und der Fürst wird überziehn Erstarrung, und die Hände des Volks im Lande werden schlaff sein; von ihrem Wege aus werde Ich thun mit ihnen, und in ihren Rechten werde Ich sie richten, und sie erkennen, daß Ich Jehovah.

Eregetische Erläuterungen.

Nach Hengstenb. schließt hier der erste Cylsus, und zwar mit einem Liebe (?). Das „Ayrische“ (Ew.) ist aber vielmehr Rhetorisches. Auch ist's kein „feierlicher Schluß, der dem feierlichen Eingange correspondirte“, sondern einfach eine zweite pro-

phetische Rede mit Anschluß an die erste Kap. 6. Der Prophet reflektirt auf die Zeit des einbrechenden Gottesgerichts. (Hs. arbeitet sich von V. 3 an in die Einbildung von zwei fehlerhaften Revisionen des Grundtextes hinein, wofür kein triftiger Grund spricht. Meteler legt den hebräischen Text soweit er durch die griechische Uebersetzung beglaubigt

B. 10: Sept.: ... ημέρα κυριου, ιδου τ. παρος ήκει —

11: κ. συνταπει σιγηγμα ανομου, κ. ου μετα θουβων ουδε μετα σπονδης. K. ουκ εξ αυτων εισιν, ουδε ωραισμος εν αυτοις. (A. B.: 77 וְאֵלֶּיךָ. Vulg.: et non erit requies in eis.)

13: ... ο κτωμενος προς τον πωλοντα ... οτι ορασις ... τ. πληθος αυτης ονκ ανακαμψει, κ. ανθρωπος εν οφθαλμω ζωης αυτου ου κρατησει.

14: ... κωνατε τα συμπαντα — (A. B.: 78 וְכָל־הָאָרֶץ. Sept., Arabs, Vulg.)

16: ως περισσότεραι μελετητικαι παντας αποκτενω, εκαστον —

22: ... εισελευσονται εις αυτα αφυλακτως —

23: ... πληρης λαων —

24: ... κ. αποστρεψω το φρονημα τ. ισχνος αυτων — (A. B.: 79 וְכָל־הָאָרֶץ. Arabs.)

27: A. B.: וְכָל־הָאָרֶץ. Vulg.: et secundum judicia —

wird zu Grunde, um ein „mit vollständiger Symmetrie durchgeführtes viertheiliges Stück“ zu gewinnen.)

V. 1: vgl. Kap. 6, 1. — **V. 2:** **וְאָמַרְתָּ**, wie so oft, Anrede an den Propheten in Unterscheidung vom Volk (Kap. 2, 8; 3, 25; 4, 1; 5, 1). Die Sept. supplirten **אָמַרְתָּ**. Ein Ausrufungszeichen genügt. — **וְלֹא־אָמַרְתָּ** nicht „vom“ (Hengstenb.), auch nicht wie Em. wider die Accente will: „so sagt... zum Vaterlande Israels.“ **אָרָמָה** ist Grund und Boden eines Landes, wofür nachher **הָאָרֶץ**; also der totale Ruin! Vgl. Kap. 6, 14. Die vorige Rede wird in dieser auf das Motto vom „Ende“ zugespielt. — Statt **אֶרֶבְרָבָה** gibt das Ori die gewöhnlichere Form: **אֶרֶב־בָּרֶב**. — **V. 3:** **בָּךְ** so daß er seinen Ort an dir findet, wo er sich auslassen kann. — „Wege“ s. für: Wandel. Demgemäß wird's Gericht sein. Ihre Greuel kommen ihnen aufs Haupt. — **V. 4:** **הִסֵּם** „sich enthalten“, also „schonen“ (Kap. 5, 11), sich erbarmen. — Sie sollen ihre Greuel in den Folgen derselben, den göttlichen Strafen, mitten unter sich selber sehen. Vgl. sonst Kap. 6, 7.

V. 5: **רַעֲוָה** das Verderbliche, Schädliche, hier so böse gedacht, daß es eins statt aller, einzig heißt. (Vgl. Kap. 5, 9.) J. D. Michael. „das auf einmal ein Ende macht, so daß kein zweites nöthig ist.“ — Das kurze, Abgerissene der Rede malt das Plötzliche, Ungestüme des Gerichts. — Der Chald. las wohl **אָרָה**.

V. 6: **הִקָּךְ הִקָּךְ** Wortspiel. Nachdem es anscheinend so lange, so fest geschlafen, erwacht das Ende (nicht: Jehovah), darum kommt es. — **אֶלֶיךָ** Fem., weil Jerusalem im Hintergrunde, wie auch V. 3. („Die Wiederholung bezeichnet: die Gewissheit, die Größe und die Schnelligkeit“, a. L.) — **בָּרָה** Fem. nimmt das so stark hervorgehobene **רַעֲוָה** V. 5 auf, oder steht impersonell (Hävern., Keil), oder bereitet auf **הַצְפִּירָה** V. 7 vor, was Jes. 28, 5 „Erone“ bedeutet, welche Bedeutung hier nicht paßt. Es möchte sich in unserm Verse durch: „die Reihe“ übersetzen lassen: „es kommt die Reihe an dich; indem **צִפִּירָה** v. **צִפִּר** ein „Zusammengereihtes“, Aufeinanderfolgendes sein kann. Aber zu **יָצָאָה** V. 10 paßt das doch schwerlich. Die meist beliebte Deutung durch: „Verhängnis“ (Hiz.: die Schicksalsgöttin, eigentlich: Glückswechsel, Katastrophe) gibt einen passenden, wiewohl heidnischen Sinn, man mißte eine Entlehnung Hesekiels aus seinen chaldäischen Umgebungen (Hengstenb.) statuiren, doch erklärt ist der Ausdruck selber damit nicht. Man sucht ihn durch den Kreislauf (?) des Geschicks oder das in sich Abgeschlossene desselben zu erklären. Man könnte an die Wiederkehr der Sünde in der Strafe, womit sie ihren Kreislauf vollende, vgl. V. 3. 4 denken. (**צִפִּר** Richt. 7, 3 = im Bogen umkehren.) Andere halten die Bedeutung „Erone“ fest, und verstehen darunter das Chaldäer-Reich oder den Chaldäer-König. Häv., der diese Bedeutung bestreitet, Jes. 28 sei ein Haar-geflecht gemeint, acceptirt einen späteren Aramäis-

mus **צִפִּירָה** = **צִפִּרָה** „Morgenröthe“, nämlich des bösen Tages (Joel 2, 1. 2). Grot. mit Beziehung auf **הַקָּרִי** V. 6, in dem Morgens Gericht gehalten zu werden pflegte. Andere anders. Sollte es vielleicht soviel wie: das mit dem Griffel (**צִפִּר**) Gezeichnete, das Bestimmte, Festgesetzte nach Jer. 17, 1 bezeichnen? — **אֶלֶיךָ** Masf. wegen des Folgenden (Jos. 9, 7). — **וְהָיָה** Artic.: dies ille. — „Getümmel“, etwa: Kriegslärm, und im Gegensatz dazu **הָרָר** i. q. **הִירָר** (vgl. Jes. 16, 9. 10; Jer. 48, 33) Freudengeschrei der Winger (?) oder Siegesgeschrei Jes. 40, 9 (S. D. Mich.), oder Festgepränge der Gögendienner, Kap. 6, 3. 13 (Rosenm.). Hengstenb.: „Gejodel der Berge“, weil der Jubel auf ihnen gehört und durch sie hervorgerufen wird (Ps. 89, 13), an Statt dessen werde das angestimmte Getümmel der Rettung Suchenden treten. Hävern. nimmt **הָרָר** für **הִירָר**, „Glanz“, so daß die Morgenröthe ohne Bergesglanz (?) aufgehe, ohne die zuerst zu bestrahlenden Berge zu bestrahlen (!)

V. 8: **עֲרָה** vgl. V. 3. — **מִקְרָב** 5 Mos. 32, 17 tödtlich, hier zeitlich (Hiob 20, 5). Sonst vgl. Kap. 6, 12; 7, 3. 4. — **V. 9:** vgl. V. 4. Das zugesagte „Schlage“ kündigt nicht das Folgende an, sondern begegnet einem falschen Verständniß desselben (des sprossenden Stabes) vorab. **V. 10:** vgl. zu V. 7. — **יָצָאָה** wegen des Folgenden vom Ausgehen, wie eine Pflanze, aus dem Boden, auf den die Sünder pflanzen. — Die „Ruthe“ ist für Israel zur Strafung, in der Sache der Stab des chaldäischen Herrschers, Nebukadnezars Zeppter. Welch Unterschied zu 4 Mos. 17, 23! — Dem „Sprossen“ der Gewalt, die's kann, entspricht das „Blühen“ des Uebermuths, der's will. (**וַיִּדְר** sieden, überwallen!)

V. 11: So erhebt sich „die Gewaltthat“, die gewaltthätige Handlung, welche geschieht, zur Bosheits-Ruthe, d. h. welche die Bosheit Israels straft: zum Stabe, Zeppter, des Chaldäers, womit Israels Bosheit geschlagen wird (Jes. 10, 5). Andere Ausleger deuten schon **מִטָּה** V. 10 vom Stamme Juda (Grot.); seinem königlichen Zeppter (Cocc.), und beziehen wie **וְהָיָה** daselbst, so **וְהָיָה** hier auf die völlige sündige Entwicklung des Reichs (Em.), so daß die Bosheits-Ruthe diejenige wäre, womit die Bosheit sich selber schlägt. Grot. nimmt **וְהָיָה** aberfatio: der gewaltthätige Chaldäer steht auf wider den bösen Stamm Juda. Cocc.: Israels gewaltthätiges Wesen (1 Mos. 6, 11) führt statt Gottes das Zeppter der chaldäischen Bosheits-herrschaft über sie herauf. Nahe läge es, das gleich folgende „nicht aus ihnen ff.“ dahin zu verstehen, daß diese „Bosheitsruthe“ der „Gewaltthat“ nun näher bezeichnet würde, indem dieselbe nicht aus Israel (**לְאִי־מִמֶּנּוּ**) hervortreiben solle, weder aus ihrem Gebrause (**הַמִּזְרָה** Jes. 5, 13. 14, die lärmende, politisch erregte Volksmenge), noch aus ihrem Gesaue (paronomasirend, soviel als: Gepränge), also weder aus demokratischem, noch aus aristokra-

sehem Ursprung (vgl. 1 Rbn. 12, 11). **הם** ober **המהם** Plur. **המים** (nur hier zu finden); **מהמהם** fflr **מהמהם** Ges.: von den Gütern, Reil: die Gütermenge. [Hengstenb.: „und nicht von ihnen und (noch mal) ihnen“, wie **הם הם** Jes. 57, 6, so sehr sie sich auch in die Brust werfen mögen; jüdische Ausleger Wsen es in **אשר אלהם** und verstehen es von den Kindern (so der Chaldbäer); Hävern.: Bekümmernisse, Sorgen, diese so nichtig, wie die Menge des Volks selber!]? Das Strafgericht wird von außerhalb ihrer kommen. Hengstenb.: „Es ist eine Verpottung des „Wir“, was sie beständig im Munde führten und mit großer Empfasse wiederholten: wir, wir werden alles machen ff. (Jer 30, 21; Sach. 10, 4).“ — **ולא-בהם** Gesen. v. **בהם**, Reil v. **בהם**, „hervorragen“; etwas Herrliches. [Hävern.: „und Unschöne ist an ihnen“. (Das Wort findet sich nur hier!) Nach den jüb. Auslegern: **בהם** fflr **בהם** v. **בהם**, Klagegeschrei. Hengstenb.: „daß man in dumpfer Verzweiflung der Wehklage vergißt.“ (Eocc. mit Beziehung auf das hinfallende Davidszepter, sie werden ihre Wehklage darüber verhehlen müssen vor dem Tyrannen, der sie überrältigt!) Ew: **לא מן** abgeflürzt: nichts von —! **הם בהם**, so daß **נחם** = **נחם** (!) „Nichts wird von den Ungerechten bleiben, weder von ihrem stolzen hochmüthig lärmenden üppigen Wesen im Glück wie bisher, noch von ihrem Seufzen oder gar ihrem unzufriedenen Murren und Murren im Unglück“. Aehnlich Calv. von ausnahmslosen Untergang ihrer, ihrer Menge, ihrer Güter.] Man sagt demnach **ולא ולא** als kurze die Wirkung des Schlages B. 10 (Reil) beschreibende Säge, der Affekt der Wiederholung durch die Weglassung des Zeitworts erhöht, wie Exclamationen. Fig. bemerkt im übrigen treffend: „unangekündigt *as avertis* wird der Tag da sein, unversehens, um so größer der Schrecken des Ueberfalls.“

Nach abermaliger Hervorhebung B. 12 des proklamativen Hauptgedankens vgl. B. 7 — **הגיר**, Praet. prophetica — „der Käufer“ und „der Verkäufer“ Exemplifikation aus dem gewöhnlichen Verkehrsleben. Jener hat sich nicht des Bestiztes, nach dem ihn gelüftet, zu freuen; er kommt nicht in den Genuß desselben. Dieser hat sich nicht über den Verlust eines gern gehaltenen, aus Noth veräußerten Gutes zu betrüben; es geht um viel anderes: denn **הרוך**, sonst **אף הרוך**, kommt auf **כל-המקום**, das Suffix nach **לארמה ישראל** B. 2 oder auf Jerusalem bezüglich, das Ganze des Volkes wird verzehrt. Vgl. Pf. 39, 7. Hengstenb.: die Menge, die um nichts so viel Lärmen macht. — Der allgemeinen Begründung folgt B. 13 eine speziellere Begründung (wie Hengstenb.), oder auch nur Spezialisirung von **הרוך**. — **כי** könnte auch im Sinn von: aber freilich stehen, d. h. der Verkäufer soll sich nicht betrüben, aber freilich wird

er zu seinem Verkauften nicht wiederkehren; also die mögliche Wiederkehr dazu darf nicht für ihn Motiv sein, sich nicht zu betrüben. Dem Verkäufer wäre nämlich — deshalb wird diese Spezialität nachgebracht, zugleich um den nationalen Untergang zu markiren — nach 3 Mos. 25 die Aussicht des Jubeljahrs, dessen Durchführung also hier bezeugt (Hävern.) oder doch der Idee nach vorausgesetzt wird, und damit die Wiederkehr zu seinem Verkauften offen geblieben. (Philipp. denkt an das Recht des Verkäufers, zu jeder Zeit das Verkaufte entweder selber oder durch den nächsten Verwandten für die Kaufsumme wieder zurückzulösen, Ruth 4; Jer. 32.) Aber wenn auch der Besitzlose, der betrübte Arme sonst eher überbleibt als der Besitzende, der frühliche Reiche, im bevorstehenden Fall wird es im allgemeinen anders, d. h. ganz gleich sein für den einen und den andern. Es werden zwar einzelne am Leben bleiben. **ויר-ו** konditionaler Umstandsatz (Hävern., Reil), so daß der Fall gesetzt wird, daß „unter den Lebenden ihr (nämlich: der Verkäufer) Leben“, sie mit dem Leben davon kommen. „Der Verkäufer“ mithin kollektivisch fflr die Einzelnen, die als solche in Betracht kommen. Das Gericht geht die Personen an, das ist der vorwaltende Gedanke, und nicht wie die Ausleger hervorheben, ihr Besitzthum. Daher **אל-כל-המורה** aus B. 12 wiederkehrt, aber statt **הרוך** paronomastisch **הרוך**, die im prophetischen Gesätz (Kap. 1) geschaute Gut. **הרוך** dürfte **הצפירה** B. 7 als das Festgesetzte, Bestimmte bestätigen! Ebenso nimmt **לא ישוב** B. 12 zu Anfang unsers Verses wieder auf, und zwar in demselben Sinne, so daß wohl nicht zu übersetzen ist: „denn die Weisagung wider ihre ganze Menge wird nicht rückgängig werden“ (Hier.), welcher Gedanke doch zu wenig in den ausweglosen Ernst des Zusammenhanges paßt. Es soll vielmehr in Anschluß an die spezielle Exemplifikation des Verkäufers weiter von den Personen die Rede sein. Daher **ויר-ו** so viel als: da jeder — „in seiner Schuld sein Leben“ hat, dasselbe darin beschlossen, also sehr fraglich ist, ob (wie vorher eingeschoben wurde) „noch unter den Lebenden ihr Leben“ sein möchte. — **לא-יחזקו**: nicht werden sie sich stark stellen, Stärke, Muth zeigen; die Schuld lähmt ihre Lebenskraft, wozu das Folgende trefflich stimmt. [Andere Auslegungen: Fig. läßt Hesekiel geschrieben haben: „denn der Verkäufer wird zu seinem Verkauften kommen“, (indem der Käufer umkommt oder gefangen und der Kaufgegenstand dadurch herrenloses Gut wird), und einen Leser wegen der vorliegenden Beglückung ins Exil **לא** hineinsetzen und dazu: „so daß noch im Leben ihre Seele“, d. i. noch bei Leibes Leben u. s. w. „aber keiner wird ob seiner Schuld sein Leben sich erhalten.“ Ewald: „Aber freilich mögen sie unglücklich oder glücklich für eine Zeit werden, mag der sein Gut verkaufen mußte, auch nicht im Jubeljahr dazu ge-

langen, oder umgekehrt die göttliche Strafe die reichen Lärmer nicht mehr treffen, doch bleiben jene in der Lust nach sinnlichem Leben in der Welt ohne durch das Unglück zur Reue zu kommen (Ps. 17, 14), und diese lassen sich durch das Glück nicht aus ihren Sünden reißen; alle sind unentschlossene feige Leute ff.“ Hibern. erklärt auch den Schlusssatz noch aus dem Jubeljahr, dessen Zweck „am Leben gestärkt zu werden“ (חַיִּים חַיִּים) Afflux. mit dem Passiv וְחָיוּ (verbinden), so daß man neu aufllebt, Wiederherstellung, Wiedergeburt gewesen. Niemand soll durch seine Sünde neue Lebensstärkung erhalten, vielmehr treten jene furchtbaren Sabbathjahre 3 Mos. 26, 34 ff. ein. Man hat auch das zweite וְשָׁב von „nicht sich bekehren“ gesagt, obwohl die Weissagung alle zur Buße rufe, was ebenförmig in den Zusammenhang stimmt. וְשָׁב inter-pretirt man theils mit Ellipse des Relativs: „jeder, dessen Leben in seiner Schuld“, theils, das erste Suffix pleonastisch, durch: „niemand durch (ob) Schuld seines Lebens werden sie sich stärken“, um wider die Feinde bestehen zu können. Der Plural beim kollektiven וְשָׁב. Hengstenb.: „Zurückkehren wird der Verkäufer keinenfalls zu seinem verkauften Gute, so daß er's mit Schmerz betrachten müßte, denn das ganze Land wird von Bewohnern angeleert; es kann sich aber auch treffen, daß er das Leben verliert, und er hat von Glück zu sagen, wenn nur dies nicht geschieht, so daß das Verkaufte kein Gegenstand des Schmerzes sein kann: und manch einer (וְשָׁב) wird wegen seiner Wissethat das Leben nicht behalten.“] Sept. lasen וְשָׁב statt וְשָׁב.

B. 14: Die vorausgesagte Ohnmacht vergegenwärtigt uns eine fast ironische Schilderung. — בְּרָקִיב hat mit Jer. 6, 1 (T h e l o a nomen propr.) nichts zu schaffen. Ein Infm. absol. mit Präposition und Artikel ist aber grammatisch zu fñhn. Auch nicht wie Hengstenb.: „sie blasen mit Schalle“; sondern, wie auch Sept., das Instrument bezeichnend, worin gestoßen wird. Der Infm. absol. וְרָקִיב (וְרָקִיב) vgl. Kap. 2, 4 (terminus militaris) kurz pro temp. fin. (Ew. Gramm. §. 351, c.) — לְמַלְחָמָה Hitzig fein: zum Gesichte, nicht: ins Gesicht. — Sonst vgl. B. 17. 12; 3 Mos. 26, 17. — B. 15: vgl. Kap. 5, 12; 6, 12; Klagef. 1, 20. Vgl. auch Mark. 13, 15. 16. Statt Offensive, nicht mal Defensiv; widerstandslos fallen sie theils dem Schwert des Feindes, das nach Kap. 5, 6 Gottes ist, theils der mit dem Hunger sich verbindenden Seuche.

B. 16: Das Schicksal etwaiger Flüchtlinge aus ihnen wird „auf den Bergen“ (אֶל pro על Kap. 6, 13) lokalirt, — dahinauf geflohen (Ps. 11, 1; Mark. 13, 14; Luk. 21, 21. 22), werden sie dort sein wie ff., indem ihr Zustand dem von „Tauben der Thäler“ verglichen wird, b. h. die ihrer Heimstätten verlustig, nicht wie wilde Tauben auf den Bergen zu Hause sind, und, als von Raubvögeln verschreckt, ihr Leid, ihr schmerzliches Gefühl in

flüchtigen Lauten kundgeben. — כָּלם חֲמָרָה richtig Keil: Bild und Sache ineinander; der Form nach auf die Vergleichung, der Sache nach auf die Vergleichenen gehend. Der stärkere Ausdruck חֲמָרָה nicht ohne Mißbeziehung auf חֲמָרָה B. 13. 14 und ihr Gelärme zuvor. — Zu אֶל אֶל vgl. B. 13. Wie ihr Leben, wenn sie's noch retten, so ist ihre Lebensäußerung, und zwar (durch Vereinzelung der allen כָּלם) klagt jeder sein Leid „in seiner Schuld“, als ein verschuldetes, daher als Strafleid. [Sept. lasen wohl חֲמָרָה. Der Text ist aber nicht danach zu ändern, da ja im Folgenden das Weitere dieser Flüchtigen angegeben wird.] Also B. 17 nicht vom ganzen Volk (Keil, Hengstenb.); es ist vielmehr die Deutung des melancholischen Gurrens B. 16. Schilderung der ihnen abgewungenen Buße. Die „Hände“ versagen zum Handeln, aber sogar die „Kniee“ zum Stehen und Stand halten. Der Ausdruck für letztere (Kap. 21, 12) soll die völlige Auflösung der Kraft schildern, vgl. Jos. 7, 5 (Jes. 13, 7; 2 Mos. 15, 15). Zu natürlich die Sept. (zu חֲמָרָה vgl. Joel 4, 18.)

B. 18: Bei solcher (negativen) Ohnmacht (passiv): Trauer und Schauer, Scham und Gram. Als Ausdruck ersterer das grobhäutige Zeug, was sie sich (mit einem Strick) umgürten (Jes. 3, 24). Für das zweite der starke Ausdruck כִּסְרוֹ פְּלִצוֹת (Ps. 55, 6): wenn Trauer ihr Gurt, so Entsetzen ihre Decke. Wie aber Scham auf (עַל für עַל) allen Angesichtern, so Glage am Hinterkopf bei allen, vor Gram geworden, oder es müßte an die Trauersitte (Hiob 1, 20) gedacht werden, oder daß sie sich im Schmerz das Haar ausgerissen (Esr. 9, 3). Vgl. noch Jer. 48, 37; Amos 8, 10 und 5 Mos. 14, 1.

B. 19 zunächst noch von den Flüchtlingen, die alles Beschränkende von sich werfen. Was man aber wegwirft, das verwirft man auch gewissermaßen, daher רָר, „Abscheu“, „Greuel“. Die zusammenfassende Wiederaufnahme der beiden Hauptmittel beim Sündigen (Silber und Gold) verallgemeinert sodann den Kreis der Personen, um die es sich handelt, zum Volke überhaupt. An silberne und goldene Gügen (Jes. 2, 20) braucht jedoch nicht schon gedacht zu werden. Es ist von Schätzen der Art vielmehr die Rede, die bei einer Flucht hindern, den heftelustigen Feind nur noch herausfordern, ja wo es das Leben gilt zu retten, nunmehr wie Unrath erscheinen. Denn daß damit das Leben erkaufet werden könnte, ist nicht der Fall, da der Tag des überströmenden (וְרָר) Zornes des Ewigen (Luk. 21, 22) gekommen ist (vgl. Jes. 13, 17; Zeph. 1, 18; 1 Petr. 1, 18). Sie haben weder Genuß (Sättigung) davon, noch Füllung auch nur der Eingeweide dadurch. Silber und Gold sind sowohl für den Geschmack als für die Nothdurft (ästhetisch und physisch praktisch) ohne Bedeutung an diesem Tage des Gerichts; das Moment, welches da in Betracht kommt, ist der „Anstoß“, den sie daran nahmen, so daß sie darüber in „Schuld“ fielen. Kap. 3, 20 Anstoß, der gegeben wird!

Ihr Reichthum und das Vertrauen darauf machte sie satt und daß sie nichts bedurften. Zur Strafe sättigt jetzt dieser Reichthum nicht, füllt nicht mal den Bauch, es läßt sich nichts dafür kaufen, zu leben.

Die Motivirung der Strafe aus der Schuld führt zu weiterer Beschreibung dieser Schuld B. 20. Explizirendes v. Indem der Reichthum, womit Israel gleich einer Braut geziert war und sich schmücken konnte, freilich *ex uxorio*, im Gegentheil zu Selbsterhebung und Uebermuth mißbraucht wurde. Vgl. Jes. 2. — **שְׂמֵרָה** Subjekt: das Volk oder: jeder oder: man; — das Suffix bezieht sich auf „Zier seines Schmucks“ (Hävern., Keil: zierlicher Schmuck), worunter andere nicht das Gold und Silber, sondern den Tempel verstehen. **הֵי** liest **שְׂמֵרָה**. Aus der Selbstüberhebung ergab sich die Ethelothrestie, die hunte Selbstnahl des Gottesdienstes. — **שְׂקֻצֵיהֶם** wie seit 5 Mos. 29, 16 häufig; von Sept. ausgelassen. — **כִּי** nicht: im Tempel, sondern: vom Silber und Golde. Vgl. 2 Mos. 32; Hos. 2, 10; 8, 4; 13, 2. — **עַל־כֵּן נִתְּנָה** hier erklärt das **לְכָרָה** B. 19. — Aber wie ihnen zu wegwerfender Verwerfung, so gibt es Gott ihren Feinden B. 21, die wie B. 24 (Ps. 75, 9) bezeichnet werden, zur Beute. Der Sieg der Bösen Gottes Straf-Sieg. — **הָאֲרָץ** ist nicht Babylon, wohl aber sind die „Bösen der Erde“ die Babylonier. Für Ethph.: **הַחֲלִיָּה** mit femininem Suffix (vgl. B. 12), wo bisher Maskulinum, bemerkt Ewald: „allmählicher Uebergang vom maskul. **צָרִי** in die eigentlich gemeinte, auch B. 24 bestimmt genannte heilige Stadt.“ Das Ori ist: **הַחֲלִיָּה**, wofür **הֵי**zig. Nach Hävern. (Sept., Vulg.) auf den „zierlichen Schmuck“ zu beziehen; nach anderen: auf die Kultusgegenstände aus Gold und Silber.

B. 22: **מֵהֶם** von denen zu Jerusalem, so daß die Feinde darüber können. Andere: Ich will nicht sehen, was die Feinde thun werden, sondern sie machen lassen. — Aus dem „Entweihen“ des Heiligen erklärt sich die vorübergegangene Charakteristik der „Fremden“ als „Böse der Erde“. — **צָפִיר** ist „Verborgenes“, „Geborgenes“; nach Hävern. vom Orte: das Heiligthum, das Allerheiligste, wo Jehovah wohnt in heiligem Dunkel; nach anderen: das heilige Land überhaupt; nach Hengstb. von der Sache: der Kirchenschatz, der säkularisirt werde. [Sept. lasen wohl **מִקְדָּשִׁי** Ewald: der Schatz meiner Pflegschaft, d. i. meiner Landschaft oder meines Volkes.] — Die Suffixa von **בָּה** und **הַחֲלִיָּה** gehen auf die Stadt, Jerusalem, die immerdar im Hintergrunde steht. Andere ziehen neutrale Fassung vor, Keil: „darüber“ kommen. — Zu „Gewalthätige“ vgl. Matth. 11, 12 (welche Stelle hiernach zu verstehen ist!).

B. 23: Der Form nach an den Propheten, wie die ganze Rede gerichtet; der Sache nach soviel als: sprich die Gefangenschaft als fertig aus! („Gleichsam unwillig über die Profanation gebietet Jeho-

vah durch die Deportation der Uebriggebliebenen dem Treiben der Feinde ein Ende zu machen“, Hävern.) Durch den Artikel wird die Fesselung als die nicht mehr zu bezweifelnde, gewisse, ganz bestimmte ausgedrückt, wie allgemeinen bekannte Dinge den Artikel haben. Andere: kollektivisch. „Wirklich wurde der König in Banden weggeführt und ins Gefängniß geworfen“ (Wunf.). — Der Plural **הַמִּיָּמִים** bedeutet immer vergossenes Blut, also **מִשְׁפַּט הַדָּמִים** Gericht, das über solchen Fall gehalten, Rechtspruch (Urtheil), wie er darüber gefällt, Strafe, so deswegen verhängt wird; was alles nicht zu dem parallelen **וְהָיָה** paßt. Ebenso wenig paßt hier: Recht auf Blutvergießen, so daß Tödtung Recht wäre. Daher von der Rechtsache, dem Verbrechen, der Blutschuld. Vgl. 5 Mos. 19, 6 (1 Mos. 6, 11). Hävern. versteht es vom Gericht über Blutvergießen („also unerbittlich, schonungslos“), indem er **וְהָיָה** auf die gewalthätigen Feinde bezieht. Allerdings begründet (**כִּי**) „Blut = Schuld“ mehr, als Fesselung, nämlich Tödtung; aber vielleicht soll damit die Gefangenschaft als das Wenigste, das ihnen geschehen kann nach ihrer Schuld, angedeutet werden!

B. 24: „Böse Heiden“ — (B. 21) so daß sie noch dazu in schlimmste Menschenhände fallen (2 Sam. 24, 14). Vgl. Ew. Gramm. §. 313, c. **בָּאֵר** 1, 6 ff. — **בָּאֵר** entweder wie B. 20: Stolz (Hävern.: alles, dessen sich die Mächtigen zu rühmen pflegen), oder: Schmuck, Zierde, Herrlichkeit, vom Tempel Kap. 24, 21. — „Starke“ können sie heißen sowohl wegen ihrer wirklichen, wenn sie dem Starken, der in ihrer Mitte wohnte, Treue gehalten, als nach ihrer nunmehr eingebildeten Stärke (3 Mos. 26, 19). Ew. liest **עִם כְּהִלָּה** „ihre stolze Pracht“. — **כִּלְכִּל** kann nicht Piel v. **כָּלַל** sein, was: „zum Besitz vertheilen“ bedeuten würde, sondern ist Niphal v. **חָלַל**. — **מִקְדָּשֵׁיהֶם** nach Ew. (Gramm. §. 215a) v. **מִקְדָּשׁ** mit zurückgebrangtem Vokal. Rosenm. liest: **מִקְדָּשֵׁיהֶם**, Hävern. **מִקְדָּשֵׁיהֶם**. Hengstenb.: „die sie heiligen“, also Partic. Piel ohne Dagesch forte von **קָדַשׁ**, die nun nicht mehr fungiren können den Priester verstehend, wodurch Israel das Mittel der Versöhnung entzogen sei (3 Mos. 16; Jes. 43, 26, 27). [Andere: von unwürdigem leuitischen Dienst, indem der Heilige Israels auch der einzige rechte Heilige desselben, Kap. 37, 28.], „Ezekiel weise nur auf die Wolke, Jeremias Kap. 33 öffne den Blick auf die verborgene Sonne dahinter.“ Unter „ihren Heiligthümern“ werden bald die Gebäude des Tempels, aber als nicht mehr Gottes, bald die selbstgewählten der Juden verstanden.

B. 25: **וְהָיָה** vor hier (s. Gesen. Lex.). Nach Meier nicht: Untergang, sondern gemäß der Grundbedeutung („zusammenziehen“), wie im Syr. vom Zusammenziehen der Haut und Haare vor Schrecken (horror). Ebenso Ew., Hengstenb.: Zusammengezogenes im Gegensatz gegen die mit allem frühlichen Gedeihen verbundene, im Wesen

des Volks Gottes begründete Expansion 1 Mos. 28, 14; Jes. 54, 3. [Hävern.: die Konklusion, der Schluß (קץ B. 2. 6).] Zum genus und verb. masc. vgl. Em. Gramm. §. 173 h, 174 g. [Mos.: ׀ paragog.] בא Perf. proph. (Keil). — „Frieden“ ist zu eng für שלום, desgleichen Friedensversuche mit Gelpötern bei Nebuladnezar, woran einige denken. Die Heilsversuche, die sie vergeblich machen, werden im Folgenden spezifiziert.

B. 26: Bei den sich häufenden Unfällen und den sich mehrenden Gerüchten (Matth. 24, 6) suchen sie zunächst beim „Propheten“ (Sattungsbezug). Vgl. Jer. 37, 17; 38, 14. [Hengstenb. versetzt's von den falschen Propheten, und vergleicht für die Priester Zeph. 3, 4; Jer. 2, 8; Hes. 22, 26.] Was sie suchen („Gesicht“), ist gesagt, aber daß sie finden, nicht. Es erhellt dies, „nicht“ wie nach B. 25, so aus dem, daß dem „Priester“ die Unterweisung, den „Ältesten“ der Rath vergeht. Vgl. Jer. 18, 18 (Lut. 21, 25). Der dreierlei Art in B. 26 entspricht B. 27 parallelistisch „der König“ — der „Stammesfürst“ — das „Volk im Lande“; der Rathlosigkeit die Thatlosigkeit. Es ist im nationalen Verderben. (Ueber ראבב f. Gesen. Gram. §. 53, Anm.) לבב bekannte bildliche Ausdrucksweise für das vom Schrecken Bedeck- und Verhülltsein, wie beim Könige die dumpe stille Trauer gemeint ist (אבב). Zu ירר vgl. B. 17 (παρεμύνας χρόνος Hebr. 12, 12). Wie ihr Wandeln wird Gottes Handeln mit ihnen sein, daher entnommen, danach bemessen. Ueber ארר f. Em. Gr. §. 264 b. רבםשפטרם Hengstenb.: „mit den ihren Thaten entsprechenden Gerichten“, auch Em. und andere. Besser: nach dem, was Recht ist in Bezug auf sie. Statt ׀ wird auch ׀ gelesen (B. 3). Mit dem bekannten (Kap. 6, 14; 5, 15) Refrain ׀ררר׀ schließen die beiden Strafreden Kap. 6 u. 7.

Theologische Grundgedanken.

1. Wir haben in diesem Kapitel ein alttestamentliches Vorbild vor uns zu dem erschütternden Dies irae, dies illa, dem sogenannten „Gigantenhymnus“ (vgl. Zeph. 1, 14 ff.). Was Fr. v. Meyer über letzteren sagt, läßt sich auch von diesem Kapitel unserer Propheten äußern: „Mit dem Empfindungslosen, der es ohne Schrecken lesen und ohne Grauen hören kann, möchte ich nicht unter einem Dache wohnen.“

2. Es ist derselbe Inhalt, immer derselbe Inhalt. Die Tropfen fallen ununterbrochen auf den Stein, das Herz Israels. Der Unglaube hat eben die Art, daß er entweder gar keine Strafe glaubt (2 Petr. 3, 3 ff.), oder sein leichter Sinn weiß voraus, daß was kommen wird, gewiß nicht so schwer sein und nicht so lange währen wird. Darum verbrieft es Gott nicht, uns stets von neuem unser unaussprechliches Loos zu wiederholen, es uns auch immer näher zu rücken. Die bleibende Bedeutung wie Anwendung unseres Kapitels kann dahin ausgespro-

chen werden, daß das Ende der Dinge, auf die sie ihr Vertrauen setzen und an denen sie ihren Glauben haben, der Sicherheit der Diesseitigen von allen Seiten vorzuhalten ist. Respicio finem.

3. „Die Sünde hat eine aktive und eine passive Geschichte. Wenn die letztere beginnt, so wird Gegenstand des Schreckens, was früher Gegenstand des Besagens war“ (Hengstenb.). „Am Tage des Gerichts stehen die Greuel nicht ihrer lodenden, verführerischen Gestalt nach, sondern mit dem ganzen Wehe, welches in ihrem Gefolge, in Israels Mitte“ (Hävern.).

4. „Iwar sträuft Gott den Sünder von Moment zu Moment in seinem Gewissen, allein in seiner Naturerfahrung läßt er ihn den Irrthum seines Weges zuerst nur in den leisesten drohenden Vorzeichen, so zu sagen, durch stilltögende, bleiche vorüber-schwebende Engel der Warnung erfahren. Damit gibt er ihm einen großen Spielraum zu freier Bestimmung und freier Umkehr oder auch zu freier Vollendung der Erfahrung des Verderbens, das auf seiner unfreien Bahn liegt. Darin aber offenbart sich die göttliche Langmuth, die dem Sünder Zeit zur Buße gibt. Das Bild dieser Langmuth Gottes sind die drei Amtsjahre Christi. Am Ziele ihres harrenden Verhaltens tritt dann die Langmuth zurück hinter den göttlichen Zorn“ (Lange).

5. Der Liebe Gottes und ihrem letzten Ziel in der Erlösung widersetzt insbesondere die Thorheit des Sünders, welche Befreiung vom Uebel und zwar dem jedesmal gegenwärtigen als Zweck verfolgt und in Selbstgerechtigkeit der Befreiung von der Sünde sich wehrt, bald durch Befreiung des Kausalnexus von Sünde und Uebel, als Strafe, bald durch Leugnung der Sünde überhaupt. Die erlöserische Gottesliebe kann sich daher der menschlichen Einbildung gegenüber nicht praktischer und konkreter kundgeben, als zunächst durch den Eifer göttlichen Zornes. Im Blick auf das Ziel, die Erlösung, und als göttlicher, ist dieser Zorneseifer nicht bloß alttestamentlich, sondern nicht minder ausdrücklich neutestamentlich. Er ist aber erlöserisch, indem durch heimsuchende Vergeltung mittelst Strafe sich nicht allein der dem Bewußtsein des Selbstgerechten wiewohl Sünders und Schuldners entschuldene Gott offenbart, sondern der Mensch auch dadurch von dem bösen Wahn „neibischer Götter“, eines „blinden Schicksals“, einer willkürlichen „Raturnothwendigkeit“ frei werden soll. Gerichte, wie das über Juda und Jerusalem, sind demnach außerdem, daß sie göttliche sind, zugleich erlöserischen Charakters. Es ist ein Heilbestreben in solchen Krisen, und jedenfalls in dem biblischen Zorn Gottes mehr Weisheit der Liebe, als in den vulgären Behauptungen, daß ein Gott, der zürnt, ein Gott sei, der nicht liebt.

6. Die tragische Wahrheit der Weltgeschichte, erst recht der Geschichte des Königreiches Gottes, feiert in den epochemachenden Katastrophen, den Vorbildern des Weltgerichts, die Wahrheit der

Idee des Jorneiseifers Gottes, dieses verhängnißvollen Fluchs der Sünde.

7. Wo Gott zürnend erscheint in der Heiligen Schrift, da ist's nicht bloße Personifikation göttlicher Gerechtigkeit, sondern da offenbart sich die Persönlichkeit des Heiligen und Gerechten; da kann von menschlicher Leidenschaft nicht die Rede sein, da ist in der That göttliches Mitleiden. Die Form der Sündhaftigkeit ist so wenig am Zorn das Wesentliche und Nothwendige, als an der Liebe.

8. Wie anthropopathisch auch im Gepräge, so wahr ist im Wesen Gottes sein Zorn, durch den der absolute Gegensatz des göttlichen Geistes und Willens gegen die Sünde aus der innersten Energie seiner Heiligkeit herausgesprochen wird. Nicht die Aufwallung unreiner Liebe zur Ungerechtigkeit ist das, wie beim menschlichen Zorn, sondern es ist die nothwendige, wenn nicht Gott sich selber leugnen will, Reaktion und Opposition der heiligen Liebe zur Gerechtigkeit. Im göttlichen Jorneiswalten offenbart sich daher der heilige Wille Gottes als der gerechte, mittelst gerechten Gerichts, welches dem Sünder nach seinem eigenen Willen vergilt.

9. Das Bestehen eines Volkes hängt nicht nur von den gewöhnlichen realen Bedingungen ab, sondern von idealen Lebensmächten, die sich verhöht als Todesmächte erweisen.

Homiletische Andeutungen.

B. 2 ff.: Gottes Gnade hat wohl kein Ende, ist eine ewige Gnade, aber ihre Offenbarung und unser Bewußtsein davon kann zu Ende kommen, was dann zugleich eine Vollendung im Bösen anzeigt. — „Was an den zehn Stämmen angefangen hatte, vollendete sich am Stamme Juda“ (B. B.). — „Rango geborgt ist nicht geschenkt. Je länger Gott wartet mit der Strafe, desto schwerer ist sie“ (B.). — „Das Ende, was Gottes Langmuth betrifft, so dann in Betreff des Landes, mit dem es noch nicht zum Ende gekommen war, endlich die Vollendung der Strafen“ (Cocc.). — Das Ende: ein allgem. eines (nicht nur Israels, sondern wie Israels, so jedes Menschen und der ganzen Welt), ein schreckliches (wenn im Jorne Gottes nach unsern Greneln), ein unausschleibliches (wie sicher wir auch scheinen, wie leichtsinnig wir auch denken und reden). — „Gott hat sein Nun (Lut. 19, 42), das freilich vor unsern Augen verborgen und verblickt ist, wenn wir das Nun unserer Heimsuchung nicht beachtet haben“ (Etd.). — „So ist auch dem Antichristenthum, das unter dem Volk des Neuen Testaments eingerissen ist, sein Ende bestimmt, da Gott auch alle Greuel auflegen wird und seine Jorneeschalen ausgießen will“ (B. B.). — Der Sichere spricht: liebe Seele, habe gute Ruh! Gott aber spricht: diese Nacht wird deine Seele von dir gefordert werden, Luk. 12, 19, 20. — Welch ein Weckruf für alle Sünder: das Ende kommt, so der Lust, so des Lebens! — „Wenn der Sünder nicht wohl aufwachen, so muß die Strafe aufwachen“ (B. B.). — B. 9: „Nicht Schicksalschläge oder dgl. sollten sie daraus erkennen, sondern Gottes Hand und Schlägen“ (Cocc.). — Den Herrn erkennen muß jeder schließlich, wenn nicht den rufenden, lodernden, segnenden, so den schla-

genden, zürnenden, strafenden. — „Wisse der Sünder, daß er sich selber die Ruche bindet, die ihn schlagen wird“ (a. l.).

B. 11: „Tyranen sind Gottes Geißel“ (D.). — B. 12 ff.: „Wie den Frommen eine Stunde der Hilfe verheißen ist, so schlägt dem Frevler eine Stunde des Verderbens“ (Etd.). — Gottes Gerichte heben bald den Unterschied des Glücks und Besitzes auf und machen die Menschen gleich. — B. 14: „Was hilft die Trompete und wozu alle Waffen und jegliche Vorbereitung, wenn der Herr von einem Volke weicht, von einer Stadt, von einem Heere?“ — „Der Muth ist auch Gottes Gabe, wie wir an Gideon, Simson, David und andern sehen.“ — „Wo Gottes Schreden walten, da helfen weder Rath noch Ruf noch That“ (Etd.). — „Umsonst stoßen die Menschen in die Posaune, wenn die des höchsten Richters ertönt“ (Umbr.). — B. 15: Krieg, Pest, Hunger, die drei bleiben auch bis ans Ende, und sind miteinander verbunden. — „Der Sünder möchte fliehen oder sich verbergen“ (Etd.). — „Gott kann dich überall finden“ (B. B.). — B. 16: „Gebente, daß auch du mal alles verlassen mußt und Sorge für ein gutes Gewissen“ (Etd.). — „So werden der Seufzer mancherlei in der Welt gehört. Die besten aber sind die unaussprechlichen, womit Gottes Geist die Gläubigen selbst vertritt, Röm. 8, 26“ (B. B.). — „Späte Reue ist selten wahre Reue“ (Etd.). — B. 17: „Die Hände und Kniee der Gläubigen werden zwar zuweilen auch laß, aber sie wissen, wo dieselben stärken“ (Etd.). — B. 18: Wenn die innere Umkehr ausbleibt, so weiß Gott wohl die äußere einzutreiben. Selbst bis zum lauten Bekenntniß der Sündensculd, wie ja an Judas zu sehen.

B. 19: Wie kann man solchen Heißhunger nach dem haben, das man mit so kaltem Blute zu anderer Zeit von sich werfen wird!? — „Gott ist der einzig wahre und bleibende Schatz, der zu suchen ist“ (Etd.). — „D wenn man es doch sein bei Zeiten aus dem Herzen hinauswürfe, daß es nicht ungerecht, geizig und gottlos machen könnte! (B. B.). — Gott muß uns freilich stets die Liebe zu den irdischen Dingen benehmen, wenn nicht durch die Gewalt seiner herzlichen Liebe, so in der Gewalt seines heiligen Jornes. — „Möchte doch dieses an den Thüren, ja in den Herzen aller Geizigen und Reichen oder nach Reichthum Begierigen geschrieben stehen, daß Gold und Silber nicht wird erretten können am Tage des Jorns und in der Stunde des Todes und am Tage des Gerichts! Was mit so großer Mühe gesucht, mit vieler Ungerechtigkeit zusammengescharrt, und mit dem größten Fleiß bewahrt worden, das läßt seinen Besitzer trost- und hilflos, wenn er der Hilfe am meisten bedarf, und läßt ihn auf seinem Krankenbett in den Schmerzen liegen, kann ihn auch weder von dem Feind noch vom Krankenbett noch von Tod befreien, vielweniger selig machen. O elendes Gut und Glückseligkeit, so doch unter uns insgemein so hoch gehalten wird!“ (B. B.). — B. 19, 20. Die Gefahr des Reichthums: in seiner falschen Werthschätzung, in seinem Mißbrauch. — Das endliche Gericht über den Reichthum: wie es geschehen wird (durch die Reichen selber und vor Gott und den Menschen), wodurch es verschuldet ist (durch Stolz und Götzendienst). — Die Probe vom Ende auf Anfang und Mitte unsers Lebens und Strebens. — „Wie manche wilt-

den in dieser Welt glücklich und in jener Welt selig gewesen sein, wenn sie nicht reich gewesen wären!“ (Stk.). — V. 20: Was schmüdt, schmüdt auch leicht. — Was den Menschen demüthigen sollte, macht ihn meist um so hochmüthiger. — Die Selbstsucht Quelle alles Mißbrauchs der irdischen Güter sowie der Vernachlässigung und Verachtung der himmlischen Güter. — „Das ist Unlaut, solche Gaben Gottes zum Stolz, zum Aufwand, eiflen Mitternachts und zum Götzendienst mißbrauchen“ (H. H.). — V. 21: „Unsere Güter in der Welt sind nicht unser, sondern Gottes, welcher damit thun kann, wie und was er will.“ — „Gott braucht zur Vollstreckung seiner Gerichte Zergämbige und gattlose Leute, damit es denen, die er dadurch straft, desto weher thue, daß sie sich fälschlich der wahren Religion gerühmt hatten“ (Stk.). — V. 22. Das Angesicht Gottes die Weiße unseres Lebens: der freie Ausblick dazu, der gnädige Anblick desselben. — Das sind die bedenklichen Wendungen im Leben des Einzelnen und ganzer Völker die Wendungen des göttlichen Angesichts. — Der Entweihung durch die Feinde ist leider stets die Entweihung durch die Freunde vorhergegangen. — Gott wehrt sich gegen seine Freunde durch seine Feinde. — Welch ein Zeichen die Entweihung Jerusalems und des Tempels für alle noch so glänzende und prunkende Hochkirchlichkeit!

V. 23: Gott macht verschiedene Ketten, auch die des Paulus hatte er gemacht. — „Ersi kettete sich Verbrechen an Verbrechen, dann kommt die Kette

des Jornes Gottes, endlich kommen die Ketten der Finsterniß“ (Stk.). — V. 24: Hochmuth kommt vor dem Fall, und nach dem Fall kommen die Leiden. — O weh, wenn unsre Heilighümer nichts als unsre Heilighümer sind! — V. 25: „Die Menschen harren auch oft so lange bis der Tod kommt, ehe sie sich um den geistlichen Frieden bekümmern. O wie leicht kann's kommen, daß sie vom Tode hingerafft werden, ehe sie den Frieden erlangt!“ (St.). — Die Gefahr des Sterbebetts. — Damit wir es frühe suchen können, ist Gottes Heil schon vor unserer Geburt da für uns. — V. 26. 27. Die Noth der letzten Zeit: Verberben, Furcht, Rath- und Thatlosigkeit. — „Von Gott hängt das Wohl und Wehe der Staaten ab“ (Stk.). — „Hunger nach dem Worte Gottes ist in solcher Zeit die aller schwerste Strafe“ (Er.). — „Das ist das schrecklichste Gericht, wenn Gott das Licht seines Wortes nicht mehr leuchtet und uns in die Finsternisse der Unwissenheit versinken läßt, weil es auch im größten Leiden ein hoher Trost ist, wenn der Herr uns mit seinem Worte anleuchtet“ (H. H.). — „Darum betet David: sieh, ob ich auf bösem Wege bin! Ps. 139“ (Stk.). — Schließlich kommt auch aus allen Wegen der Menschen und nach ihrem eigenen Recht Gottes Wahrheit und Gerechtigkeit aus Licht. — Jeder trägt sein Maß, womit ihm gemessen wird, bei sich, und sein Recht, wonach ihm vergolten werden soll, im eigenen Munde (Matth. 12, 37). — „Das ist das ewige Leben, Gott zu erkennen und Jesum Christum Joh. 17, 3“ (Stk.).

III. Die folgende Ausrichtung göttlicher Aufträge.

Kapp. 8—24.

1. Die Vision. (Kapp. 8—11.)

1. Die Greuel im Tempel. (Kap. 8.)

Und es geschah im sechsten Jahre im sechsten (Monat) am fünften vom Monat — ich 1 befand mich in meinem Hause, und die Aeltesten Judah's befanden sich vor mir, und es fiel auf (über) mich daselbst die Hand des Herrn Jehovah. *Und ich sah, und siehe ein Bild wie Aus= 2 sehen Feuers, vom Aussehen seiner Hüften, und zwar nach unten zu, Feuer, und von seinen Hüften, und zwar nach oben zu, wie Aussehen Glanzes, wie Goldglanz-Blick. *Und Er rechte 3 aus Gebilde einer Hand und griff mich im Borderhaar meines Hauptes, und es hob mich Geist zwischen der Erde und zwischen dem Himmel und brachte mich nach Jerusalem in Gesichtem Gottes, zur Oeffnung des Thores des inneren (Vorhofs), das gerichtet nach Norden, woselbst der Stand des (Gözen-) Bildes der Eifersucht, des Eifersucht erregenden. *Und siehe daselbst 4 die Herrlichkeit des Gottes Israels wie das Gesicht, welches ich im Thale gesehen. *Und 5 Er sagte zu mir: Menschensohn, hebe doch deine Augen nach Norden zu! und ich hub meine Augen nach Norden zu, und siehe von Norden am (nördlich vom) Thore des Altars jenes (Gözen-) Bild der Eifersucht am Eingange! *Und Er sagte zu mir: Menschensohn, 6 siehst du, was sie thun? Große Greuel, welche das Haus Israels hier thut, um fern zu sein von Meinem Heiligthum! und noch wieder wirst du große Greuel sehen. *Und Er brachte 7 mich zur Oeffnung des Vorhofs, und ich sahe, und siehe ein Loch in der Wand (Mauer). *Und 8 Er sagte zu mir: Menschensohn, brich doch durch die Wand! und ich brach durch die Wand, und siehe, eine Oeffnung! *Und Er sagte zu mir: Komm und sieh' die bösen Greuel, welche 9

B. 1: Sept.: ... ἐν τ. πεμπτῳ μηνί —

2: Sept. et Arabs. leg. במראה אש. — A. B.: ילמטה במראה אש.

3: ... του ζήλους του κτωμενου. (Sept. et Arabs. אקנה). — A. B.: במראה in visione. Sept. Vulg. Syr. Chald. Ar.

6: ... κ. ἐν ὄψῃ ἀμαρτίας μεζονας.

9: ... ὡς σημερον.

- 10 sie hier thun! *Und ich kam und sah, und siehe alles (allerlei) Gebilde von Gewürm und Vieh, Abscheu, und aller (allerlei) Dredgöken des Hauses Israels gezeichnet (gemalt) auf der Wand
 11 ringsum ringsum! *Und siebenzig Mann aus den Aeltesten des Hauses Israel, und Jaabfan'-jahu, Sohn Schaphan's, stehend in ihrer Mitte, standen vor ihnen, und jeder seine Rauchpfanne
 12 in seiner Hand und Duft der Wolke vom Rauchwerk aufsteigend! *Und Er sagte zu mir: Haft du gesehen, Menschensohn, was die Aeltesten des Hauses Israel thun im Dunkeln, jeder in seinen Bildkammern? denn sie sagen: Jehovah siehet uns nicht, verlassen hat Jehovah das
 13 Land. *Und Er sagte zu mir: Noch wieder wirst du große Greuel sehen, welche sie thun.
 14 *Und Er brachte mich zur Oeffnung des Thores des Hauses Jehovah's, welches nach Norden
 15 zu, und siehe dort saßen die Weiber beweinend den Thammuds. *Und Er sagte zu mir: Haft
 16 du gesehen, Menschensohn? Noch wieder wirst du Greuel sehen, größer als diese. *Und Er brachte mich zum Vorhof des Hauses Jehovah's, dem inneren, und siehe an der Oeffnung des Tempels Jehovah's zwischen der Halle und zwischen dem Altar wie fünfundzwanzig Mann, ihre Rücken zum Tempel Jehovah's und ihre Angesichter nach Osten, und sie sich beugend nach
 17 Osten vor der Sonne! *Und Er sagte zu mir: Haft du gesehen, Menschensohn? War's (V. 16 nämlich) dem Hause Judah leichter, als die Greuel zu thun, welche sie (V. 5—15) hier gethan? denn sie füllten das Land mit Frevel und kehrten zurück, Mich zu erzürnen, und (da)
 18 siehe sie strecken die Weinrebe zu ihrer Nase! *Und (Aber) auch Ich werde im Grimme thun, nicht soll Mein Auge schonen, und nicht werde Ich Erbarmen zeigen, und rufen sie in Meine Ohren mit lauter Stimme, so werde Ich sie nicht hören.

Eregetische Erläuterungen.

Der Greuel, welche in diesem Gesicht unsers Propheten zur Darstellung kommen, sind vier: 1) nach einer Einleitung (V. 1—4) das Eifersuchtsbild V. 5—6, 2) der Götzendienst im Geheim der Bilderkammern V. 7—13, 3) die Thammudstrauer V. 14—15, 4) der Sonnenkult mit einer schließlichen Drohung Gottes V. 16 bis 18. Das Gemeinsame ist die Lokalisierung dieser Greuel am Tempel. Daß dadurch wirkliche damalige Tempelzustände (Ewald) wiedergegeben werden sollen, nach Havern. ein im 4. Monat (!) zu Jerusalem im Tempel begangenes Adonidest, ist so wenig anzunehmen, als zu leugnen ist, daß dabei diese oder jene Anlehnung an die Wirklichkeit stattfinden mag, 2 Chr. 36, 14. Der Ungehorsam wider Jehovah wie alle Abgötterei Israels ließ sich jedenfalls entsprechender nicht symbolisiren. Denn die Sünde ist Entheiligung des Heiligen Israels, demnach da er im Tempel seinen Palast unter Israel hat, umsomehr Profanation dieser Wohnung Jehovah's, wenn Israels Sünde Götzendienst ist, da die einzige Kultusstätte für Israel die des Dienstes Jehovah's in seinem Tempelpalast sein sollte. Hengstenb. betont, daß der Tempel „der ideale Wohnsitz des Volkes“ (3 Mos. 16, 16), so „jede Sünde das Heiligtum verunreinigt“. „So wird denn auch hier alles, was von abgöttischen Elementen im Lande vorhanden war, zu einem Totalbilde vereinigt und in den Tempel versetzt, damit es von dort zu Gott schreie und seine Rache herbeirufe.“

Neteler nimmt auch „vier abgöttische Symbole“ an als „eine bildliche Bezeichnung der noch viel gefährlicheren feineren Abgötterei: das erste Bild Darstellung des Stolzes, aus dem die Leidenschaften entsprossen, die sich in den Thiergehalten des zweiten Bildes abspiegeln“. „Wie Stolz die Seele verwildert, so die Wollust den Körper, durch die Trauer der Weiber um den Thammud dargestellt, und diese Herrschaft der Naturseite über den Geist vollendet sich im Materialismus, der die leblose Materie für Absoluten hält und somit anbetet.“ Hengstenb. denkt „weniger an Götzendienst aus Verirrung des religiösen Triebes, als vielmehr an eine Huldigung, welche den Weltmächten dargebracht wurde, um durch ihre Hilfe ohne Gott, ja wider Gott zum Heile zu gelangen.“ Dem Symbolischen des Ganzen entspricht's jedenfalls, in der Zahl das heidnische Wesen als der natürlichen Welt außerhalb des Reiches Gottes symbolisirt zu erkennen. (Kief.: „daß Israel sich seine Kulte aus aller Welt zusammengeholt und durch das ganze Land verbreitet hat.“) Der Zusammenhang unseres Kapitels mit den beiden Strafreden Kap. 6 und 7 erhellt besonders aus Vergleichung von Kap. 7, 20 ff.

V. 1—4. Die Einleitung.

Der Zeitpunkt V. 1: „im 6. Jahre am 5. Tage des 6. Monats“. (August—September.) Das Jahr ist das nach der Gefangenschaft des Königs Jojachin, vgl. Kap. 1, 2. („Durch solche Berechnung demüthigt er die Juden“ Calvin.) Das Jahr Israels (Winer, Realwörterb. I. 530 ff.) be-

V. 12: ... ποιοῦσι ὅδε, ἕκαστος —

14: Vulg.: plangentes Adonidem.

16: A. S.: מַשְׁחָה־יָמִים.

17: ... μὴ μικρὰ τῷ οἴκῳ Ἰουδὰ τοῦ ποιεῖν τὰς ἀνομίας ὡς πεποινηκασιν ὅδε, διότι ἐπλήσαν ...; u. ἰδον ... ἐκτεινοῦσιν τ. κλημα ὡς μνηστῆρες.

rechnet sich auf 354 1/2 Tag, die 12 Monate zu je 29—30 Tagen berechnet. Seit Kap. 1, 1 ff. bis Kap. 8, 1 sind 14 Monate = 413 Tage als Mitte zwischen 406 und 420. Wir brauchen aber laut Kap. 4: 390 + 40 Tage, wozu laut Kap. 3, 15 noch 7 Tage kommen, also im ganzen 437 Tage. Da es (auch Hitzig) undenkbar ist, daß mit einer so bestimmten Zeitangabe Hesekiel eine so leicht vermeidbare Ungenauigkeit begangen haben sollte, so ist vierlei Lösung möglich. 1) Entweder die symbolischen Handlungen Kap. 4. 5. sind innerliche oder bloße rhetorische Einleitung (Hävernick, Hengstenb., Hitz., Keil.): in diesem Fall fällt jede Schwierigkeit fort. 2) Oder man schaltet die 40 Tage für Juda Kap. 4 in die 390 ein (vergl. zu Kap. 4, 6. 9), und gewinnt auf diese Weise die nötigen Tage. 3) Oder das 5. Jahr Joschahs war ein Schaltjahr von 13 Monaten, wie solches gewöhnlich alle 3 Jahre, zuweilen auch schon mit dem 2. Jahre eintrat (3. D. Mich.): dann rechnen sich für dasselbe (Relandi ant. sacr. IV. §. II.) 381—385 Tage, + 2 Monate (58—60 Tage), im ganzen 439—445 Tage aus. 4) Oder endlich unsere Vision fällt in die 40 Tage für Juda (vgl. zu Kap. 4, 12), wie Kief. annimmt, wogegen Keil's Einwendungen nichts bedeuten. Wie der Inhalt, so stimmen auch die Umstände damit. Zunächst der Ort: „in meinem Hause“ vgl. z. Kap. 3, 24. יושב braucht nicht Bezeichnung des Zustandes als Sitzen im Gegensatz zum Liegen Kap. 4 zu sein, da יושב im Grunde: fest sein irgendwo (also: wohnen, weilen, bleiben) und irgendwie, daher: sitzen, auch: liegen, wie: stehen (משב B. 3) bedeutet. Sodann stimmen die Repräsentanten der Adresse, an die das prophetische Gesicht gerichtet ist (B. 17.): „die Ältesten Juda's“, von der Deportation. Daß es am Sabbat gewesen, sie zum Predigtstuhle gekommen, ist nicht gesagt. Vgl. vielmehr zu Kap. 3, 24. Nach Ewald suchten sie Trost und Rath insbesondre wegen der bitteren Verachtung der armen Verbannten von Seiten der stolzen trunkenen Hauptstadt. Nach Hengstenb. wäre die „aufregende politische Nachricht“ eingelaufen, daß Elam und Medien der Koalition beigetreten! Im übrigen vgl. zu Kap. 1, 3; 3, 22. 14. Kief.: „die Hand ff., weil es sich wieder nicht um Wortoffenbarung, sondern Aktion handelte.“—B. 2: Die Vision, zurückgreifend und anknüpfend, beginnt wie Kap. 1 und 3 mit Theophanie. Vergl. zu Kap. 1, 4. 5. אא seit Kap. 1 charakteristisch, daher auch der erste Eindruck, den Hesekiel empfängt, vgl. Kap. 1, 27. Sept. lasen oder erklärten אא, was wegen der „Hüften“ u. s. w. sich von selber versteht. Es sah vorwiegend wie der Lichtere Glanz (Dan. 12, 3) nicht. (Kap. 9, 4.) Im übrigen vergl. zu Kap. 1, 4. 27. — החשמלה Ewald Gram. §. 173 h. 1). — B. 3: Aus dem Feuerbilde streckt sich חבירה (von ברה, bauen, formen) einer Hand. Wie immer, der bildliche Ausdruck gegenüber der Geistigkeit Gottes betont. (Zunitus: die Hand ist der Geist, der vom Vater und

Sohne ausgeht, vgl. Matth. 12, 28 mit Luk. 11, 20.) Also nicht leiblich, (daher רוח nicht „Wind“ [Kief., Kl.] vergl. zu Kap. 3, 12) Kap. 11, 24, wie auch אלהים במראיתו vgl. zu Kap. 1, 1. Clarinus bemerkt den Unterschied zwischen hier und Kap. 40, 1 ff. So die Art und Weise des Vorgangs, nun wohin es ging: im allgemeinen nach Jerusalem, insbesondre wo des inneren Tempelvorhofs (des Priestervorhofs, wofür der „Priester“ Hesekiel ohne weiteres חפזימה, nämlich חצר B. 7. 16 sagt; weder zu פתח noch zu שער würde das fem. gen. passen, wogegen חצר gen. com. ist) Thorsich öffnete (פתח) im Blick nach Norden. Dieser Priestervorhof lag (Ser. 36, 10) höher als der große oder Volksvorhof. Die Scheidmauer zwischen beiden war, um dem Volke das Zutreten zu gewähren, so unbedeutend, daß 2 Chr. 4, 9 der Thore in derselben nicht erwähnt wird. Die Oeffnung des Thores geht nach dem Volksvorhof aus, so daß die Position des Sehers, wie es auch für den Priester passte, vom innern Vorhof genommen ist. צפונה (vgl. z. Kap. 1, 4), in dieser Richtung, also nördlich ist אשרש zu fassen. Hengstenb.: „aus dem Norden sollte die Strafe kommen; diese Stelle faktische Aufforderung an den Norden, seine rächenden Schaaren zu senden; möglich auch Beziehung auf die bereits begangene Sünde, die politischen Vöhlereien Jerusalems mit der nördlichen Macht Babylon, gegen die man abwechselnd konspirierte und dann sie wieder zu gewinnen suchte, wie Zedekias im selben Jahre mit Edom, Moab u. s. w. gegen Babel verhandelt hatte und plötzlich wieder nach Babel reiste Ser. 51, 59.“ Oder das Nordwärts zeigt die Hauptrichtung der jüdischen Abgötterei (Hof. 2, 18), nämlich auf den Bel (Baal) der immerhin nördlichen, eigentlich nordöstlichen Babylonier. Das „Bild der Eifersucht“, das vielleicht deshalb gleich hier erwähnt wird (vergl. B. 5), ist sowohl durch כמל (Ueberzogenes, ein derartiges Götzenbild 5 Mos. 4, 16) spezifiziert, als durch חמקה allgemeiner erklärt. Letztes für: חמקה, wie gewöhnlich (v. חמ) angenommen wird, soll laut Gesen. ebenfalls (von חמ חפזי) die Bedeutung „verkaufen“ zulassen. Aber: daß Gott die Juden als Sklaven verkaufe? Oder soll der „Besitzer“ (Herr) und dadurch Baal bezeichnet sein? Wenn nicht die nördliche Richtung auf einen Bel weist, so sagt uns weder Hesekiel Genaueres darüber, noch liegen unzweifelhaft anwendbare historische Daten dafür vor. Eghisoot dachte an ein Moabsgötzenbild. Unter Manasse 2 Kön. 21, 7 begegnet uns das Bild der Astarte, welches Ewald aber aus der der Eifersucht verwandten Liebe hier vermuthet. Mit Anlehnung an wirkliche Zustände (2 Chr. 36, 14), jedoch gemäß dem symbolischen Charakter der ganzen Vision noch vielmehr auf Grund von 5 Mos. 32, 16. 21; 2 Mos. 20, 5 (vgl. Hes. 5, 13; 16, 38; 32, 25) und der durchgehenden Darstellung des Verhältnisses von Jehova's und Israel entsprechend, mag wohl mit Hengstenb. (Warburton)

an eine „ideale Konzentration alles abgöttischen Wesens“, und zwar wie es zunächst im Volk im allgemeinen im Schwange war, daher das Bild im Volksvorhof, zu denken sein. Damit stimmt auch trefflich B. 4 die so charakteristische Antithese der „Herrlichkeit“ s. Vgl. Kap. 3, 22. 23; 1, 4 sowie in unserm Kapitel B. 2, 5; ferner Kap. 1, 28; 9, 3; 43, 3. אֲשֶׁר שָׁם wie vorher שָׁם אֲשֶׁר. Der „Gott Israels“ heißt er im Gegensatz zu „den Göttern der Völker der Erde, dem Werk von Menschenhänden“ 2 Chr. 32, 19.

B. 5—6: Das Eifersuchtsbild.

Zu der erzählten tatsächlichen Schilderung des Bildes tritt die wörtliche B. 5; aber so sprechend ist die Sache von sich selber, daß Jehovah den Propheten nur zu sehen aufzufordern bedurft. Die wieberholte angegebene Richtung ist zu deutlich, als daß das „Thor des Altars“ undeutlich sein könnte. Wegen dieser Benennung ist מִן מִזְרָחֵהָ gesagt. Denn vom Norden kommend, wie die „Herrlichkeit“ (B. 4) zu denken ist (Kap. 1, 4), führte dies Thor in den Prießervorhof, wo Hesekiel Position genommen hat (B. 3), und wo der eiserne Brandopferaltar sich befand, in Bezug auf welchen (Kap. 9, 2) die Benennung „Thor des Altars“ (vielleicht anlehnend an 2 Kön. 16, 14) sich erklärt; womit zugleich abermals eine Antithese des Eifersuchtsbildes angedeutet sein könnte. Andre (z. B. Kimchi) haben den Altar des Bildes sich gedacht (2 Kön. 21, 4, 5). „Am Eingange“ des Thores, also im äußeren Vorhofe. — B. 6: מִמֶּנּוּ emphatische Kontraktion fragender fließender Rede: מִמֶּנּוּ (Ori), hinreichend durch das gleich Folgende (בֵּית־יְהוָה שָׁמָּה) erläutert, so daß nicht welche gerade Anbetende statuiert werden müssen. — „Große Greuel“ Kap. 5, 11; 6, 9 ist das Motto, der wiederkehrende Refrain des Kapitels B. 9. 13. 15. 17. — לְרֹאשָׁהּ Ewald, Hävern. wie die meisten Alten, ergänzen den redenden Jehovah: „damit Ich von Meinem Heiligtum Mich entferne“, aus Verdruss Mich abwende (Kap. 11, 23). Hengstenb.: „daß sie (die vorher gedachten) entfernt werden, des Zusammenwohnens mit dem Herrn unwillig, wie einst Adam aus dem Paradiese vertrieben werden“. Hitzig: „was fern bleiben sollte“. Da רָחַק „fern sein“ bedeutet, warum nicht den feierlich tönenden (ת) bloßen Infinitiv wiedergeben: um nur fern zu sein, ab von Meinem Heiligtum? Die Konstruktion mit מִמֶּנּוּ (Kap. 11, 15; Jer. 2, 5) läßt sie als ehemalige Hausgenossen erscheinen, die beim Weggehen sich über den im Heiligtum Thronenden erheben.

B. 7—13: Der Götendienste im Geheim der Bilderkammern.

Wenn auch zu מִן מִזְרָחֵהָ im vorigen Verse nicht gerade die Vergleichung durch Ergänzung eines מִמֶּנּוּ

(wie B. 15) auszuführen ist, so liegt doch in dem וְיָרָד הָרֹשֶׁת der Ansatz, das Vorhaben, der Beginn eines steigenden Gedankens. Im vorigen Abschnitt: das Haus Israel, in diesem: Aelteste desselben, das wäre eine Steigerung. Vergl. jedoch z. B. 11. Hier: im Geheimen, dort: offen, das ist jedenfalls keine Steigerung. — B. 7: Wo der Vorhof sich öffnet, der innere dem äußeren zu, dem חֹצֶת הַחָצֵר ist offenbar dasselbe wie: אֶל־פֶּתַח שַׁר הַפְּנִימִיָּה B. 3, also weder die östliche Hauptthür (Richtg., Ewald, Hengstenb.) des Prießervorhofs, noch der nördliche Ausgang des Volksvorhofs ins Freie (Häv., Hitzig, Kliefoth, Kl.), wobei von einigen der letzteren Meinung an Hallen mit Zellen daselbst (2 Kön. 23, 11; 1 Chr. 28, 12; Jer. 35, 4) gedacht wird. Zu Gunsten der ersten Annahme läßt sich nicht das Fehlen näherer Bestimmung geltend machen, denn während es, nachdem B. 3 und 5 das Genügende gesagt war, für den bekannten פֶּתַח keiner näheren Bestimmung bedurfte, hätte es deren allerdings bedurft, wenn mit einemmal von dem östlichen Thor die Rede sein wollte, wie denn Kap. 10, 19; 11, 1 auch ausdrücklich geschieht. In Betreff der anderen Annahme aber ist das יָרָד אֶרֶץ keine Stütze, da ja der Prophet, der im inneren Vorhof sich befindet, auch weiter gebracht wird, versetzt sich in der Vision, wenn er nunmehr das „Loch“ (Keteler überlegt: „ein Loch für einen“) in der Wand“ nämlich der Thormauer und der Mauer, welche die Vorhöfe scheidet, zu sehen bekommt. Da er noch weiter soll, so wird ihm B. 8 geheißen, durchzubrechen, das Loch, das ihm den Weg zeigt (nicht „gleichsam Modell“ ist, Hengstenb.) zu einem Durchgang für seine Person zu vergrößern. Als dies geschehen, zeigt sich „eine Oeffnung“, Thür oder Fenster oder was ihm den folgenden Einblick öffnet. Wie er B. 9 auf die göttliche Aufforderung genaht ist, offenbart sich abermals Götendienste, und zwar der Egypten so eigenthümliche Thierdienst, was Kliefoth ohne Grund bestreitet. Nach ihm war das Loch in der Mauer des äußeren Vorhofs, er läßt den Propheten durchbrechen und auf der Außenseite die Bilder u. s. w. entdecken. Was war dann Heimgisches daran, wie doch geschildert wird? Hitzig statuiert den Kultus im Innern des Thorgebäudes, welches Gemäch der enthielt. Aber Kap. 40, 36 beweist nicht für diesen Tempel. Der Eingang, meint Hitzig, sei bei Josia's Kultusreform vermauert worden. — B. 10: vgl. 1 Mos. 1, 24; 9, 3; 5 Mos. 4, 17. 18; Röm. 1, 23. שָׁמָּה (Kap. 5, 11) fassen Ewald, Hitzig, Hengstenb. in Apposition zu וְרָחַק: „Weg von Abscheu“, „Greuelvieh“, da ihm die dem Schöpfer gebührende Ehre zugetheilt worden, nach Hitzig z. B. Hunde, Katzen u. s. w.; Kl. faßt es als Apposition auch zu רָחַק (nach Hitzig namentlich Käfer), indem beider Abbildung behufs religiöser Verehrung der Bilder gemacht war. Am besten Bunz.: „allerlei Gebilde von greulichem Gevölk und Vieh“. Das Folgende könnte explikativ lauten: und zwar aller ff,

ober es sind alle Götzen dieser Art gemeint, wie auch Vögel u. f. w. (Sizig: Kälber [Apis und Mnevis] und Vögel.) Kließ, Kl. lassen damit for-
dinirt zu „כל־הר“ noch alle möglichen in Israel ver-
breiteten Götzenkulte angefligt werden. Die Zeich-
nung oder Malerei (מַחֲקָה neutrifcher Singular)
von allen aber auf der Wand des Raumes, in den
Hesekiel durch die Doffnung einblickt, ist fo charakte-
ristifch ägyptifch, daß für den Unbefangenen an-
deres nicht denkbar. Kap. 23, 14 ist nicht dagegen
zu vergleichen. Ueber das unsern Propheten so ge-
bräuchliche כל־הר f. j. Kap. 6, 4; 3 Mos. 26, 30 zierst,
5 Mos. 29, 16 ausdrückliche von den Götzen Egypt-
tens. Die 70 B. 11 nach Ewald „runde Zahl, die
große Stärke der laut Jeremia damaligen ägypti-
fchen Partei unter den Großen auszudrücken“; nach
anderen: das große Synecbrium, eine aber erst
nachexilische Institution. Nach unserm Text figuri-
ren sie entweder als Vertretung der Gesamtheit
der Ältesten, ein Ausfchuß (Gerufte) aus (2) diesen
obrigkeitlichen Personen, oder sie stellen das Haus
Israel dar, find eine Volksrepräsentation (Hävern,
Kließ.). Die 70zahl ist im symbolifchen Inter-
effe ausgewählt, 10 mal 7 (Vähr Mos. Knt. II.
S. 660), beruhend auf 2 Mos. 24; 4 Mos. 11 in
Beyug auf den Bund Gottes und Israels. Für
das Symbolifche dieser Zahl spricht auch, daß
רַב־הַרְהִי der 71ste nicht mitgezählt wird. Der Ge-
nannte, als „Sohn Schaphan's“, ist ein anderer
als רַב־הַרְהִי Kap. 11, 1. Den Namen „Schaphan“
lesen wir auch 2 Kön. 22; Jer. 29; 36; 39. Der-
felbe scheint einen guten Klang gehabt zu haben, fo
daß für die symbolifche Bedeutung durch Erwähnung
feiner das entgegengesetzte Auftreten seines Sohnes
hier umfomehr hervorgehoben sein könnte. Ähnlich
Bunt, Hengstenb.: „der wahrscheintich dieselbe
Stelle wie sein Vater (als Kanzler) bekleidete, war
wohl die Seele der Verhandlungen mit Egypten;
theils deshalb, theils wegen seines ominösen Na-
mens: der Herr vernimmt, der das Gericht über
dies Treiben enthielt, als geschichtliche Persönlichkeit
in diese ideale Gesellschaft eingeführt“. Soll: „ste-
hend in ihrer Mitte“ einen Amts-Vorrang als
Vorsteher oder sein gesellschaftliches Ansehen unter
ihnen oder bezeichnen, daß auch der Sohn solchen
Vaters, mit dessen Namen das Gedächtniß an den
frommen Zerstörer des Götzendienstes, Josia, sich
verknüpfte, mitten in solcher Gesellschaft sich befin-
den konnte (Ps. 1, 1)? לַפְּתָיִם den Götzenbildern
an der Wand rundum. עַרְר nach Hengstenb.:
„das Gebet der Weihrauchwolke, weil sie ein ver-
würpertes Gebet Ps. 141, 2; Dffb. Joh. 5, 8; 8, 3. 4“.
„Sie sprechen durch das Räuchern vor jenen trau-
rigen Gestalten: errette mich, denn du bist mein
Gott! Jes. 44, 17.“ Das hebr. Wort heißt wohl: mit
Bitten in jemand dringen, aber auch: zusammen-
brängen, daß es viel ist, aufhäufen, so daß: das
Aufwallende, der Duft hier bezeichnet sein kann. So
reichlich, daß es eine Wolke war, vgl. dazu

3 Mos. 16, 13. Nachdem Hesekiel es gesehen, wird
B. 12 ihm die Deutung gegeben. בַּחֲדָשׁ אֵישׁ בַּחֲדָשׁ
„was enthält alles zum Verständniß Nöthige. Zu-
nächst die Finsterniß läßt die Symbolist der ver-
dunkelten Gotteserkenntniß wohl zu, bedeutet aber
mehr noch, daß das Treiben der Großen des Volks
das Licht scheut, im Verborgenen sein Wesen
hat. Damit ist das Loch in der Thorwand, in der
Vorhofsmauer B. 7, die heimliche Weise, wie der
Prophet Zugang gewinnt B. 8 u. f. w. vollkommen
gedeutet. („Man hatte in Egypten in den Felsen am
Nil tiefe unterirdische Gänge, bisweilen Irrgänge,
die zu unterirdischen Gewölben führten, deren
Wände über und über mit Hieroglyphen bedeckt,
und wirklich ihr Eingang ist so, wie hier, erst ein
Loch, bei dem niemand vermuthet, daß etwas Wich-
tiges dahinter sei u. f. f.“ J. D. Mich.) Daß „le-
der“ so thut, erweist das Repräsentative der 71
B. 11. Hier ist das Abgeschlossene, das Innere
eines Zeltes, Hauses, daher Kammer. Die „Bild-
kammern“ sind mit abgöttischen Bildern an den
Wänden bemalte. Wie es B. 9. 10 in der Vorhof-
mauer zwischen dem Höhern und niedern Vorhof
dargestellt wird, so geschieht es von den den Prie-
stern durch ihren antischen Charakter genäherten
Volksältesten innerhalb der Wände ihrer Wohnun-
gen. Das häusliche Heidenthum im Unterschieb
vom öffentlichen B. 5. 6. Hengstenb. läßt die
direkte Theilnahme an ägyptischem Götzendienste
zurücktreten. („Das Volk stützte sich zu jener Zeit
auf die Hilfe der Egypter, und blickte auf dieselben
als seine Heilande“ Co cc.) Ewald läßt ägyptischen
Thierbilderdienst wirklich damals in tiefverborgenen
Gemächern des Tempelumfanges treiben, indem
jeder Abgöttische derart in einer besondern (wie
deren so viele in Egypten gefunden sind) als Selbst-
priester ränderte und betete, vgl. Amm. Marc. 17,
7; 22, 15. Er verweist dafür auf die ägyptische Ba-
sallenschaft des Königs Sojaqum. Aus dem Druck
der chaldäischen Partei damals auf die ägyptische
erkläre sich der Kap. 9, 9 wiederkehrende Ausdruck
ihrer tiefen Verzweiflung am Vaterländischen.
Hengstenb. spricht vorwiegend politisch von den
ägyptischen Phantasien, womit sie sich in ihrem In-
nern trugen; der im Einverständnis mit Egypten
unternommene Abfall von Babel sei noch „ein
öffentliches Geheimniß“ gewesen. „Denn sie sa-
gen:“ אָמְרָה. Das ist ihre vorgebliche Berechti-
gung, keine Entschuldigung etwa. Jehovaß soll die
Schuld haben. Daß Er sie „nicht sehe“, kann
schwerlich eine dogmatische Zeugnung seiner All-
wissenden (Ps. 139; 94, 7) Gottheit (Ps. 14, 1) be-
sagen (Jes. 29, 15), so wenig als Sein „verlassen
haben des Landes“ seine allgegenwärtige All-
macht in thesi negiren soll; sondern ihre Rede ist
die praktische Gottlosigkeit: wo Er Auge und
Gegenwart von uns und dem Lande abgewendet,
wir Ihn nichts mehr angehen, da bleibt uns nichts
übrig, als uns nach anderer Völker und Länder Göt-
tern umzusehen, daß sie bei uns wohnen mögen.
B. 13: vgl. B. 6.

B. 14—15: Die Thammudstrauer.

B. 7 befand sich Hesekiel zwischen dem innern und äußeren Vorhof; B. 14 wird er zur Thorsöffnung „des Hauses Jehovah's" gebracht. Vgl. אל-בית-יהוה אשר אל-הצפונה, so entsprechen sich שר-הפנימית הפונה צפונה, שר-הבית ושר-הבית, und zwar wie was das Ganze angeht und was nur einen Theil desselben anbetrifft. Das „Haus Jehovah's" ist das Ganze des Tempels, also die Thorsöffnung desselben schwerlich etwas anderes, als wo sich der äußere Vorhof des Tempels nach ganz außen öffnet. Die nördliche Richtung des Thores stimmt auch bestens mit der bisherigen Bewegung des Propheten. Da sind nun „die Weiber", nämlich die „den Thore beweienden", deshalb am Boden sitzend, wie Trauernden Sitte war (Matth. 27, 61). [Nach Hitzig: die weibliche Bevölkerung repräsentirt in den Individuen, welche gerade an der den Weibern angewiesenen Stätte.] Erst: das Volk insgesamt, dann: Älteste des Volks, jetzt: das weibliche Geschlecht. Das ist wie Steigerung. Die Deffentlichkeit auch des Treibens der Weiber (im Unterschied von den Ältesten) parallelisirt den Vorgang insofern dem ersten B. 5. 6. Meier: der Name bedeute wahrlich: Gewalthaber, Mächtiger, Herrscher; Thammuz = dominus, eigentlich: Wändiger, Herr. ויהוה ורמו Gegenatz! Nach Hävern. Kontraktion aus רמזו (מזו = מסס zerfließen) oder רמזו (רמז) persönlich oder sachlich in Bezug auf das „Verschwinden" (Sterben, den ἀφανισμός im Gegenatz zur εὐφροσύνη des griechischen „Adonis", welcher אדני d. i. „Herr" bei den Phöniziern der syrische Thammuz (Θαμνός, Θαμνός) ist. Nach der Fabel der schöne Liebling der Venus, von einem Eber auf der Jagd getödtet, danach aber wieder erwacht, dem zu Ehren der 4. Monat (Juni bis Juli) „Thammuz" hieß. An seinem Feste (dessen Bezeichnung der Name, schon wegen des Artikels, nicht nom. propr. [nach Hävern.] ist) wurde der Kinnor (eine Art Lyra) gespielt, daher Kinnor der Vater des Adonis, sowie Myrrha vom dabei üblichen Räucherwerk (ר) seine Mutter bei den Griechen. Es war ein Trauerfest im Orient, denn es feierte den Tod des schönen Naturlebens um die Zeit, wo die höchste Sommerhitze (רמז רמז) obwaltete. Byblos in Syrien, wo das anschwellende Wasser des Adonisschlusses sich um diese Zeit roth färbte, wenn der Schnee auf dem Libanon schmolz, Hauptstz des Gottes. (Vgl. Hävern. gegen Movers, der die orientalische Festfeier der griechischen zur Herbstzeit annähert. Vgl. aber auch Hitzig 3. Stelle und Winckler II. 601 ff. Herzog Realenc. XV. 667 ff.) Laut Preller (Griech. Mythol. I. S. 219.) wurde zuerst das Verschwinden des Adonis sinnbildlich ausgedrückt (ἀφανισμός), worauf man ihn suchte (ζητήσας), bis man ihn endlich fand (εὐφροσύνη) und nun als Verstorbenen beklagte, durch Aufstellung seines Bildes, mit düstern Klagegesängen und den

Gebräuchen eines Leichenbegängnisses. Die Feierlichkeit endigte mit dem Rufe: Adonis lebt und ist aufgefunden, also mit dem Troste seiner Wiederkehr. Schmerz über die verlorne Schöne des Jahres, Angst vor dem Winter, Hoffnungsstrahl des Frühlings. Schon Sappho sang vom Tode des Adonis und von seiner Klage. Vunf.: „7 Tage lang gaben sich die Weiber den Klagen hin, mußten sich die Haare scheeren oder ihre Keuschheit opfern" (S. D. Mich.). Hävern. indem sich in der frühern Zeit bei den Hebräern keine Spur von Adoniskult antreffen lasse, hebt hervor: daß unter Josia's Nachfolgern solcher Götzendienst namentlich durch den politischen Verband Zedekia's mit Phönizien gegen Babylon Eingang gewonnen, daß der verführerische Reiz dieses Kultus, den seine weite Verbreitung beweise, zu bedenken sei, daß die düstere Richtung des damaligen Volksbewußtseins (B. 12; Kap. 9, 9) mit derartiger Naturlage sympathisirt habe. „Der Adonis-Mythus war so ein Bild der Volksgegeschichte, wie sich das natürliche Bewußtsein dieselbe zurechtlegte und eigenmächtig deutete (Kap. 11, 2. 3).“ Hengstenb. betont die nördliche Herkunft (zwischen Tripolis und Berytus) des Kultus, die charakteristischen klagenden Weiber und findet den sachlichen Gehalt im Suchen politischer Hilfe bei den Phöniziern. (Andre haben an einen verwandten ägyptischen Kult gedacht. Hitzig läßt den Adoniskult von Egypten kommen, Adonis-Osiris.) B. 15: vgl. B. 12, 13. Die bisher bloß angedeutete Steigerung wird für das Folgende deutlich ausgesprochen. B. 6. 13 halten das Bisherige einander koordinirt.

B. 16—18: Der Sonnenkult (B. 16. 17); die schließliche Drohung Gottes (B. 18).

Nun der abschließende Höhepunkt der Greuel, eingeleitet durch die Lokalität: den Priester-vorhof. Es geschieht im Innern des Hauses Jehovah's, — dadurch der vorigen Deffentlichkeit entgegengesetzt, parallel dem Treiben der Ältesten B. 7 ff., — und zwar (ויהוה) wo der Tempel (das Heilige) sich öffnet zum innern Vorhofe, wegen der Bedeutung der Lokalität noch näher bezeichnet. „Die Halle" — 1 Kön. 6, 3. „Der Altar" — der eiserne Brandopferaltar. Vgl. Joel 2, 17. (Matth. 23, 35; 2 Chr. 24, 20. 21.) Danach kann kein Zweifel sein, daß die Personen, die 25 Mann, wie mit Eichtf. die meisten Ausleger annehmen, die Vorsteher der 24 Priesterklassen (1 Chr. 24) mit dem Hohenpriester an ihrer Spitze, die Priesterschaft repräsentiren. „ב", behauptet die Thatsache ausdrücklich nur als subjektive" (Hitzig), als eine Erscheinung, der Prophet gleichsam seinen Augen nicht traunend. So ist der zu erzählende Greuel „größter" (B. 15) als das bisher derart Erzählte. Aber auch die Schilderung der Stellung (vgl. 1 Kön. 7, 25; 14, 9; 2 Chr. 29, 6; der Gegenatz von ארריהם und פניהם der Kontrast von אלהיהם und פניהם „gen Sonnenaufgang") hebt das höchste Greuelhafte hervor. Das Heiligtum des Ewigen ist ein hinter ihnen unterge-

hendes; sie wenden sich dem neuen Richte zu. Für **מְשֻׁחָרְרִים** wahrscheinlich Schreibfehler lesen meist alle **מְשֻׁחָרְרִים** (Particip v. שׁוּחַ Gesf. Gramm. S. 74. 18), da eine Abkürzung aus **אֲחָרָא** „ihr“ nicht zu **רָחֵם** passen könnte. Nach Hävernici ironische Abänderung der gewöhnlichen Form mit Anspielung auf **שָׁחָה** Hipihil (verderben, übel thun). Hengstenb.: Unform, wie das Abnorme ja bei Ezechiel nicht befremden könne; die Form ein quid pro quo, gleich dem dadurch bezeichneten Treiben; durch das eingeschobene r gebe der Prophet eine Kritik in Weise eines Citats aus 2 Mosf. 24, 1; 5 Mof. 11, 16 f. v. a. sie beten an, während doch im Gesetze Gottes gesagt ist: ihr sollt nicht anbeten. Wenn Thammuz der Sonnengott ist, so vermittelt sich ein leichter Uebergang aus dem Vorhergehenden, ohne darum auch hier noch zu Gunsten Hävernici's Abnormität sehen zu müssen. Es ist der uralte Sabäismus, vgl. 5 Mof. 4, 19; 17, 3. (2 Kön. 23, 5. 11.) Ewald: Sonnendienst nach zarathustischem Aberglauben (Hiob 31, 26). Hengstenb. nimmt die 25 für: Fürsten des Volks (Kap. 11, 1), eine ideale Repräsentation des obrigkeitlichen Standes, aus jedem der 12 Stämme je 2; außer 1 Präses (!). Wegen der fehlenden bestimmten Grundblage, die im Unterschied die 70 B. 11 hatten, siehe hier **בָּ** „gegen“ „bei“ (!). Die Steigerung B. 15 weist auf die jetzt gerade blühende Sünde (?). Das Projekt eines Bündnisses mit Medo-Persien (schon bei Jes. als Zerstörer der chaldäischen Westmonarchie Kap. 13, 17; 21, 2 genannt) habe wohl die Anfrage der Ältesten B. 1 hervorgerufen, zumal für solche Koalition die Diaspora die geeignete Vermittlung u. f. w. — B. 17: B. 15. 12. 6. Bisher folgte auf die Frage die Aussicht auf noch anderes, resp. Aergeres. Diesmal schließt eine neue Frage ab: war's leicht (gering) — **קִלְיָהּ** vgl. 1 Kön. 16, 31) für Juda mehr als (**וְעַתָּה**) = war das, was du gesehen hast, leichter (geringer) als das Greuelthum? nämlich B. 5—15 zusammenfassend. Es wird eine verneinende Antwort gedacht; da laut B. 15 das B. 16 Gesehene die Höhe von allem sein soll, belastender als alles andere. Und wie B. 12 ein **כִּי** die angebliche Berechtigung der paralytischen Volksältesten bei ihrem Thun durch Gottes Benehmen anführte, so motivirt (**כִּי**) hier Gott die bei seiner Frage erwartete Verneinung, also daß es nichts Schwereres im Gegentheil für Juda geben könne, aus dem, was sie gethan: „denn sie ff.“ vgl. Kap. 7, 23. (Es nimmt sich ganz wie parallel dem „denn sie ff.“ B. 12 aus.) Und statt zu dem Ewigen umzukehren, sind sie nur dazu zurückgekehrt, ihn zu erzürnen. Der Gedanke im Zusammenhang mit B. 12 wäre demnach: das Land, von dem sie sagen, daß es Jehovah verlassen, haben sie mit Frevel gefüllt, so daß kein Raum für den Heiligen darin blieb; das Treiben in seinem Tempel aber zeigt (Steigerung), daß sie in Bezug auf den Ewigen nicht Vergebung ihrer Schuld, sondern seinen Zorn suchen. Er sehe sie nicht, sagen sie, — „und siehe

sie ff.“ (höchste Steigerung) so daß **שְׁלֹחִים אֲרָא** entweder von einem besonders provozirenden gögendienerischen Kultusgest zu verstehen ist oder als eine sprichwörtliche Redeweise aus dem Zusammenhangeedeutet werden muß. [Ewald übersetzt: „ist's dem Hause Juda zu gering die Greuel zu üben, die sie hier übten, daß sie das Land mit Unrecht erfüllten und mich wiederholt erbitterten, daß sie nun gar das Reis an ihre Nase legen?“ und denkt an das Reis vom heiligen Homaume, unterm Veten vor den Mund gehalten (so schon 3. D. Mich. und viele Ausleger), „als sei es an den älteren empörenden Gögendiensten sowie an der schon Kap. 7, 23 geschilderten Härte im bürgerlichen Leben noch nicht genug, und müßte nun noch dieser neuße Aberglaube hinzukommen“. Die Steigerung im Gedanken und die Beziehung auf Parismus liegt im Zusammenhang, aber das „Barsom“ (ein Bilschl von anderartigen Feiern) paßt nicht zu **וְיָמִירָה** (Weinrebe 15, 2; Jes. 17, 10), und das feierliche Halten vor'm Munde mit der linken Hand auch nicht sehr zu **שָׁחָה אֲרָא**. Hengstenb. motivirt: „die Weinrebe“ als „vorzüglichstes Produkt der Sonne“ (B. 16), und „der Nase statt des Mundes werde ironisch gedacht“. Einen ritualen Gefeus fordert **וְהָכֵן**. Kief. bekennet den abgöttischen Gebrauch nicht zu deuten zu wissen. Man hat auch an den Thyrsusstab der Bacchen gedacht. Keil findet die Steigerung von den Greueln zu den Freveln, — die sittliche Verderbtheit zeige das Vollmaß der Verschuldung an, aber die sprichwörtliche Redeweise sei bis jetzt nicht genügend aufgeheilt. Man hat dabei an Israel selbst als Weinstock (Jer. 2, 21) gedacht, **אָרָא** durch: „Zorn“ wiedergegeben („ihren“) — nämlich: den sie bei Gott hervorgerufen haben, oder: gegen Gott und seine Propheten hegen), und es sich wie: Del ins Feuer gießen, Reifig zur Flamme tragen bedeutet. Hävernici: „und siehe, sie entsenden den Trauergefang (um Adonis **וְיָמִירָה** für: **וְיָמִירָה**) zu ihrem Zorn“ (dem sie treffenden). Hitzig spricht **וְיָמִירָה** aus: Rebmesser, („sie setzen die Spitze an ihre Nase“), Mich tranken mollen, tranken sie sich selbst (Jer. 7, 19, Hab. 2, 10; Spr. 23, 2), wobei er die Scene in Auerbach's Keller aus Faust citirt u. f. w. Die altjüdische Auslegung, die schon B. 16 die schmutzigen Gessen annahm (laut Hengstenb. „nicht übel erfunden“), faßt **וְיָמִירָה** als **ventris erespium**, **אָרָא** pro **אֲרָא**. — B. 18 vgl. Kap. 5, 11; 7, 4. 9; 9, 5. 10 mit entsprechender Vergeltung von Seiten Gottes drohend. (Kap. 11, 13; Jes. 1, 15; Jer. 11, 11.)

Theologische Grundgedanken.

1. Wie die Heils Idee vornehmlich die Geschichte Israels beherrscht und die mannigfachen Typen herausbildet, so erst recht wird die Prophetie von der Idee regiert. In der Wortweisung fliehet sich die Idee, und insbesondere die christliche der Zukunft, bald je nach der Individualität der Propheten, bald in benutzender Anlehnung an die Gestalt

der Gegenwart und der sie bewegenden Momente, Personen, Ereignisse u. s. w., überhaupt aber durchweg innerhalb der alttestamentlichen Vorstellungsweise, so daß was nur der sprechendste Ausdruck für die Idee sein will, sich durch die spätere Realisierung der Idee gerade in dieser Form zugleich als Prädiktion herausstellt, abgesehen von den ausdrücklichen Prädiktionen der Propheten. (Vergl. darüber *Holud*, die Propheten ff. S. 105 ff.) Was nun das Bildwort leistet in Bezug auf das Ziel, das scheint in Bezug auf Vertiefung in die Wahrheit das Sinnbild in der Thatweisung, in der dramatischen Vision zur Aufgabe zu haben. Die Vision der Greuel im Tempel hier bei Hesekiel ist eine theologisirende des zum Gericht reifen Abfalls Israels.

2. Der lebendige Gott der Offenbarung ist das Maß der toten Götzen der Heiden, sowohl was die pantheistische Zusammensetzung derselben in der Welt, als was ihre polytheistische Vereinzelung je nach Land und Leuten anbelangt. Er ist, und Ihm gehört, was auf jene abirrt und ihnen angebildet wird. Auf demselben theologischen Tief-Grunde der Wahrheit bringt unsere Vision den Götzendienst Israels im Tempel Jehovas zur Anschauung und damit zur Verurtheilung. Der Tempel wird das richtende Maß jedes heidnischen Kultus.

3. Es war historisirende Condescendenz der Offenbarungsidee, daß so lange ein bestimmtes Volk, wie Israel, der Träger derselben sein sollte, nach allgemeiner Analogie der Heidenvölker, auch Staat und Kirche sich bedekten. Erst mit der Erweiterung der Kirche zu ihrer Idee, das ist zum Königeiche Gottes in der ganzen Menschheit (Offb. Joh. 21, 3), sind „Staatsreligion“ und „Staatskirche“ als Ideen hinfällig geworden. Es sind bloße schlechte Realitäten, ihre Ideen, wenn man davon reden will, Antiquitäten, es sind Repräsentationen, Judenthum, wo nicht Heidenthum. Der Fortschritt, und keineswegs nur der „rabidale“, sondern vielmehr noch der religiöse d. h. der christliche, zeigt darüber hinaus.

4. Die Unterscheidung von „Greuel“ und „Frevel“ gibt den Unterschied der beiden Tafeln des Gesetzes wieder, die Sünde gegen Gott und die Sünde gegen die Menschen. Der Gewaltthat in letzterer Hinsicht tritt was Gott verabscheuen muß gegenüber. Wie jene das Land füllt und zur Sitte wird, so reizt dieses den Zorn Gottes. Gottlosigkeit und Sittenlosigkeit in ihrem Zusammenhange bezeugen den Zusammenhang von Glauben und Sitte.

5. Die Aktion des Aberglaubens und die Diktion des Unglaubens in V. 12 präsentirt beide in einem Satz, wie diese Formen der Autotheologie des sinnlichen Selbstbewußtseins sich gegensätzlich berühren. Der Unglaube, den die Heilige Schrift niemals absolut kennt, da ihr der Glaube die ursprüngliche Göttlichkeit im Wesen des Menschen ist, gibt sich auch hier als der „Sprich“ (Pl. 14. 53) und Götter hat. Der Aberglaube motivirt sich aus dem Unglauben. Wie *Nitzsch* diesen Prozeß schildert: „in

der bösen Thätigkeit der leidenschaftlichen Erbarmigkeit versucht der Mensch zunächst die Thatfachen des religiösen Gewissens ganz oder theilweise zu verneinen; sofern aber dennoch das Gottesbewußtsein sich aufstößt, springt er aus dem Unglauben in den Aberglauben über, d. h. er bestimmt sich das Göttliche als ein Menschliches, Sinnliches, Weltliches, zerlegt sich das Gottesgefühl in das Sinnliche, woraus dann fanatische Vorstellungen, bald freche, bald freche, entspringen, Röm. 1, 21—25“. Wenn *Plutarch* in der bekannten Schrift *περί δεισδαιμονίας* dem Unglauben den Vorzug gibt, so unterscheidet er ihn als Quelle des Aberglaubens; er schließt übrigens mit dem Umgekehrten, daß nämlich viele aus Aberglauben in Unglauben fallen. *Je an Paul*, der den Aberglauben „den Glauben mit einem Aber“ nennt, möchte dagegen, „lieber in der dicksten Schwadenluft des Aberglaubens als unter der Luftpumpe des Unglaubens leben“, wo man dort schwer athme, erlöste man hier.

6. *Augustinus* wirft die Frage auf: warum die Römer, die allen Göttern aller Völker Verehrung erwiesen, wie sie denn ein Pantheon gebat, doch stets den Gott Israels zu verehren sich weigerten hätten? und fand den Grund in der Ausschließlichkeit, womit Jehova beanspruche, allein — weil als der wahre Gott gegenüber den falschen Göttern, verehrt zu werden.

7. Die Thammudsklage erinnert an die „weltliche“ Traurigkeit 2 Kor. 7. Ist es ohne Absicht, daß nur diese Seite dieses Götzendienstes bei Hesekiel angezeigt ist? Sie wirft den Tod, sagt der Apostel von der weltlichen Traurigkeit. Der Lebensfreund im Thammudskritus auf ihrem natürlichen Grunde gegenüber hat der Prophet auf dem göttlichen Todes-Gericht des Geistes zu bestehen; da Neue nicht ist, die niemand erneuert, kann die andere Seite im Thammudskdienst unmöglich auf Heil weisagen. (Gegen *Bauer*, *Rel. d. N. L. II. S. 234 ff.*)

8. Die Vorderseite des Tempels hatte die Richtung nach Osten, also die Hinterseite nach Westen. So findet es sich übrigens bei den meisten alten Völkern; so begegnet es uns auch meist im katholischen Kirchenbau wieder. Allgemeine Regel aber ist es nicht (nach *Bitrub* das Gegentheil Regel für den heidnischen Tempelbau), so wenig als die Stellung des Angesichts beim christlichen Gebet; bald ist die Fagade, bald die Abßis nach Osten gewendet. Man hat den Grund der westlichen Richtung des Allerheiligsten in der Antithese gegen das Heidenthum finden wollen. *Maimonides* More Neb. III. 45: „Der allgemeine Aberglaube zu jener Zeit betete die Sonne an; darum wendet sich Abraham gen Westen auf Moriah, so daß er der Sonne den Rücken zukehrte.“ Vgl. dagegen *Bähr*, *Symb. I. 212*. Wenn der katholische Kirchenbau den Chor ostwärts baute, so war die angebliche antieidnische Absicht des Gegentheils positivirt, indem Christus als die Sonne der Gerechtigkeit nunmehr die Richtung bestimmt; man dachte auch dorthin das Paradies u. dgl. m.

9. Es gibt eine Steigerung im Bösen, denn es gibt eine Entwicklung zur Gerichtseife. Und wie die Größe der Sünde sich nach Person und Umständen bestimmt, so die entsprechende Größe der Strafe nach Erkenntnis und Gelegenheit des Guten. Der Richter aber und Vergelter ist Gott.

Homiletische Andeutungen.

B. 1: „Gott thut alles zu seiner Zeit“ (St. d.). — „Wir können überall, es sei draußen oder zu Hause, der Gegenwartigkeit Gottes gewiß werden, daher wir Gott auch überall zu fürchten haben“ (St. d.). — Der Predigtstuhl für die Exulanten im Hause des Propheten. — „Auch Aelteste sollen hören und lernen Gottes Wort“ (St. d.). — B. 2. Vgl. 3. Kap. 1, 27 ff. — „In Seinem Rath ist beschloffen, daß es sich hernach auflären, ja bei den Seimigen viel Licht aufgehen werde, bis zu dem vollen Glanz in Seinem herrlichen Reich Ps. 50, 2. 3; 97, 3. 4. 11“ (B. B.). — B. 3: „Die Heiligen im sterblichen Fleische befinden sich zwischen Himmel und Erde, denn sie sind zwar noch nicht vollends oben, aber haben doch schon was unten verlassen“ (Gregor.). — „Wie hier am Haar, so werden die Frommen am Kleinsten von Gott aufwärts gehoben“ (Zun.). — „Kinder und Knechte Gottes werden nicht vom Geist der Welt, sondern vom Geist Gottes geleitet und geführt“ (St.). — „Ja, wenn dieser Leib dem Geist folgen könnte, er würde ihn in den Himmel mit einführen“ (B. B.). — „Gott war Hausherr zu Jerusalem, und sie führten ihm einen anderen Abgott hinein; das verdroß ihn billig“ (Randgl.). — Siehe, wie eifrig die Liebe sein kann! die Eifersucht des Mannes von Israel. — „So reizen Gott auch alle die zu Eifer, die dem Stolz, dem Hochmuth, der Wollust, dem Geize und andern Gösen in ihrem Herzen Platz geben“ (B. B.). — B. 4: Christus und Belial. — Gott in seinem Eifer ist ebenfalls Gott in seiner Herrlichkeit. — „Sonst läßt Gott seine Herrlichkeit auch sehen, wenn er ein besonderes kräftiges Zeugnis in seiner Kirche abspalten läßt, wodurch er die Greuel in allen Ständen aufdeckt und durch seine Zeugen bestrafen läßt, da denn auch wie hier der öffentliche Gottesdienst namentlich plegt angegriffen zu werden“ (B. B.). — Gottes Herrlichkeit trotz allem Greuel gewahren, ist das Vorrecht Seiner treuen Knechte, Seiner Kinder, die ihr Vertrauen nicht wegwerfen. Unser Glaube der Sieg, der die Welt überwunden hat. — „Einer solchen Stärkung bedurfte der Prophet, damit er furchtlos der wüthenden Frechheit und der Hartnäckigkeit des Volkes widerstände. Gott zog ihm damit eine Waffenselbstung an“ (C.). — B. 5: „Gott stellt unsre Sünden sich vor die

Augen, bezgleichen auch uns“ (St. d.). — „So sieht der neidische Pharisäer, der nur eine auswendige Gerechtigkeit hat, auch als ein Bild des Eifers im Eingang, und will das einfältige Volk nicht durch die Furcht des Herrn in den Glauben und in die Liebe Christi lassen eingehen, und nimmt also den Schlüssel der Erkenntnis weg Matth. 23, 13“ (B. B.). — B. 6: „Wer der Sünde Thür und Thor öffnet, der fällt aus Sünde in Sünde“ (St.). — „Was auch der Mensch thut, er thut es vor Gottes Angesicht, miewohl der verblendete Sünder Gott blind erachtet“ (St. d.). — „Auch Gottes Volk kann in große Finsterniß und Blindheit gerathen“ (St.).

B. 7 ff.: Gottes Auge sieht auch durch die Wand, und seinen Knechten kann er sowohl doch in die Wand, als Augen geben, um was zwischen den Wänden ist zu sehen. — „Böse Gewissen lieben das Verborgene“ (St. d.). — Es kommt gelegentlich über die Verborgenen ein Hesekiel. — „Dein Herz soll Gottes Tempel sein. Wie trifft aber der Herr diesen Tempel an? Ebenso wie hier. Grabe nur durch die überflüchtige Wand deiner Selbstliebe und Heuchelei, so wirst du im Lichte Gottes gewahr werden allerlei Schenkel und Greuel, die der Feind in dir gesammelt hat zum Verdruss dem Hausherrn. Genug unreine Wärmer wirst du hinter der Wand deines Fleisches finden, grabe nur hindurch!“ (B. B.). — „Gewiß, sobald der wahre Gottesdienst verlassen wird, haben die Menschen fürder kein Maß, sondern von einem geht es in eine Unzahl“ (C.). — Die Abgötterei ist nicht bloß die grobe, und auch die so Christen treiben, ist nicht bloß seine Abgötterei. — Ja, alles was auf Erden ist, kann dem Menschen zum Abgott werden. — Ich halte alles für Noth, bezeugt Paulus Phil. 3. — B. 11: „Die so anderen mit gutem Exempel vorgehen sollten, sind oft die Schlimmsten“ (St.). — „Die Aeltesten vor den Gösen, die Menschen vor den Thieren, die Lebendigen vor den Gemälden!“ (B. B.). — Mögen an ihnen alle Kirchenvorsteherversammlungen ein Beispiel nehmen! — B. 12: Gott soll schuld an unserer Schuld sein! — So viele machen sich einen blinden Gott, wie das Glück. — B. 13 ff.: Welch ein Verderben muß in einem Volke sein, wo die Alten und das weibliche Geschlecht angesteckt sind! — Alltags Fleischeslust, Lusttags Ren und Leid.

B. 15 ff.: „Nichts ist so ungereimt, dazu nicht ein Mensch könnte gebracht werden, Röm. 1“ (St.). — „Daniel kehrte sich in seinem Gebet nach Jerusalem“ (B. B.). — „Alle Gottlose kehren Gott den Rücken zu“ (St.). — „Wer will aber die zu unserer Zeit zählen, die Gott den Rücken zugehen!“ (B. B.). — B. 18: Sie kehrten Gott den Rücken zu, so kehrt auch ihnen Gott den Rücken zu. — Auge und Ohr Gottes zu, welch Sinnbild!

2. Das Gericht über die Schuldigen. (Kap. 9.)

Und Er rief in meine Ohren mit lauter Stimme sagend: Nahe sind die Heimsuchungen 1 der Stadt, und jeder (hat) sein Verderbens-Werkzeug in seiner Hand. *Und siehe! sechs 2 Männer kamen des Weges her des oberen Thores, welches sieht nach Norden, und jeder sein Zerschmetterns-Werkzeug in seiner Hand; und ein Mann in ihrer Mitte, gekleidet in Leinen, und ein Schreibzeug an seinen Hüften; und sie kamen und standen neben dem ehernen Altar.

B. 1: A. 2: כלי plur. Sept. Syr. Arabs. Plur. habent etiam in V. 2 Syr. et nonnulli codd.

2: ... ἐνδεδυκώς ποδήρη, κ. ζώνη σαπφειρου ἐπὶ τῆς ὀσφύος αὐτοῦ.

- 3 *Und die Herrlichkeit des Gottes Israels stieg von dem Kerub auf, über welchem sie war, zur Schwelle des Hauses, und Er rief zu dem Manne, dem in die Linnen Gekleideten, welcher ein Schreibzeug an seinen Hüften (hatte), *und es sagte Jehovah zu ihm: Gehe hindurch inmitten der Stadt, inmitten Jerusalems, und zeichne (Kreuzes-) Zeichen auf die Stirnen der Leute, die seufzen und die stöhnen über all die Greuel, die gethan werden in ihrer Mitte. *Und zu jenen sagte er in meine Ohren: Gehet hindurch in der Stadt hinter Ihm und schlaget; nicht sollen eure Augen schonen, und nicht sollt ihr Erbarmen zeigen. *Greis, Jüngling und Jungfrau und Kind und Weiber sollt ihr morden zum Verderben, und (doch) jedermann, auf welchem das (Kreuz-) Zeichen, sollt ihr nicht anrühren, und von Meinem Heiligthum sollt ihr anfangen!
- 7 Und sie gingen an bei den Männern, den Ältesten, welche vor dem Hause. *Und Er sagte zu ihnen: Verunreinigt das Haus und füllet die Vorhöfe mit Erschlagenen, gehet hinaus! Und sie gingen hinaus und schlugen in der Stadt. *Und es geschah, als sie geschlagen hatten und ich übrig blieb, da fiel ich auf mein Angesicht und schrie und sagte: Ach Herr Jehovah! Verdirbst du den ganzen Ueberrest Israels, indem du deinen Grimm über Jerusalem ausgießest?
- 9 *Und Er sagte zu mir: die Schuld des Hauses Israel und Juda ist gar sehr groß und das Land voll Blut und die Stadt voll Rechtsbeugung; denn sie sagen: Verlassen hat Jehovah das Land und nicht siehet Jehovah. *Und auch Ich: Nicht soll Mein Auge schonen und nicht will Ich Erbarmen zeigen, ihren Weg gebe Ich auf ihr Haupt. *Und siehe, der Mann gekleidet in Leinen, welcher das Schreibzeug an seinen Hüften, gab Antwort sagend: Ich habe gethan, wie du mir befohlen hast.

Eregetische Erläuterungen.

Der Schuld (Kap. 8) folgt nun gemäß der Drohung Gottes Kap. 8, 18 die Strafe, als Ausführung der Drohung, und zwar der Gerichtsvollstreckung über die schuldigen Bewohner mal erst. Mitten im Verderben aber zugleich Schöpfung.

B. 1: „Er“ — der B. 4. קִל גְּדוּל nicht ohne Anspielung auf Kap. 8, 18; ebenso auch קִרָּא בְּאֵזֶר וִירָא. Die laute Stimme entspricht nicht „der Größe der Greuel, die zu Gott schreien“ (Hengstenb.), eher malt sich daran „die Stärke des Affekts“ (Hitzig) — „der laute Ausbruch der Indignation (Zun.) — zugleich ein energischer Herrn-Akt. — קָרָב (Kap. 12, 23) am einfachsten mit Hengstenb. Pers. Kal, wie Hof. 9, 7. — בָּאֵר, Ankündigung wie überhaupt, so für Hesekiel, — Hengstenb.: für die speziellen Exekutoren des Angekündigten (וִירָא), nämlich daß es nun an der Zeit sei. קָרָב in Kal: andringen, nahe kommen, nahe sein; in Pi'el transitiv: nahen machen, anfliegen, herannahen lassen, zulassen, darbringen, — intransitiv (zugleich intensiv): recht nahe sein, eiligst nahen. (Hitzig liest קָרָב. Hüb., Kl.: Imper. Pi'el intransitivisch: „herbet ihr ff.!“) — פָּקַד wie fast immer: Straßheim-suchung (Hof. 9, 7). Der Plural genirt weder für den Sinn des Wortes noch im Zusammenhang. Pluralisch wird Kap. 5, 12. 15 ff. davon geredet.

[Hitzig: „Obrigkeit“ für: die wider die Stadt Beorderten, so daß פָּקַדָּה durch אִישׁ besondert wird. Hüb., Kl.: „Aufseher-schaft“, die Scharwache, die himmlischen Wächter der Stadt, welche als von Gott bestellte Obriegkeit die Strafe an den Gottlosen vollziehen sollen.] Hitzig fragt, an wen der Zurschlag ergeht? Cocc. antwortet: nicht sowohl an die mit der Visitation Betrachten, als an die Wächter der Stadt, welche erstere bisher abgehalten. Es ergeht aber einstweilen gar kein Zurschlag, sondern mit ausdrücklicher Beziehung auf den Propheten wird die nahende Strafe von Gott proklamirt, im Wesen der Sache allgemein gehalten, und was die Form ihrer Ausführung anbetrifft so, daß nähere Bestimmung erst B. 2 folgt. Was für Personen unter אִישׁ zu verstehen sind, läßt allerdings ihre Ausrüstung vermuthen: כָּלִי dem Zusammenhange gemäß (vergl. auch Kap. 5) jeder sein Schwert; wogegen Hüb.: „keine irdischgewöhnliche Waffe taugt in den Händen eines solchen Heeres“. Eine Andeutung, wer die Personen sind, enthält vielleicht מְשֹׁחֵי vergl. 2 Mos. 12, 23; 2 Sam. 24, 16. [Buns.: „die Richter der Stadt, die Straf- und Würgengel.“]

B. 2: אֲנָשִׁים sind's auch 1 Mos. 18, 2; nichts-befstoweniger Engel. Nach Kief.: Menschen, wie solche das Gericht über Jerusalem ausführen; nach Calv.: die Chaldäer; nach Grot.: die Heerführer Nebuladnejar's, welche von 6 Seiten die Stadt belagert und eingenommen (?). Nach Cocc.: die

B. 4: ... δὸς τὸ σημεῖον — Vulg.: ... et signa Thau super —

5: Pro על a. B.: אל.

6: ... κ. ἀπο τῶν ἁγίων μου ἀρξασθαι ... οἱ ἴσαν ἐσω ἐν τ. οἰκῶν.

7: ... πληρώσατε τ. ὁδοὺς κ. κοίτες.

8: A. B.: ונשאר, ונשא, ונשא. — ונשא קִל גְּדוּל Syr.

9: (Pro דְּמוֹ legunt אֲחֵם.) — Sept.: ... ὅτι ἐπλησθη ἡ γῆ λαῶν πολλῶν, κ. ἡ πόλις ... ἀδυνας κ. ἀναστασιας —

11: A. B.: ככל אשר (Talmud Babyl. Targ.).

Engelschaaren zugleich mit den babylonischen Heerhaufen bezeichnend.] Es veranschaulicht sich eine Explikation des göttlichen Gerichts (Kap. 1, 4). Die Sechszahl, deren Deutung bis zur Verzeiwung versucht worden ist, bedarf's nicht, da vielmehr Siebenzahl vorliegt mit dem „אֶשֶׁר אֲדָרָה, die vornehmlich heilige Zahl, also: wie auf Grund des Bundes Gottes mit Israel Bestrafung und Verschönerung geschehe. [Hörm.: „Zahl der göttlichen Vielfaltigkeit“ (?). Hitzig: „das Dogma von den sieben Erzengeln im Reime“. Nach andern: Beziehung auf die 7 babylonischen Planetengeister oder die sieben Amshaspands der Perser]. Da Hesekiel im Priesterchor so denken ist (Kap. 8, 3. 5. 16), so wird das „obere Thor“ das dort bezeichnete sein. Vgl. dasselbst. — מִצַּיִר Jer. 51, 20 ff. Der inmitten der Zerschmetterter ergibt, daß mitten im Verderben auch noch anderes sein soll. Was? sagt theils seine Kleidung, theils seine Ausrüstung. כֶּסֶף הַכֶּסֶף, nur in unserm Kapitel, ist: Gefäß des Schreibers, nicht: Schreibtisch, sondern: Tintenfaß, oder überhaupt Schreibzeug (Rifle!), wie es die Schreiber im Gürtel oder am Gürtel hängend zu tragen pflegten. Woraus nicht mit Keil auf einen „Kanzler unter den übrigen Beamten“, denn solche sind die sechs nicht, zu schließen ist, sondern womit was er zu thun hat vorbereitet wird: er soll eben nicht wie jene verderben, zerschmettern. Bei ihm Schreibzeug, wo bei jenen je ein Schwert! [Die Septuag. laßen הַכֶּסֶף und übersetzen: saphirner Gürtel.] Von den Zerschmetterern unterscheidet ihn ebenfalls seine einer derartigen Bestimmung gewiß nicht konforme Kleidung. „In Leinen“ (Plural) erklärt Hengstenberg. von den sämtlich leinenen (3 Mos. 16, 4. 23) Kleidungsstücken des Hohenpriesters, dessen Gegenbild der Engel des Herrn, der Engel des Bundes Mal. 1, 3, der Sach. 1, 12 für das Bundesvolk vom Herrn gute tröstliche Worte bekomme, wie als Vorbild Christi, als Abbild des Engels des Herrn, der Hohenpriester Sach. 3 erscheine. So schon Häverni. Keil läßt dagegen nur gelten, daß der eine Mann zu den sechs „sich etwa wie der Hohenpriester zu den Leviten verhalte.“ Nach Hitzig zeichnet ihn das Hofsengewand als den Vornehmsten aus; er scheine derjenige zu sein, in welchem bei Sach. und beim Apokalypstiker der Geist der Weissagung Person annimmt, der vorzugsweise Mann Gottes genannte Gabriel des Buches Daniel und des Korans; ähnlich scheine das πνεῦμα auch Kap. 8, 2. 3 Engelform angenommen zu haben (!). Eoc. symbolisirt sich desgleichen hier der Geist Gottes, welcher das Zeichen auf den Stirnen der Gläubigen, ihr Bekenntniß bewirkt. Calv. ist es ein Engel, den der Schmuck seines Kleides von den Menschen, den übrigen sechs unterscheidet. Keil läßt noch die Vergleichung von Dan. 10, 5; 12, 6. 7 (Offb. Joh. 1, 13 ff.) zu, hält aber die Ansicht vom Engel des Herrn daraus nicht für begründet, indem „der glänzend weiße Thron“ nicht bloß diesem Engel oder Christo eigne, auch die sieben Engel Offenb. 15, 6

in glänzend Weißlein erscheinen, die glänzend weiße Farbe überhaupt göttliche Heiligkeit und Herrlichkeit symbolisirt, Offenb. 19, 8. Es ist aber mit לבוש בריים zunächst gar nichts über Farbenglanz gesagt, sondern der Stoff der Kleidung angegeben, der, wenn auf etwas, insbesondere auf die hohepriesterliche Kleidung anspielt. Da nun die leinenen Kleider der Priester (vgl. Kap. 44, 17 ff.) sie „als die Heiligung Vermittelnden“ kennzeichnen, deren „ganzer Beruf auf die Heiligung Israels durch Jehovah und auf die Heiligung Jehovah's durch Israel abzwecte“ (Währ, Symb. II, 89), so paßt „in Leinen“ vortrefflich in unsern Zusammenhang. Die Heiligung Israels beschränkt sich hier allerdings auf Aussonderung Gewisser zur Verschönerung, wie sie durch Jehovah B. 4 dem Manne aufgetragen wird; aber auch die Heiligung Jehovah's geschieht im vorliegenden Fall nicht durch, sondern an Israel. Immerhin ist es ein priesterlicher Akt, mitten im Verderben das Zeichen machen, an welches das Verderben nicht rührt (B. 6), denn es ist Vermittelung des Gerichts in Gnade, des Todes zum Leben. Wenn danach aus Kleidung wie Ausrüstung nicht sowohl erhellt, wer der Betreffende ist, als was er thun soll, wozu er ist, so wird doch allgemein zugestanden, daß sein Befinden inmitten der sechs das des Führers, des Obersten von ihnen ist. Erst nachdem er gezeichnet oder nicht, haben sie zu schlagen; ihm ziehen sie nach B. 4. 5; er antwortet zugleich in ihrem Namen B. 11. Einer derartigen ausgezeichneten Stellung, wenn die sechs Engel sind, entspricht durchaus der Engel Jehovah's. Vgl. Sach. 1, 11 ff.; Joh. 5, 14; 1 Mos. 18. [Häverni erinnert an den Schreiber, der einer der obersten Besitziger des Divan ist, ferner an einen babylonischen ιερογραμματεύς, sogar an Nebo, den Planeten Merkur, den Schreiber des Himmels! Warum nicht an den Ägypter Thoth mit dem Ibis kopfe, den Gott der Schreiber, auf den Leidenapapyren?] Mit der Aufstellung am Brandopferaltar ist keineswegs die Aufstellung vor Jehovah ausgesagt, als weil da die Herrlichkeit Gottes besinnlich sei, wie Keil, Klie.; — Hitzig, der besorgt „wenn Jehova noch B. 1 auf dem Wagenthron saße, so müßte er sich umbrehen“, um seine ihm vom Nordthore des äußeren Vorpors (B. 14) in den inneren (B. 16) nachgeschrittenen Diener zu rufen, und würde wegen der Lehn des Thrones „eine seiner Majestät nicht würdige Stellung einnehmen“ (!), läßt ihn bei seinem Hause angelangt, den Wagen schon verlassen haben (Plusquamperf.) und unter die Hausthür tretend die außerhalb Befindlichen herzurufen; — sondern wo die Schuld ihre Höhe erreicht hat (Kap. 8, 16), von da hat auch die Strafe auszugehen. [Häverni: wie das Kommen von Norden in Beziehung zur dort verübten Sünde stand, so erscheinen nun die Himmelsheer, gleichsam die Rechte des Altars wahrnehmend und schirmend.“ „Als eine schwere Anklage stand der verlassene und verachtete eherner Altar Jehovah's da“, vgl. Amos 9, 1.

Grot.: sie standen daselbst als die Gott viele Schlachtopfer bereiten würden! Jes. 34, 6; Jer. 12, 3; 46, 10.] Der hohepriesterliche Mann in seinen stimmt auch dazu. Vgl. übrigens 2 Mos. 32, 35 ff. (Hengstenb.: „Die Behütung der Frommen ist sein Privilegium, aber auch das Werk der Rache steht unter seinem Präsidium.“ „Die Engel stehen, Gottes Wink und Befehl erwartend. Wenn das Geistesauge geöffnet wurde, konnte nur mit tiefem Grauen auf das mit freudigen Zukunftshoffnungen erfüllte Volk blicken. Sie erscheinen am Orte des Verbrechens, um Gott im Untergange derer zu verherrlichen, die ihn durch ihr Leben nicht verherrlichen wollten.“)

B. 3 läßt die „Herrlichkeit ff.“ (die dort gebachte Schechinah-Wolke) aus dem Allerheiligsten sich bewegen (Hüvern, Hengstenb.), und zwar nicht nur bis „nach der Pforte des Heiligtums, in deren Nähe der Altar stand“ (Hengstenb.), denn „um seinen Dienern Befehle zu erteilen“, braucht Jehovah nicht dahin zu treten, wo sie stehen; יִרְאָה läßt vielmehr eine größere Entfernung vermuthen. Ueber הָבִירָה vgl. zu Kap. 8, 14. 16. Es wird demnach mit der „Schwelle“ desselben nicht (wie Keil) die der Tempelhalle, durch die man in das Heilige eintrat (Kap. 8, 16), gemeint sein, sondern das Aeußerste, wo es aus dem Volksvorhof in die Stadt ging, ganz wie es der folgenden Weisung B. 4 ff. entspricht. Daß die Herrlichkeit Jehovah's nach Kap. 8, 16 über dem Kerub zwischen Halle und Altar gestanden habe (Keil), ist Kap. 8, 16 nicht gesagt, Kief. sagt auch zuerst nur: „wo das Gottesgesicht und der Prophet für den Augenblick ihren Standort hatten.“ Wir vergessen nicht, daß das Charakteristische Hesekiels die Herrlichkeits-Prophezie ist (s. Einl. zu Kap. 1, 4–28), daher immer von der Herrlichkeit Jehovah's alles an den Propheten ausgeht; aber das Gesicht derselben wechselt sowohl was die Lokalität, als was die Erscheinungsform betrifft, so daß bald dieser bald jener Zug hervor- und das übrige zurücktritt. Hierfür eignete durchaus die „wandelbare Hieroglyphe“, wie v. Meyer den Kerub zutreffend genannt hat. (Bähr, I. 312.) Das Wort הַכְּרֻבִּים erscheint bei Hesekiel erst hier und zwar in Beziehung auf die Einrichtung des Allerheiligsten, speziell der Bundeslade. Da die Chajoth Kap. 1 dasselbe sind, wie der auch bei Hesekiel Kap. 10 gebrauchte und überhaupt gewöhnliche Plural כְּרֻבִּים, so kann הַכְּרֻבִּים kollektivisch nicht: für die „ideale Zusammenfassung der Kerubim“ [Hengstenb.], sondern für das bekannte Doppelornament der heiligen Lade die Kerubierung der Chajoth bei ihrer Anwendung hier (Theol. Ordbg. 13, S. 52.) zugleich als eine prophetische Interpretation der kultischen Kerubverwendung, insbesondere über der Bundeslade, auf Grund der Vision 1 angesehen werden. Ueber die strittige Etymologie s. Ges. Wörterb. und thes.; Kurz b. Herzog II; Lange, Genes. S. 95. Für die prophetisch = historische Verwendung der

Kerubs in Kap. 10 in Betreff ihrer Bewegung (S. 37.) empfiehlt sich, als auf den Uebergang der Chajoth Kap. 1 zum Kerub anspielend, mehr als jede andere Ableitung die aus Umstellung von כְּרֻב (Ps. 103, 4; 18, 11) in כְּרֻבִּים gemuthmaste. Das Moment des Wagens (gegen Kurz) hat in der Darstellung Hesekiels etwas Wesentliches, und wenn es in Betreff der Abbildung in Stifthschütte und Tempel nicht ausgeformt ist, so kann es für die Idee doch nicht beanstandet werden, da Jehovah seine Wohnung unter Israel auch aufheben kann, indem er (אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל) nicht Nationalgott im heidnischen Sinne ist. Im übrigen s. Theol. Ordbg. — Zu B. 3 ist noch zu vergleichen Kap. 10, 4. 18; 2 Mos. 40, 36 ff.; 4 Mos. 10, 11 ff. Die Erhebung Jehovah's präfigurirte schon die Ueberlassung des Tempels an die Feinde Israels zum Gericht über dieses. — „Ueber welchem sie war“, seit Gerichtung der Lade, der Idee des Symbols gemäß, zu Verheißung und Drohung, nicht immer sichtbar, aber (wie hier) sich im gegebenen Fall verständigend (Ps. 80, 2).

B. 4: Die göttliche Anweisung lautet in die Stadt hinein. Doch soll Gnade vor Recht gehen. Aber im Tempel wird nichts von Zeichen, dagegen wohl B. 6 ff. von Schlägen gesagt. הָרָה = ein רָה machen, welcher letzte Buchstabe im Hebräischen im alten phönizischen Alphabet, in der ägyptischen Schrift, wie auch auf den jüdischen Münzen, kreuzförmig war (T). Daher wie im allgemeinen הָרָה (1 Sam. 21, 14) „zeichnen“ und הָרָה „Zeichen“ (Job 31, 35), so wohl hier הָרָה הָרָה ausdrücklich vom zeichnen gerade dieses Zeichens. „Ein Kreuz lag ebenso nahe als Zeichen wie als Unterschrift“ (Sig.). Hüvern, der (wie auch Biringa) umgekehrt von הָרָה herleitet, hält die Unbestimmtheit dadurch geboten, daß das Zeichen nicht für Menschen bestimmt gewesen sei. Aber ein unbestimmtes ist doch kein Zeichen, auch für Engel nicht, die hier ja in Menschengestalt gedacht sind, und wenn es ein beliebiges Zeichen sein sollte, würde dies wohl irgendwie ausgedrückt sein. Kief. (Vulg.): ein Tau als Zeichen. Die tiefere Bedeutsamkeit, daß ein Kreuz das Verhönungszeichen sein sollte, hat die christliche Exegese von Alters her empfunden (Tertullian, Origenes, Cyprian, Hieron.). Im übrigen vgl. Offenb. Joh. 7, 3; 9, 4; 14, 1; 2 Mos. 12 (1 Mos. 4, 15). „Durch das Zeichen wird einer aus der Masse ausgesondert“ (Hengstenb.). Also wenn die Masse dem Verderben geweiht ist, bewahrt. „Auf die Stirnen“ nach den meisten: weil's da am leichtesten gesehen wird, nach andern: wie daselbst Sklaven die Namen ihrer Herren trugen (inscripti, literati servi). Vgl. auch 2 Mos. 28, 38 (Bähr II, 143). — הָרָה wegen des vorhergehenden הָרָה הָרָה: Einwohner, Bürger. Die Qualifikation für das Zeichen doppelt, assonirend ausgedrückt. הָרָה innerlich, אֵיךְ zugleich es äußernd; also die nicht nur nicht gleichgesinnt sind, sondern

auch ihren Schmerz laut kundgeben. Niph., welches gern bei Zurückwirkungen auf das Gemüth steht.)

B. 5: **על דרי אה**; desgleichen Singul. **על דרי**, was nicht nötig. Vgl. 2 Mos. 32, 27; Hes. 8, 18; 5, 11. — B. 6: 5 Mos. 32, 25; Hes. 5, 16. Nicht bloß niederstoßen, sondern ihnen gar aus machen. Wegen Kap. 8 wird der Anfang (ergänzend zu B. 5) mit dem „Heiligthum“ gemacht, und dieses sogleich von den Vorhöfen erklärt, die vor **הבית** im engeren Sinne sind, wie sich in ihnen Männer (Kap. 8, 16), Älteste (Kap. 8, 11), Weiber (Kap. 8, 14) fanden. [Keil nach Kliefschmidt, überhaupt an alte, betagte Männer, die in den Vorhof gekommen, zu opfern, aber dabei doch des Gerichts schuldig waren.“ Hitz.: es war gerade Sabbath! Rosm.: „von Meinem Heiligthum“, d. i. von denen, die darin gesündigt. Sept., als wenn **המקדש** = von Meinen Heiligen, den Priestern. „Wenn die Sept.: „innerhalb des Hauses“ lesen, so ist das deutlich unrichtig“, Ew.] Vgl. zu diesem Anfang 1 Petr. 4, 17. (Also nicht wie 2 Kön. 11, 15).

B. 7 wird das bereits Geschehene nicht deshalb gebilligt in der Form der Aufforderung (Hitzb.), weil darauf „Gehet hinaus!“ folgen soll, sondern wie der Anfang damit gut geheissen ist, so wird die Fortsetzung bis zur Vollendung anbefohlen. Vgl. 4 Mos. 19, 11 (3 Mos. 11, 24). Die Verunreinigung des Hauses geschieht im Einklang mit B. 6, indem die zu demselben im großen und ganzen (welche Erklärung von **הבית** durch **החצר** gegeben wird, so daß „Haus“ hier = „Heiligthum“ B. 6) gehörigen Vorhöfe mit Reichenamen angefüllt werden. Nun erst geht's in die Stadt. Er drängt sie wie mit militärisch (Hengstenb.) kurzem Wort.

B. 8 bleibt im Priestervorhof des Tempels, denn da befindet sich der Prophet, nur Hesekiel übrig. (Gegen Kimchi, Hitzig, Keil). Ergreifende Einsamkeit! (1 Kön. 19, 10!) Für Verschontwerden kommt Hesekiel selbstredend als lebendig Zuschauer nicht in Betracht, wie auch ihm das bewahrende Zeichen nicht gemacht worden ist. Seine Einsprache will also zwischen die Exekution in den Vorhöfen des Tempels und die in der Stadt eintretend gelesen sein. **נשא** Rossm., Hengstenb.: 3. Praet. Niph. c. **א** epentheticum pro prima = „und er blieb übrig“, nämlich „ich“, wobei **א** hinzuzudenken. Hengstenb.: „die Stelle des Namens vertretend: ein er blieb übrig.“ Jedenfalls auffallend, aufmerksam zu machen, das Resultat hervorzuheben. Burtorf: die Befürzung und Verwirrung des Propheten durch die konfuse Wortform ausdrückend. Keil nach Hitz. eine „Uniform, aus Partiz. u. Imperfekt verschmolzen und offenbar Schreibfehler, als Partiz. **נשא** zu lesen und mit **נבחרים** zu verbinden.“ Andere Erklärungsversuche s. bei Häverni. Ew.

liest einfach: **נשא**. Vgl. 4 Mos. 17, 10; Jos. 7, 6. Sein Schmerz macht sich in diesem Schrei zu Gott Luft (Kap. 11, 13; 1 Sam. 15, 11). Zur Frage vgl. 1 Mos. 18, 23 ff.; 20, 4. Dieselbe ist nicht „aus der Seele derjenigen, über die eben das Gericht ergangen ist“ (Hengstenb.), deren Repräsentant kam Hesekiel nicht sein, sondern aus dem Gefühl seiner Mitleidlichen, deren daher nicht gedacht wird. Daß es seine Frage nicht hinber, daß er doch die Verschönerung der Frommen gehört hat (Hitz.), zeigt entweder seine Befürchtung in dieser Beziehung, daß in Jerusalem gar nichts zu verschonen sein wird, oder daß die Verschönerung ihm für die Verderbung wie gar nicht in Betracht kommt. Darum **כ**. Der „Ueberrest Israels“ ist das von Gesamt-Israel nach den bisherigen (der assyrischen und den chaldäischen) Katastrophen noch namentlich zu Jerusalem Restirende. Vgl. sonst Kap. 7, 8. Hier Ausgießung des Grimmes, anderswo des Geistes.

B. 9. Wie der Prophet über der Größe der Verderbung der Verschönerung nicht gedenkt in seiner Frage, so auch Gott nicht in seiner Antwort über der Größe (**באר מדר** superlativisch) der Schuld wie Israels so Juda's (Kap. 4, 4 ff.). Vgl. 1 Mos. 4, 13; Klagel. 4, 6. — Hes. 8, 17; 7, 23. — **מטה** Ew.: Verfehrtheit; Hengstenb.: Abweichung; Hitz.: identisch mit **מטה** Jes. 58, 9. Hoph. v. **מטה**, wohl (da solche Rechtsbezeugung Gottes nötig): von Vergung, Streichung des Rechts (5 Mos. 27, 19; Amos 5, 12). Abfall von Gott liegt nicht im Zusammenhang, würde auch bestimmter ausgedrückt sein (1 Kön. 11, 9). Wie Kap. 8, 12 ihre Abgötterei damit motiviert wird aus ihrem Munde, so hier ihre moralische Verdorbenheit. Es handelt sich auch hier nicht um Sein und Wesen, sondern um Willen und Thun Gottes. Die Glieder sind der jedesmaligen Antikipation entsprechend umgesetzt: Kap. 8, 12 ist erst vom „nicht sehen“, hier erst vom „verlassen haben“ die Rede. Die Füllung von Land und Stadt mit Rechtswidrigem beweist, wie sie freien Spielraum zu haben glauben und unbeaufsichtigt sich wähnen. Und an das „nicht sehen“ schließt sich B. 10 eine zum Theil Bestätigung ihres Sagens, was das „Auge“ anbetrifft, die anderntheils aber Gottes Gegenwart im Lande durch Gerechtigkeit und Gericht so furchtbar erweist (Aposiopesis). Vgl. B. 5; Kap. 8, 18; 5, 11; 7, 11. Der „Weg“ ist Nichtung und überhaupt Weise des Lebens. Was sie aber unter die Füße zu treten meinen, kommt ihnen als Schuld zur Strafe aufs Haupt, 1 Kön. 8, 32. — B. 11: Schon die Antwort Gottes bejahte die Frage des Propheten, noch mehr aber die Meldung der vollendeten Thatsache durch den Führer der geheimnißvollen Rächer, Namens derselben, die freilich auch die mögliche Verschönerung in sich schließt. Vgl. zu B. 2. Vgl. 1 Mos. 37, 14; 4 Mos. 13, 26. Vgl. Luf. 14, 22; Joh. 17, 4. Ori: **נשא** **כ** **נשא** unnötig.

Theologische Grundgedanken.

1. Dem visionären Schauen unseres Propheten ist es eigenthümlich, daß wie sehr auch die Herrlichkeits-Vision (Kap. 1) zu Grunde liegen bleibt, und auf diesem Grunde die Einheit des zum Propheten Redenden und mit ihm Handelnden wesentlich gewahrt ist, doch bald das eine oder andere der Erscheinungsform in den Hintergrund zurücktritt, z. B. Kap. 8, 2 ff. der Thronwagen und die Chajoth, bald wie im vorliegenden Kapitel 9, 3 ein Wechsel der Anschauung, entsprechend dem Terrain der Offenbarung, welches hier das Heiligthum Jehovah's ist, stattfindet. Der Gedanke, der jedesmal ausgedrückt werden soll, motivirt sowohl aus sich die verschiedene visionäre Einkleidung, als es nicht an Zurückweisen fehlt, daß nichts bestoweniger ein und dasselbe gemeint ist, so daß, wie gesagt, bei aller Verschiedenheit die Einheit besteht. In dieser Weise ist der in seiner Herrlichkeit Kap. 1 geschaute Jehovah der Ergreifer Hesekiel's Kap. 8, 3 und der überall zu ihm Redende und ihn Führende. So waltet der ihn erhebt, der Geist Kap. 8, 3 ja auch in den Chajoth Kap. 1, 12. 20 ff. Und in den sieben Männern Kap. 9, 2 explizirt sich wiederum nur die Herrlichkeit Jehovah's.

2. Auch unser Kapitel bietet ein Vorspiel des jüngsten Tages, den „Weltabend“ (wie Lange es zu 1 Mos. 18 nennt) für Jerusalems Bewohner anbrechend. So ist das Auftreten von Engeln nicht bloß wegen dieser Parallele natürlich, sondern um so mehr, als das Gericht über Jerusalem in der Heiligen Schrift viel mehr denn Sodoms und Gomorrah's Untergang folie, ja Moment für das Weltgericht ist.

3. In der Herrlichkeits-Vision Kap. 1 haben wir wiederholt bemerkt, vgl. insbesondere zu Kap. 1, 28, bei vorwaltendem Gerichtscharakter im ganzen den Lichtglanz, das Sonnenlicht, zuletzt den Regenbogen. So kann uns die priesterliche Gestalt in lichteinmitten der Rächer nicht befremden. Der *איש-אחר* in ihrer Mitte vergegenwärtigt die Erinnerung an *כמראה אדם* Kap. 1, 26.

4. Wenn auch exegetisch gefaßt in historisirendem Ausdruck für den nächsten Zweck der Vision Kap. 9, so vertritt die Gruppe der Sieben doch wesentlich dasselbe, was Kap. 1 dem Propheten im Blick zunächst auf Israel zu schauen gegeben hat. Vgl. hierbei insbesondere, was über den Engel des Herrn im Verhältniß zur Herrlichkeit Jehovah's gilt. (Lange, Genes. S. 200 und unsere Theol. Grdgt. zu Kap. 1, 4–28.) Der Sohn des Menschen, wann er in seiner Herrlichkeit wird gekommen sein und alle heilige Engel mit ihm, wie es Matth. 25, 31 heißt, sondert (gleichwie hier das Zeichen das Scheidende ist) ebenfalls die sämmtlichen Völker voneinander. Ganz entsprechend auch dem Unterschied der Zeiten, des letzten Tages von der Zeit, so lange es Heute heißt, fällt ihm dann ebenso expreß das Gericht zu, wie in unserm Kapitel die Verschönerung.

5. Nicht die „hebräische Poesie“, wie der oft mehr ästhetische als theologische Herder (Geist der hebr. Poesie II) dieser Meinung war, ist für das Priesterliche an dem Engelführer bei Hesekiel, wie für das Angelische am Priesterthum überhaupt in Anspruch zu nehmen. Aber auch der „symbolische Kultus“, wie Bähr u. Umbreit dagegen geltend machen, liefert nicht allein den Grund dafür. Sondern es liegt im Berufswesen der Engel (nomen officii) das Vermittelnde, Vermittler der göttlichen Offenbarungen zu sein, also das im allgemeinen, was auch prophetisch Amt (Sagg. 1, 13), ganz besonders aber das priesterliche Geschäft ausmacht (Mal. 2, 7). Wenn jedoch die Priester laut 4 Mos. 16, 5 die Jehovah zu sich nahen lassen sind, die *קְרוֹבִים* (welche erklärende Bezeichnung an die Kerubim allitterirt) heißen, wenn ihr eigentliches Thun das Nahebringen der Opfer ist, so liegt ihre Vermittlung vornehmlich in der Richtung von Israel zu Jehovah hin; während dagegen das Vermittelnde der Engel in der andern Richtung sich bewegt und zwar ausschließlich von Gott zum Menschen, wie sie auch „Boten, Gesandete“ heißen und demgemäß Hebr. 1, 14 dogmatisirt werden. Die Vollenbung des Begriffes der Vermittlung, wo beide Richtungen zusammentrafen, vollzog sich durch den, in welchem die göttliche Sendung Selbstoffenbarung Gottes und der priesterliche Charakter Selbstdarbringung der Menschheit ist, 1 Tim. 2, 5. Nun erscheint Jehovah in seinem Engel *נאִר עֲלֹמָיִם*, wie andersseits der Priesterstand das Priestervolk Israel und den israelitischen Priesterstand sein Haupt, der Hohepriester, repräsentirt. Eine visionäre Vorgestaltung der vollendeten Vermittlung würde der Engel Jehovah's hier in priesterlicher Amtlichkeit wie Kleidung („die hohe weiße Gestalt des Friedens“ Umbreit) sein.

6. „Wir müssen das schon von vornherein als wahrscheinlich betrachten“, bemerkt Hengstenb., „da der Engel des Herrn auch sonst bei den großen Gottesgerichten als die leitende Persönlichkeit sich darstellt, welche im Interesse des Reiches Gottes vollzogen werden. Er war es z. B., der als der Würgengel die Erstgeborenen Egyptens schlug, 2 Mos. 12, 23.“ „Zu Grunde liegt die alte Schilderung des ägyptischen Passah's, aber verklärt im prophetischen Geiste. Wie dort der Würgengel als der Retter des Bundesvolkes erschien, so hier als Schutz der idealen Theokratie, der wahrhaft Gott Getreuen unter seinem Volke (Kap. 9, 4 ff.), als der Rächer der Gottlosigkeit an der abgefallenen Theokratie (Kap. 10, 2. 7). Beides dient einem Zwecke, dem wahren Heil des Bundesvolkes“ (Hävern.).

7. Für die typische Deutung auf Christus wird von den Alten hergezählt: 1) die Manns-Gestalt in Betracht der Menschwerdung sowie seiner kräftigen Vermittlung; 2) daß er „Einer“ 1 Tim. 2, 5; 3) daß er in der Mitte sich befindet, als Fürst gleichsam, die königliche Majestät und Hoheit Christi bezeichnend; 4) das Leinengewand, Symbol der Un-

schuld, Reinheit, des Priesterthums u. s. w.; 5) daß er keine Verderbenswaffe führt, sondern die Erwählten in das Buch des Lebens schreibt. In letzter Beziehung äußert Hengstenb.: „Fraglich ist, ob das Schreiben zugleich zur Einzeichnung in das Buch des Lebens dient, dessen zuerst 2 Mos. 32, 32 gedacht wird (Ps. 69, 29; Offenb. Joh. 20, 12). Wahrscheinlich ist dies allerdings, besonders wegen der Grundstelle Jes. 4, 3. Danach wird die Einzeichnung in das Buch des Lebens als das Ursprüngliche zu betrachten sein, die Bezeichnung der Stirnen nur als Folge.“

8. Bähr II, S. 75 spricht die priesterliche Einkleidung als Heil und Leben und Gerechtigkeit miteinander symbolisirend aus, was für den Versöhnungsauftrag Kap. 9, 4 nur passend erscheint, gleichwie die Reinheitskleidung im Blick auf die, welche sich von der Befleckung der Sündenschuld Jerusalems rein gehalten hatten.

9. Die bekannte traditionell jüdische Schechinah deckt sich mit der Herrlichkeit Jehovah's (Joh. 1, 14). Wenn sich jene genauer als Wolke und diese mehr als Licht- oder Feuersglanz gibt, so ist doch der letztere im innersten Zusammenhang mit der ersteren zu denken. Daß dieses Symbol der Gegenwärtigkeit Jehovah's permanent über der Bundeslade im Allerheiligsten gewesen sei, wie mit der jüdischen Ueberslieferung die ältere Theologie meist annahm, läßt sich aus den betreffenden Schriftstellen nicht entnehmen. 3 Mos. 16, 2 wird zwar nicht mit Bähr (I, 395 ff.), Winer u. a. durch B. 13 zu erklären sein, fixirt aber auch nicht (wie Hengstenb., Keil) solche wunderbare Manifestation der göttlichen Herrlichkeit auf den großen Versöhnungstag und zwar für alle Folgezeit auch des salomonischen Tempels, sondern ist einfach im Zusammenhang mit der Führer-Wolke während des Zuges durch die Wüste zu verstehen. 2 Mos. 13, 21 ff.; 14, 24; 4 Mos. 14, 14; Neh. 9, 12. 19; 2 Mos. 40, 36 ff.; 33, 9; 4 Mos. 12, 5; 5 Mos. 31, 15; 4 Mos. 9, 15 ff.; 2 Mos. 19, 9; 25, 22. Die Erscheinung bei Gelegenheit der Stifts- und der Tempelweihe 2 Mos. 40 und 1 Kön. 8 war eine außerordentliche. Vgl. die Gründe gegen eine Permanenz solcher Gegenwart Gottes bei Bähr I, 397. Vgl. auch Herzog XIII, S. 476 ff. und über den Streit im vorigen Jahrhundert s. die Literatur bei Winer, Realw. Keil, Archäol. §. 21. I. S. 115.

10. Die Idee, welche die Lade des Bundes im Allerheiligsten sinnbildete, ist unbestreitbar — wie sehr auch das Nächte in Wirklichkeit war, Lade (Kasten) zu sein für das Bundesgesetz — die eines Thrones. Der Zweck der Lade war mit den zwei steinernen Tafeln absolvirt. Die Idee des Thrones illustrirten die zwei Kerubim. Der Dual des Kerubornaments begegnet dem Dual der Gesetzestafeln, wie diese mit der Kaporeth den Dualismus von Gerechtigkeit und Erbarmen Gottes repräsentiren, der im Blut der Opfer (3 Mos. 17, 11) seine vorbildliche göttliche Institution und Verheißung von Ausgleichung und Einigung findet. Die der Kaporeth in-

nigt angefügten Kerubim entnehmen dieselbe der bloßen Bedeutung eines „Deckels“ auf dem Ladekasten, wofür schon außer der Bestimmung der Kaporeth ihre Komposition als einer ganz goldenen Platte nicht spricht, — Delisch vergleicht ihr die himmlische קרוב Kap. 1, 22. [פָּרָר v. פֶּלֶר kaufat.: bedecken (1 Mos. 6, 14) machen oder intensiv: ganz und gar, durchaus bedecken, besagt nicht, daß das Gesetz Gottes zugedeckt würde, das hieße Gottes Recht und Gerechtigkeit zudecken, die vielmehr bewahrt werden sollen, sondern wie sich ohne weiteres von selber versteht: daß die durch das Gesetz offenbar werdende Sünde an der Kaporeth (3 Mos. 16, 14) Deckung vor Gott, Sühne finde.] Man kann allerdings zugeben, daß die Anschauung wie eines Deckels auf der Lade sinnlich ihr Ueberleitendes zu dem Sühngebanten haben möchte. Wie nun die Lade die Gesetzestafeln bewahrt, so schirmen die Kerubim mit ihren Flügeln die Kaporeth 2 Mos. 25, 20. Die Präsenz und Offenbarkeit Jehovah's in Gerechtigkeit und Erbarmen als der heiligen Liebe ist eskatant. Gemäß dem Verständniß der Kerubim als der Chajoth, wie es bei Hesekiel hier sich ergibt, haben wir in ihnen die ornamentale Symbolisirung des Schöpfungsebens (Theol. Grdgt. 13, S. 52), wie es himmlisch feiernd in Anbetung Gottes, nicht minder allezeit ihn zu verherrlichen in Gericht und Erbarmen dienstbereit erscheint. Sie bekennen thatsächlich den himmlischen König in Israel, den Heiligen Israels, Jehovah, als den offenbarungslebendigen (S. 35) Elohim, den Allerhöchsten über alles. Und wenn Delisch den Unterschied dahin bestimmt, daß die Bundeslade als מִזְבֵּחַ (1 Chron. 28, 18) nicht sowohl ein beweglicher, fahrender, als der stehende ruhende Thron sei, so entspricht dem allerdings, daß der Doppel-Kerub auf der Kaporeth gleichsam den Thronenden umflehrt (2 Mos. 25, 22), jedoch ist nicht zu übersehen, daß die zum Fortschaffen der Bundeslade bestimmten Stangen beständig an derselben bleiben sollten, 2 Mos. 25, 15. Die Etymologie des Wortes anbelangend, müssen wir die nach Analogie der Wurzel grühh im Sanskrit versuchte von „greifen“ (Delisch) eine, als welche den göttlichen Thron anfassen und forttragen, oder Fürst: wie die griechischen Greise und die ägyptischen Sphinge als Hüter) ablehnen, da den Kerubim nirgends ein Greifen zugeschrieben wird, und daß sie 1 Mos. 3, 24 den Weg zum Baum des Lebens zu bewahren haben, nicht aus einer besonderen Hüterqualität abzuleiten ist, wie auch daraus nicht mit Kurz (Herzog II, S. 655) eine „Aufgabe“ ermittelt werden kann, wonach dem Kerub das Paradies „anvertraut“ worden sei, das dieser „in die Hände des Menschen, seines ursprünglichen Besitzers zurückgegeben“, auch „sein eigentliches Wesen, die paradiesischen Kräfte, über die Flut hinüber gerettet habe“ u. s. w. Davon steht in der Heiligen Schrift nichts. Was Offenb. Joh. 21 und 22 gesagt wird, erinnert (Kap. 22, 1. (2) 2) in etwa an Paradiesisches,

ist aber keineswegs das Paradies, sondern die heilige Stadt, Neu-Jerusalem, die Hütte Gottes bei den Menschen (Kap. 21, 2. 3), die durch Neuschöpfung (B. 5) von Gott aus dem neuen Himmel auf die neue Erde herniedersteigt. Was aber die persönlichen 99,999 Ferners der Heiligen, die Wache gegen Abiraman am Baume Hom, der die Kraft der Auferstehung in sich schließt, oder die geflügelten Löwen- und ablergestaltigen Gryphen, die Bewahrer der Goldgruben des Nordens, wobei Gold und Licht homogene Gedanken sind, die hyperboreischen Greife Apolls, und die bald mehr oder weniger raubvogelartigen, bald nur geflügelten und übrigens menschlich gestalteten Hüter auf den ägyptischen und altassyrischen Denkmälern (Del.) und was sonst der Art an Symbolen sich aufstreifen läßt betrifft, so dürften darin Reminiscenzen der gemeinsamen Urfrage vom Paradiese wiederlingen. Die Kerubim bewohnen nicht 1 Mos. 3, 24 das Paradies, sondern „von Osten am Garten Edens“, also außerhalb desselben befindet sich die Schechina (שכינה), die Jehovah Elohim aufstellt. Das heißt: die Herrlichkeitsgegenwart Gottes ist für den Menschen fortan außerhalb des Paradieses, daher auch der Zugang zum Baume des Lebens inmitten des Paradieses dem Menschen verwehrt. Für Israel symbolisiert sich Leben vor Gott und Herrlichkeitsgegenwart Gottes kultisch im Allerheiligsten, speziell durch die Sühne an der Kaporeth und den Doppel-Kerub sowie die Wolke während des Wüstenzuges und gelegentlich bei der Tempelweihe Salomo's. In Wahrheit ist das Leben wiedergebracht für die Menschheit, als der, dessen Leib der Tempel (Joh. 2, 21; 1, 14), an jenem großen alles vollenden den Versöhnungstage auf Golgotha zum Schächer sprechen konnte: Amen, ich sage dir, heute wirst du mit mir sein in dem Paradiese (Luk. 23, 43). Es ist übrigens zu unterscheiden der historisch-symbolische, der kultische, der visionär-prophetische und der rhetorisch-prophetische (Hes. 28) sowie der poetische (Ps. 18) Kerub.

11. Wenn das Kreuzeszeichen die einfachste Geseß des 17. ist, so läßt sich nicht allein mit Schmie-der sagen: daß „dieses Zusammentreffen doch immer für den sinnigen Beobachter der Wege Gottes, dessen Rath alles zuvorbedenkt hat, merkwürdig bleibe“, sondern es wird auch interessant sein, an Analoges da und dort zu erinnern. Den ägyptischen Apis bezeichnete ein weißes Dreieck (oder Viereck), die Signatur der Naturkraft (oder der Welt). An der Stirn des indischen Schiva ist das Bild des befruchtenden Gangesstromes. Schiva's oder Wischnu's Zeichen wird dem im heiligen Wasser gereinigten Hindu auf die Stirne gemacht. Der zum Tempel des Tenzio Dai Ein wallfahrende Japanese erhält als Ablasszeichen eine kleine vieredrige Schachtel, auf welcher groß der Name des Gottes geschrieben ist, und die er auf seiner Stirn nach Hause trägt. Die Firmung auf der Stirn war ein Gebrauch in den Mythrasmysterien. Em. bemerkt: „an das ägyptische Hakenkreuz als das Bild

des Lebens braucht man hier nicht zu denken.“ Wenn den Alten und auch neuern Mystikern noch die vier Himmelsgegenden, der fliegende Vogel, der betende, der schwimmende, selbst der gehende Mensch, das rudernde Schiff, der pflügende Landmann u. s. w., der Schlüssel der Isis, der Hammer des Gottes Thor, zu geschweigen der Vereitigung des Passahlamms, eine „stille Prophetie auf Christus“ darboten, so „mag immerhin (sagt Merz bei Herzog VIII) das Providentielle anerkannt werden, daß die Tödtung des Welterlösers gerade durch das Marterwerkzeug geschehen mußte, welches wie kein anderes fähig ist, als ein Zeichen vor und in aller Welt gemacht, dargestellt, aufgespizt und angeschaut zu werden u. s. w.“

12. Nicht Grotius, wie Hengstenb. irrtümlich angibt, sondern Junius hat schon den Unterschied angemerkt, daß es in Ägypten die Hüpfkosten waren, hier die Stirnen sind, also wo dort noch Familien, Häuser, hier blos einzelne Personen in Betracht kommen. Ägypten gegenüber ist es Israel, das in dieser Weltkrise besteht kraft einer Reinigung mittelst Blut, einer Entslindigung. Denn so Gott will Sünde anrechnen, wer mag bestehen? In Jerusalem hier dagegen handelt es sich um den Israeliten (5 Mos. 6, 8), der es nach Geist ist und nicht nach Fleisch, wie denn nicht alle Israeliten Israel sind. Es ist Krisis im engern Sinn, daher Diatribe. Daher tritt auch den Personen die Person des Lammes gegenüber, wie Matth. 25, 12 das „ich fehne euch nicht“ entscheidet. Sein Zeichen vermittelt Versöhnung in Jerusalem (Joel 3, 5), während in Ägypten das Blut des Lammes 2 Mos. 12, 13. 7. Der Christi Geist nicht hat, der ist nicht sein. Denn schließlich ist der Geist das Zeichen, womit wir versiegelt sind, in welchem wir Abba, Vater schreien (Röm. 8, 15; Offenb. Joh. 14, 1).

13. „Das Bezeichnen (bemerkt Hengstenb. wie schon J. S. Mich.) sichert nicht gegen jede Theilnahme an dem göttlichen Gericht, das würde dem Wesen der göttlichen Gerechtigkeit nicht entsprechen, da auch die Erwählten von dem herrschenden Verderben vielfach berührt sind; es sichert nur gegen das Fortgerafftwerden mit den Bösen (Ps. 28, 3), gegen einen bösen Tod und alles, was mit der Regel in Widerspruch stehen würde: denen, die Gott lieben Ps. 8, 28. Beispiel Jeremias.“ Bgl. auch Jer. 39, 16 ff.; 45, 5.

14. Man kann mit Hävern. in der Schilderung der zu Versöhnenden B. 4 eine Charakteristik der Treue nur der negativen Seite finden. Es sind die Protestanten von Herzens Grund in Jerusalem. Daß sie übrigens dergestalt geschildert werden, zeigt wie unterdrückt sie von dem allgemeinen herrschenden Verderben sind, so daß ihre Versöhnung im Gericht zugleich eine Erlösung von den Freolern ist, Ps. 1, 4 ff.; Luk. 18, 7 ff.

Homiletische Andeutungen.

B. 1: „In seiner Hand soll jeder sein Gewehr haben, nicht nur an der Seite oder auf der Schul-

ter, damit er gleich dreinschlagen könne. Die Chaldäer waren als die Scharfrichter, die Juden die Malesikanten, und die bestimmte Zeit war da. Wenn sie werden sagen: Es ist Friede! und sich ferne achten von dem bösen Tage, wird sie das Verderben schnell überfallen" (B. V.). — "Die Heimsuchung der Gnade ist heilvoll für die Frommen. Inf. 1, während die Heimsuchung im Jorn den Gottlosen geschieht, Ps. 6, 1. 2" (Etd.). — B. 2: "Auf die Admonitoren folgen die Erektoren, auf die Propheten die Soldaten, auf die Freunde die Feinde" (Etd.). — "Wenn schon der Herr seine Strafengel aussendet, so ist doch der Engel des Bundes mit ihnen, der für die Kinder Gottes wach" (T. b. B.). — "Ein Mann der Gnaden und des Friedens" (B. B.). — "Hieraus entnehmen wir erstens für die Gottlosen die wirksame Drohung, daß Gott allezeit Diener habe, welche ihm zu gehorchen bereit stehen; sodann die tröstliche Lieberzeugung, wie auch die ungläubigen Chaldäer unter Gottes Befehlen kriegen und demgemäß thun müssen; endlich aber sehen wir, daß Gott seiner Erwählten schon. Das ist eben Gottes geheime Vorsehung" (C.). — "Die kleine Zahl der Gläubigen darf nicht bekümmern; es sind oft nur wenige gewesen" (C.). — Du siehst, wie der Sohn Gottes zu allen Zeiten ihm eine auserwählte Gemeinde zum ewigen Leben durch seinen Geist und Wort sammelt, schützt und erhält (Seibels. Kat. Fr. 54). — Eine Betrachtung am Altare, die uns zu denken kann (durch Erinnerung an Sünde, durch den Gedanken an die vergeltende Strafe), die uns trösten will (durch die Süßne, durch die Ver schonung im Gericht). — B. 1—3: Die sechs und der siebente in ihrer Bedeutung für die Gerichte Gottes. — Der Ernst und die Güte Gottes. — Strafe und Gnade miteinander.

B. 3: "Die Juden wählten Gott gleichsam an den sichtbaren Tempel gebunden; er zeigt ihnen aber und uns ein anderes. Wo wir den Juden nachthun, wird uns unser Vorgeben von reiner Lehre ebenfalls nichts helfen" (C.). — B. 4: "Der Heilige Geist ist eigentlich das rechte Siegel und Zeichen, womit die Gläubigen von Gott bezeichnet werden, und dann das Kreuz, so lange sie noch in der streitenden Kirche sind" (B. B.). — Offenb. Joh. 13 findet sich auch ein Zeichen des Thieres auf die rechte Hand oder auf die Stirnen!" (C.). — Wie mancher Mensch trägt an seiner Stirne sein Zeichen! — Wir sollen uns nicht, mit unserm Zusehen oder Stillschweigen selbst nicht, fremder Sünden theilhaftig machen. — Und doch, welche Gewalt übt das Beispiel eines allgemeinen Verderbens aus! — Bist du eine amtsliche Person, so laß nicht ab, zu ermahnen; bist du nur eine Privatperson, so zeige wenigstens dein Mißfallen am Bösen! Noah und Lot machten die Mode nicht mit" (C.). — Menschenfurcht und Menschengefälligkeit überreden viele Menschen. — Erst blickt das Auge, dann lächelt der Mund, dann thun's Hände und Füße. — O, was ist das Geuzen des Herzens für ein Kennzeichen, weß Geistes Kind man ist! Vgl. Röm. 8, 22 ff. 26. — Wie aber, daß hier nicht von Weissagen, Teufel austreiben oder mächtigen Zeichen, nicht von absonderlichen Heiligen die Rede ist? Solchen kann ja Matth. 7 widerfahren, daß der Herr sie nicht kennt, niemals gekannt hat, wie er die Seinen kennt. Es ist nur die Rede von Seelen, denen ernstlich in

dieser Welt oder auch in einem Jerusalem angst ist. Die mögen getrost sein! — "Wenn uns der Apostel 2 Petri 2, 7 ff. die Geduld Gottes empfiehlt, so sagt er, daß sein Herz gequält worden sei, so lange er in Sodom lebte. Er konnte als ein einzelner Mensch, der dazu noch fremd war, jene gänzlich Verdorbenen nicht zur Besinnung bringen. Aber er verhärtete sich bei der Schändlichkeit so vieler Greuelthaten nicht, sondern seufzte immerdar vor Gott und war in beständiger Trauer. Dagegen ist es sicher ein Beweis von großer Schläfrigkeit, wenn wir sehen, daß der heilige Name Gottes verachtet wird, und doch von keinem Schmerz ergriffen werden. Es ist daher kein Wunder, wenn wir in die Strafen derjenigen Sünden verflochten werden, die wir durch unsere Nachsicht nähren. Denn jene Ermahnung ist wohl zu beachten, daß der Eifer um das Haus Gottes uns verzeihen soll, und die Schmähen derer, die Gott schmähen, auf uns fallen" (C.). — Die verschont werden — ein Kabinettsstück. Ihre äußere und innere Zeichnung nach B. 4.

B. 5 ff.: Wo Gottes Recht auf Gottes Gnade folgt, diese auf Muthwillen gezogen worden ist, da haben die Erfahrungen, die wir an uns oder an andern machen müssen, etwas überaus Strenges, Herbes, Hartes. Nicht der Lebensrest, die Hilflosigkeit und Schwäche des Alters, nicht die blühende Frische der Jugend in ihrer Kraft, nicht ihre Anmuth und Schöne, selbst nicht die kindliche Unschuld oder der ehrbare Schein werden geschont. — Das Schonungslose an Gottes Gerichten über die Verächter seiner Gnade, seines Wortes (vgl. B. 10). — "Die Alten gehen vor den Jungen im Gericht voran, weil sie den Jüngeren nicht im guten Exempel vorangegangen", 2 Chron. 36, 17 (B. B.). — Der Anfang aber geschieht mit dem Tempel, den leerte aus Christus erst, ehe das jüdische Land von den Juden geleert wurde. — Auf Geistliche, Fürsten, Herren, Reiche, Vornehme und auf welche die thörichten Leute am meisten mit Reid zu sehen pflegen, fällt Gottes gezogenes Richtschwert zu allererst oder auch allermeist. — Beim Hause Gottes stehen, ist ein seliger, auch sicherer Stand; aber auch der gefährlichste Stand, wenn's Heuchelei ist. Ja, in diesem Fall ist die Religion kein Blizableiter, sondern was der Baum im Gewitter; die darunter werden sicher erschlagen. — Lüge Gott ins Angesicht oder unter dem Titel der Wahrheit ist schlimmste, ist ewig tödtende Lüge. — Die mit dem Feuer umgehen, verlieren wohl die Scheu vorm Feuer, kommen aber umsonneher durchs Feuer um. — "Die das Zeichen an sich haben, derer sollt ihr keinen anrühren, ist wahrlich kein geringes Zeugniß Gottes und Privilegium, dessen man sehr wohl bedarf zur Zeit der Heimsuchung in allgemeinen Gerichten oder wenn Gott besonders um uns her hie und da dreinschlägt, da das Herz gar leicht fleinnüßig und schlichtern, mißtrauisch und zagend werden kann. Es dürfen's aber Gläubige nicht zu eigener Erhebung über andere gebrauchen, sondern vielmehr zur wahrer Demüthigung vor Gott und zu freudiger Zuversicht zu ihm in Noth und Tod" (B. B.). — B. 7. — "Sont stülzten sich in die Tempel und Gotteshäuser die verschont zu werden hoffen; hier aber nützt dies nichts; im Gegentheil, das Würgen hebt gerade da an" (C.). — "Erst die Lehrer, dann die Zuhörer" (B. B.). — B. 8. "Ach, Herr! ist die Stimme seiner Knechte: beim Anblick der floriren-

den Gottlosigkeit, beim Annahen der Gerichte Gottes, beim Ruf zur Buße, bei ihrem Flehen täglich für die Gemeinde" (Stä.). — „Wie grausam auch den Juden die Propheten vorkommen mochten, wegen ihrer Drohungen und Strafpredigten, so waren sie doch nichts weniger als ihre Feinde, da sie für ihr Volk nicht allein heftige Sorge getragen, sondern auch brünstige Fürbitte gethan haben. So Mose, so Samuel, so Jeremia Kap. 9" (L.). — „So sind die Herzen der Gläubigen voll Liebe, wie wir dies an Paulus sehen Röm. 9" (C.). — B. 9: „Gottlose erkennen Gott nur nach seinen Strafgerichten, nicht aber in der Ordnung der Bekehrung" (Lange). — „Gott antwortet ihm nicht auf alle seine Zweifel. Denn Gott befreit uns nicht von allen Knoten, in

die wir verwickelt sind, sondern stellt unsere Bescheidenheit auf die Probe. Wir wollen aber hier lernen, die Gerichte Gottes nicht auf unserer Wage zu wägen, weil wir gemeiniglich unsere Sünden verkleinern; es ist allein Gottes Sache, über die Sünde zu Gericht zu sitzen" (C.). — „Wir sehen nie genugsam die Billigkeit der göttlichen Gerichte ein. Immer vermissen wir etwas in Gottes Richten, wie recht und gerecht es auch ist. Hier ist die geheime Vorsehung Gottes in Bedacht zu nehmen" (L.). — Wenn der Becher voll ist, läuft er über. — B. 10: Der Weg auf den Kopf: so kehrt auch Gott der Herr das Unterste zu oberst. — B. 11: Auch ein: „es ist vollbracht" schließt das priesterliche wie richterliche Werk Joh. 19, 30 (Kap. 4, 34).

3. Die Feuerkohlen über die Stadt. (Kap. 10.)

- 1 Und ich sahe, und siehe auf der Ausdehnung, welche über dem Haupte der Kerubim, — wie Saphirstein, wie Aussehen Bildes eines Thrones ward gesehen [erschien] über ihnen.
- 2 *Und Er sagte zu dem Mann, der in Leinen gekleidet, und sagte: Komm herzu zwischen das Geräder, herzu unter dem Kerub, und fülle deine beiden Fäuste mit Kohlen Feuers zwischen den
- 3 Kerubim her, und streue über die Stadt! und er kam vor meinen Augen. *Und die Kerubim standen von rechts dem Hause bei seinem Kommen, des Mannes, und die Wolke erfüllte den
- 4 inneren Vorhof. *Und die Herrlichkeit Jehovah's ward hoch über dem Kerub über die Schwelle des Hauses, und das Haus wurde erfüllt von der Wolke, und der Vorhof ward voll vom Glanz
- 5 der Herrlichkeit Jehovah's. *Und die Stimme der Flügel der Kerubim ward gehört bis zu dem
- 6 Vorhof, dem äußeren, wie Stimme des allmächtigen Gottes, wenn er redet. *Und es geschah bei Seinem Befehlen an den Mann, der in Leinen gekleidet, indem Er sagte: Nimm Feuer
- zwischen dem Geräder her, zwischen den Kerubim! da kam er und stand neben dem Rade.
- 7 *Und es streckte der Kerub seine Hand aus zwischen den Kerubim zum Feuer, welches zwischen den Kerubim, und hub (es) und gab (es) auf die beiden Fäuste des in Leinen Gekleideten, und
- 8 er nahm und ging hinaus. *Und es erschien an den Kerubim Gebilde einer Menschen-Hand
- 9 unter ihren Flügeln. *Und ich sah, und siehe vier Räder neben den Kerubim, ein Rad neben einem Kerub und ein Rad neben einem Kerub und das Aussehen der Räder wie Bild des
- 10 Steines Tarschisch. *Und ihr Aussehen: Ein Bild an ihnen viere, als wäre das Rad in
- 11 mitten des Rades. *Bei ihrem Gehen nach ihren vier Seiten gingen sie, nicht wendeten sie
- 12 sich in ihrem Gehen, denn wohin sich richtete das Haupt, ihm gingen sie nach, nicht wendeten
- 13 sie sich in ihrem Gehen. *Und all ihr Fleisch und ihre Rücken und ihre Hände und ihre Flügel
- 14 und die Räder (waren) voller Augen ringsum, ihnen viere (waren) ihre Räder. *Was betrifft die Räder an ihnen [oder: Was betrifft die Räder, sie betreffend] ward gerufen: Geräder! in
- 15 meine Ohren. *Und vier Angesichter (waren) an einem (jeden): des einen Angesicht (war)
- 16 Angesicht des Kerubs und des zweiten Angesicht Menschen-Angesicht und des dritten Löwen-An-
- 17 gesicht und des vierten Adlers-Angesicht. *Und es machten sich die Kerubim hoch: dieses (war)
- 18 das Lebende, welches ich am Flusse Kebar gesehen. *Und wenn die Kerubim gingen, gingen
- 19 die Räder neben ihnen, und wenn die Kerubim ihre Flügel huben, sich von der Erde hoch zu
- 20 machen, wendeten sich auch die Räder nicht von neben ihnen. *In ihrem Stehen standen
- 21 sie und in ihrem sich hoch machen machten sie sich hoch mit ihnen, denn des Lebenden Geist
- 22 (war) in ihnen. *Und die Herrlichkeit Jehovah's ging aus von über der Schwelle des Hauses
- 23 und stand über den Kerubim. *Und es huben die Kerubim ihre Flügel und machten sich hoch
- 24 von der Erde vor meinen Augen, indem sie auszogen, und die Räder neben ihnen her, und

B. 2: Sept.:... τ. ἐνδευνότα την στολήν —

6: ... τ. στολήν την άγιαν —

9: ... λιθον άνθρακος.

11: ... εις όν άν τοπον επεβλεψεν η αρχη η μια — ad quem ire declinabat quae prima erat —

12: ... πληρεις όφθαλμων κυκλοθεν τοις τεσσαρσιν τροχοις αυτ. — plena ... oculis in circuitu quat. rot.

13: Et rotas istas vocavit volubiles —

19: ... K. έστησαν επι τα προθυρα —

es stand an der Oeffnung des Thores des Hauses Jehovah's, des östlichen (Thores), und die Herrlichkeit des Gottes Israels (war) über ihnen von oben her. *Dies (war) das Lebende, 20 welches ich sah unter dem Gotte Israels am Flusse Kebar, und ich erkannte, daß sie Kerubim. *Je vier Angesichter (waren) an einem und vier Flügel an einem und Bild von Menschen= 21 händen unter ihren Flügeln. *Und ihrer Angesichter Bild (betreffend): sie (waren) die An- 22 gesichter, welche ich sahe über dem Flusse Kebar, (was) ihr Aussehen und sie selbst (betrifft), jeder nach Seite seines Angesichts gingen sie.

Exegetische Erläuterungen.

Wie ein zweiter Akt in dieser dramatischen Vision ist das Folgende zu betrachten, denn das erste Behe schloß der Rapport Kap. 9, 11 ab. Daß die Vision von neuem ansetzt, zeigt B. 1: **וַיֵּרָא וְהִנֵּה** (Kap. 8, 2) sogleich, und wir werden vor mancherlei Verwirrung bewahrt bleiben, wenn wir nichts aus dem vorigen Kapitel in dieses hineinmischen. — Vgl. zu nächst zu Kap. 1, 22. 25. Durch diesen ausdrücklichen Zurückweis nach Kap. 1 muß schon (vgl. B. 20) klar sein, daß **הַכְּרֻבִּים** die von dort bekannten Chajoth sind. Vgl. ferner zu Kap. 1, 26. Der erscheinende Thron bereitet den Befehl des Throners vor, aber es erscheint nichts als der Thron, denn die Herrlichkeit Jehovah's ist über dem Kerub gedacht, wovon sie sich B. 4 bewegt. Keil (Kief.): nach der Punctuation faßt **וְהִנֵּה כְּרֻב** als selbständigen Satz: er (Jehovah) erschien über ihnen.

B. 2: vgl. zu Kap. 9, 1, 2. — Die Vision Kap. 1 gleicht sich mit der Tempelvision aus, Applikation des dort Geschautes auf den vorliegenden Fall (Matth. 22, 7). — **וְהִנֵּה כְּרֻב** in der Regel im Gegensatz zu **הַכְּרֻבִּים**. — **בֵּינֵיהֶם לִבְנֵיהֶם** ist der Zwischenraum am Geräder, also zwischen den vier Rädern auf der Erde. Denn wenngleich **לִבְנֵיהֶם** nicht: „Wirbel“ heißt, so ist es doch auch nicht glatt **אֶרֶץ** (Ab), sondern vereinigt was Ab war zugleich mit dem Begriff der rollenden Schnelligkeit, der wiederholten, häufigen Bewegung, der Beweglichkeit. Vgl. zur Veranschaulichung einstweilen zu Kap. 1, 15 ff. — **אֶל־תַּחַת לְכַרְבֹּב** begrenzt das vorher Allgemeinerere näher; also **כַּרְבֹּב** ist hier weber der Doppelkerub auf der Lade, noch das Ganze der Kerubim, sondern der bestimmte (B. 7) einzelne Kerub. — „Zwischen bei den Kerubim“ ist sicher kein elementarer Feuerherd zu denken, auch nicht der Räucheraltar Jes. 6, 6 zur Erklärung heranzuziehen, sondern der Born Gottes (vgl. Kap. 9, 8), der Jerusalem vernichtet, symbolisirt sich der Schilderung Kap. 1, 13 entsprechend. [Ew.: die Strafe wie 1 Mos. 19, 24 die äußerste. Calv. nimmt eine stillschweigende Antithese zu 3 Mos. 6, 5. 6 an.] Hiermit ist eigentlich schon alles gesagt, was das Gericht über die Stadt anbetrifft; **וַיָּקָם וַיֵּרָא** B. 7 bringt nur die Ausführung noch, worauf sogleich mit den groentheils erläuternden Erinnerungen (auch an die Vision Kap. 1), die mit aller Breite und Umständlich-

keit der Genauigkeit veranschaulichen wollen, fortgesetzt wird.

B. 3 beginnt damit, zu ergänzen, wo die Kerubim (B. 1—2) dem Propheten als stehende, die Position genommen hatten, in diesem zweiten Akt erscheinen: — „von rechts dem Hause“ [wegen des folgenden inneren (Priester-) Vorhofs, auf den eigentlichen Tempel auszuliegen], nach den meisten: an der Südseite oder südostwärts (B. 19; Kap. 11, 23) im Gegensatz zu Kap. 8, 5 ff. 14 (Ew.: weil der Süden der Ort des Feuers und des Todes ist, wie der indische Jamas dort wohnt und von dort kommt); nach anderen: gerade deshalb und wegen der Gerichtsvollstreckung durch die Chaldäer, an der nördlichen Seite. Mit den Kerubim ist zugleich die gesammte Erscheinung aus Kap. 1 posirt, wenngleich von derselben zuvörderst, freilich auch Kap. 1, 4 (vgl. dort) das erste, bloß die Wolke erwähnt wird. Daß sie den Priestervorhof erfüllt, ergreifender Gegensatz zu 1 Kön. 8, 10 ff.!

B. 4 wiederholt fast wörtlich Kap. 9, 3 und ist demnach **כַּרְבֹּב מֵעַל** wie dort von dem Doppelkerub auf der Lade zu verstehen, also daß wie Kap. 9 im Zusammenhang mit dem Gericht über die Bürger, so hier im Zusammenhang mit der Verbrennung ihrer Stadt die Verlassung des Tempels von Seiten Jehovah's präformirt wird. Der Prophet erläutert, wie letzterer Zusammenhang sich ihm veranschaulichte: wie nämlich außerhalb des Tempelhauses die Kerubim (Chajoth) mit den Feuerkohlen bereit standen, die Wolke brohend den inneren Vorhof erfüllte, als zugleich im Allerheiligsten die Herrlichkeit Jehovah's von ihrer alten Ruhe, welche der Kultus sabbatlich feierte, sich erhob, daß sie über (על) was allerdings **pro ha** sein kann, wohl aber im Unterschied zu **אל** Kap. 9, 3 hier steht) die Schwelle des Ganzen (wie denn **הַכְּרֻבִּים** als solches durch die folgenden Theile motivirt wird) hoch wurde (**יָרָם**), über alles hin sichtbar, wie erhaben; „Kerubim“ und „Kerub“ sich dadurch ausgleichend, daß von der den inneren Vorhof erfüllenden Wolke das Haus (im engern Sinn), — von der aus dem Allerheiligsten sich entfernenden Herrlichkeit Jehovah's der (innere) Vorhof voll Glanz ward. Vgl. zu „Wolke“ und „Glanz“ Theol. Ordg. S. 113. Und wie der Glanz auf diese Weise die Herrlichkeit Jehovah's sichtbar den Priester-vorhof hindurch geleitet, so accompag-

nirt hörbar B. 5 die „Stimme der Flügel ff.“ bewegungsbereit, vgl. zu Kap. 1, 24. Daß ihr Gehörtwerden „bis zum äußeren Vorhof“ an gegeben ist, belegt die Richtigkeit der von B. 4 gegebenen Auslegung, als Parallele zu Kap. 9, 3. Sonst vgl. zu Kap. 1, 24 (2 Mos. 19, 16. 19; 20, 1, 18 ff.).

Nachdem somit das Verhältnis von Kerub und Kerubim ausgeglichen, an letztere (B. 4) schlossen die Erläuterungen B. 3 ff., kehrt B. 6 zu B. 2 zurück, den Befehl an den in keinen Gefleiden wieder aufnehmend. Die Ausführung des dort Befohlenen wird beschrieben, wie sie begann. **וְהָיָה אֲצִלָּהּ** d. i. neben dem einen bestimmten Rade, wohin er trat. Nicht „ideale Zusammenfassung der Räder“ wie Hengstenb. oder = Plural (Sept.).

B. 7 nunmehr: wie er das Feuer (die Feuerkohlen B. 2) bekam. Der jenem Rade zunächst Kerub (B. 9) nahm es und gab's ihm. So gleicht sich die von ihm geführte Rädererscheinung (Kap. 9), in der wir eine Exposition der göttlichen Herrlichkeit erkannten, mit den Kerubs der Vision aus; eine Hand greift in die andere (Offenb. Joh. 15, 7; 8, 5). Der Versöhnung (Kap. 9) vermittelnde Charakter des priesterlichen Mannes hat sich hiermit, ganz entsprechend dem sich vollziehenden Auszuge Jehovah's über dem Gnaden thron des Allerheiligsten weg, wo auch keine Opfervermittlung mehr stattfinden kann, zu Vermittlung lediglich von Gericht gestaltet. Diese mit dem Gericht über Jerusalem viel mehr als Kap. 9, 3 hervortretende Verlassung des Tempels von Seiten Jehovah's präfigurirt das **אָרַץ** des Mannes (vgl. Kap. 9, 7), der also aus dem Priester vorhof sich nach der Stadt zu entfernt. Die Erwähnung aber der Hand des Kerubs B. 7, sowie des Rades B. 6 veranlaßt die folgende Fortsetzung erläuternder Nachträge.

Zunächst B. 8: Kap. 8, 3; vgl. zu Kap. 1, 8. — Sodann in Bezug auf das Rad B. 9: vgl. zu Kap. 1, 15 ff.; 1, 4. 16. Distributive Verdoppelung des Satzes. — B. 10: vgl. zu Kap. 1, 5. 13. 16. Da in zwei Beziehungen das „Aussehen“ der Räder beschrieben wird, so wiederholt sich, wie auch Kap. 1 **בְּרָאָה**. — B. 11: vgl. zu Kap. 1, 17. 8. 9. „Das Haupt“ nach Hengstenb.: „das Oberste, Höchste, Vornehmste d. i. das Rad, welches jedesmal die Direction hatte und dem die übrigen folgen mußten.“ Hitz.: „Dies ist auch bei gewöhnlichen Wagen der Fall, da aber jedes Rad eine vierfache Bewegung hat, so auch vier Häupter, also: das Haupt, welches die Bewegung anhebt und die drei andern Häupter mit sich fortreißt.“ Keil: „wohin das Vorderste sich wandte.“ Alle diese Auslegungen nehmen Abstand von jeder Beziehung auf die Kerubim, während doch B. 9 die Räder neben denselben erscheinen und der folgende B. 12 der Kerubim zunächst gedenkt. Vgl. B. 14. **וְהָיָה** ist daher = **פָּרִים** Kap. 1, 15; worauf auch **וְיָפָה** zu deuten

scheint. Der primus motor also das dirigierende Kerubs Angesicht, dem sie als dem Haupte (vgl. zu Kap. 1, 11) nachgingen.

B. 12: „Und all ihr Fleisch“ ff. kann nur die Kerubim betreffen, die demnach zufällig zu Kap. 1, 18 (vergl. daselbst) geschildert werden (Offenb. Joh. 4, 6). **וְהָיָה אֲצִלָּהּ** spricht den Zusammenhang der also beschaffenen Kerubim und Räder ausdrücklich aus. — B. 13 überseht Hengstenb. nichts! jagend: „die Räder wurden genannt der Wirbel vor meinen Ohren.“ Vgl. zu **בָּגַב** B. 2 und zu **בְּאָזְנוֹ** Kap. 9, 1. Der Vers schließt weniger ab, als er vielmehr Folgen bes vorbereitet. Der Zuruf (**וְהָיָה**) ergibt jedoch nicht an die Räder, wie Keil: „den Rädern, ihnen ward zugerufen: Wirbel! vor meinen Ohren“, sondern enthält, was in Betreff ihrer, wie auch B. 14 zeigt, im Blick auf die Kerubim, die nach ihren dirigierenden (vgl. B. 11) Angesichtern geschildert werden, gerufen wurde, den Ausbruch signalisierend. Vgl. zunächst zu Kap. 1, 6. 10. Die Einzelbeschreibung der Angesichter hebt von jedem der vier Kerubim nur eins, ob das gerade dem Propheten zugekehrte? (Keil) hervor. [Kinchitsch: das erste, zweite u. s. w. von den vier Angesichtern eines jeden.] Des Einen (Ersten) Angesicht (war) **פָּנֵי הַכְּרֹבִי**, nämlich einfach des bestimmten B. 2. 7. (Klief.) Daß es des Stier's Angesicht ist, ergibt sich aus dem Zusammenhang. Wenn dafür die Nordseite (s. zu Kap. 1, 10) gilt, so könnte die Einzelbestimmung der Angesichter, bezeichnend für das Woher des Gerichtsausbruchs (B. 3), nach der Himmelsgegend geschehen, und nicht nach dem Standpunkt des Schauers, so daß auf allen vier Seiten der Gesamterscheinung ein Angesicht hervorgehoben wäre. [Hieran knüpft also vergeblich die von Kurz noch beachtenswerth genannte, von Schmieber acceptirte Etymologie des Wortes **כְּרֹב** = arator nach dem Syrischen, welche zu einer, wie Umbr. rein aus der Lust greift, „in der ganzen Erscheinung des Cherub, namentlich auf der Bundeslade besonders hervortretenden Stiergestalt“ führen würde. Hitz. läßt den ganzen Vers nach der Sept. ausfallen als Glosse.]

B. 15: der vorbereitete Hochschwung nun der Kerubim (Jes. 33, 10); bei welcher Gelegenheit schon (B. 20) Identifizirung mit dem Gesicht Kap. 1. Vgl. daselbst B. 20. — B. 16: der Zusammenhang von Kerubim und Rädern in ihrer harmonischen Bewegung, passend zu der Aufbruchsbewegung, gemäß Kap. 1 wiederholt, jedoch mit Erwähnung hier ihrer dort nicht dabei zur Erwähnung gekommenen „Flügel“. Vgl. Kap. 1, 19 (10, 11). — B. 17: Kap. 1, 21. 20.

B. 18: **וְהָיָה** korrespondirt mit **וְהָיָה** B. 7. War es doch das letzte Moment vorm gänzlichen Auszuge aus dem Tempel! Noch hatte die Herrlichkeit Jehovah's, nachdem sie „von über“ dem Kerub im Allerheiligsten sich erhoben hatte, über der Schwelle

des sämmtlichen Tempelgebäudes sich hoch gezeigt (B. 4); jetzt begibt sie sich von da — über die Kerubim (B. 3), und B. 19 vollzieht das nunmehr wie Kap. 1 geeinigte (יִיבָרַךְ) Ganze: Kerubim, Räder und Herrlichkeit Jehovah's, die Verfassung des Tempels im Ganzen. — בְּצֶאֱמָרָם (vgl. ihren Standort B. 3) korrespondirend וַיֵּצֵא B. 18. — פָּנָה ש' — wo sich der Vorhof des Volks nach der Stadt am östlichen Thore des Tempelgebäudes öffnete. — הִקְדַּמְנִי (vgl. 1 Mos. 3, 24: מִקְדָּם!)

B. 20: Vervollständigte Wiederholung von B. 15. Dort: die Kerubim waren das Lebende, hier: das Lebende waren die Kerubim. Die Erkenntniß von den Chajoth, daß sie Kerubim, ist die Auslegung der Vision Kap. 1 auf Jerusalem, wie sie durch den Doppelkerub auf der Bundeslade vermittelt war. Die Kerubim mußten wohl dem Priesterpropheten von da her bekannt sein. Daß sie als das Lebende Hesekiel Kap. 1 erschienen waren, bedrohte also den todtten Kultus im Allerheiligsten sowohl, als den Dienst der todtten Götzen überall in Israel mit dem Zorn des Lebendigen Gottes (אֱלֹהֵי-יִשְׂרָאֵל), mit unaussprechlichem Gericht. Ihre Erscheinung am Kebar weißagte schon den Auszug der Herrlichkeit Jehovah's aus dem Allerheiligsten und die Preisgebung der heiligen Stadt; sie weißagte zugleich für die im Exil Befindlichen, wie Kap. 11 zeigen wird. So erscheint es Hesekiel wichtig B. 21–22 die beweisenden gemeinsamen Züge zu rekapituliren. Ihrer Beschaffenheit entsprach ihr Wesen (אִיּוֹרָם), wie sich dasselbe in ihrer Bewegung ausdrückte.

Theologische Grundgedanken.

1. Viel mehr als dem Gericht über die Stadt, dessen Angabe eine sehr kurze ist, widmet der Prophet seine Aufmerksamkeit der Ausgleichung, wie wir es wiederholt genannt haben, mit Kap. 1. War die Vision daselbst die von der Herrlichkeit Jehovah's, wie Hesekiel ausdrücklich summiert Kap. 1, 28: הוּא מְרָאֵה, so blieb ihr Verhältniß zur Herrlichkeit Jehovah's über den Kerubim im Allerheiligsten des Tempels zu Jerusalem eine offene Frage. Hat also die Herrlichkeit Jehovah's den Tempel verlassen oder wird sie, will sie von dannen ausziehen, daß sie am Kebar, im Kleid des Exils erscheint? Wir wissen aus der Einleitung in unser Buch, wie bedeutsam für Sendung und Wirksamkeit Hesekiels das ist. So beantwortet denn Kap. 10 die offen gebliebene Frage, was der Prophet nicht nur durch wiederholte, durch das ganze 10. Kapitel hindurchgehende Hinweisung nach Kap. 1 in der Schilderung, sondern auch B. 15 und noch ausdrücklicher B. 20: הִיא הָיָה הַחַיִּית הַזֶּה ganz bestimmt erklärt. Die Bewegung der Gegenwart Jehovah's B. 4. 18 von der Bundeslade weg (schon Kap. 9, 3), die entsprechenden Manifestationen B. 1 ff. 5 u. f. m. der aus Kap. 1 bekannten Vision (schon Kap. 8, 4) bil-

den das überaus Dramatische, zugleich das Charakteristische unsers Kapitels, das in der Identität des kultischen Gegenwärtigsymbols im Allerheiligsten des Tempels mit jenem visionären am Kebar besteht, so folgenreich für den Untergang Jerusalems, wie für die prophetische Aufgabe Hesekiels und die Aussicht seiner Mitverbannten im Exil.

2. Bunsen bemerkt: „Also war die Herrlichkeit Gottes im Tempel keine andere, als die dem Geiste des Frommen aus dem Weltall widerstrahlende. Darin liegt aber auch, daß dem Propheten das Gesetz ober die Bundeslade im Allerheiligsten des Bundeszeltens, und dann des Tempels, eine zeitliche Erscheinung war, und daß die Zeit der geistigen Erkenntniß und Verehrung Gottes herannahte. Es ist ein Ahnen dessen, was Joh. 4, 21 verkündet wird kurz vor der Zerstörung des jerusalemischen Tempels. Schon diesem fehlte aber die Bundeslade und die daran geknüpste Herrlichkeit des Ewigen. Uebrigens muß man den Auszug nach dem Delberge (Kap. 11, 22 ff.) und den Einzug in den neuen Tempel (Kap. 43, 2 ff.) vergleichen.“ Toccejus sagt: „Gott wohnt also nicht eigentlich zwischen den aus Gold fabrizirten Kerubim, in welchen kein Leben ist, keine Energie, keine Bewegung, sondern zwischen den Kerubim, welche Chajoth sind, d. h. Lebende, welche Augen haben zu sehen, das Licht der Wahrheit und das Feuer der Liebe in sich besitzen, Gottes Leben in ihnen, also die Gott vereherrlichen, wo das geschieht, da ist Gottes Wohnung, sein heiliger Tempel, seine herrliche Gegenwart.“

3. Wenn B. 14 dem stierantlitzigen Kerub gerade die Feuerpforte B. 7 (2) zugetheilt ist, so nähert sich in der That die Lange'sche Deutung des Farnen als des „leidenden und verblutenden Lebensgebilds“, des „tragischen Opfertiers.“ Lightfoot: „Wenn der Hohepriester zur Lade nahte im Allerheiligsten, so war der Kerub, der ihm zur Rechten am ehesten ihm ins Auge fallen mußte, mit dem Stierangesicht zu ihm gekehrt.“

4. Das Nahe des priesterlichen in keinen Geleideten hat nach der Darstellung des Propheten nicht nur etwas, das an den hohenpriesterlichen Eingang in das Allerheiligste am großen Versöhnungstage gemahnt, sondern wo das Feuer des göttlichen Zornes ihm hier ausgehändigt wird, einen bedeutungsvollen christologischen Zug an sich, wobei die Ewigkeits-Haltung in dem furchtbaren Moment, die großartige Einsamkeit der Handlung imponirt. Vgl. 5 Mos. 18, 15. 16.

5. „Das heilige Feuer Gottes reinigt jedes Geschöpf, das es berührt: aber bei den Frommen ist die glühende Röthe eine Reinigungskraft der Gnade, wie bei Jes. 6; für die Grundverbundenen ist sie eine verzehrende Glut des Gerichts“ (Schmidler).

6. In der Harmonie, womit Herrlichkeit und Kerubim und Räder sich bewegend dargestellt werden, prägt sich, wie Hävernié bemerkt, der ideale Charakter der himmlischen Welt ab.

(Im übrigen vgl. Theol. Grdgt. zu Kap. 9 u. 1.)

Somiletische Andeutungen.

B. 1 ff.: „Hiernit sollte angezeigt werden, daß Christi Majestät und Gewalt höher sei denn die Himmel Hebr. 7, 26, nicht zwar in Ansehung eines räumlichen Sitzes, sondern in Ansehung der Größe seiner Herrlichkeit“ (St.). — „Wie groß ist nicht die Herrlichkeit des Herrn, des großen Gottes, und wie schrecklich ist nicht seine Majestät, wenn er sich aufmacht, die Sünder zu strafen, Nah. 1, 2“ (Eib. B.). — „Der vorher das Zeichen der Verschönerung machte, siehe! der streut jetzt Feuerkohlen auf die Stadt. So ist der Menschensohn ebenfalls der Richter der Welt, Joh. 5, 22. 27.“ — „Christus, der Messias, ist nicht nur Richter in der Zerstörung des letzten Jerusalems gewesen, sondern auch in der Zerstörung des ersten, Luk. 19, 44“ (Eib. B.). — „Das gerade Gegenstück neutestamentlich zu diesem Gericht mit Feuer über Jerusalem im Alten Testament ist der virohl auch feurige Tag zu Jerusalem, der Tag der Pfingsten: statt der Feuerkohlen Feuerzungen.“ — B. 3: „So sollst auch du bereitet sein und bereit stehen, auszuführen den göttlichen Willen, wie im Himmel so auf Erden soll es gehen“ (St d.). — „Daß also jedermann sein Amt und Beruf so willig und treulich ausrichte, wie die Engel im Himmel“ (Heidelb. Kat. 124). — „Zum letztenmal, als die Herrlichkeit schon auf dem Weg ist, Abschied zu nehmen. Aber auch ein schönes Vorbild von der Menschwerdung des Wortes“ (B. B.). — B. 4: Das heißt verlassen werden, wenn Gott sich aufschiet, uns zu verlassen. Siehe, dann dunkelt's über allen Kräften des Geistes des Menschen und im Leben mehr denn je, und auch vertraute liebe Freundesgesichter treten ins Dunkel. Der guten Gedanken werden immer weniger, Gebetsregungen immer seltener, Erinnerungen des Gewissens hören auf, das Allerheiligste im Menschen wird leer bis auf die vier Wände und das herkömmliche fromme Gerath u. s. w.“ — B. 5: „Man hörte die Flügel der Kerubim im Beselminiß der Gläubigen und in den erquirenden Kriegsvölkern“ (B. B.). — Auch in der Verflüchtigung der Hirten Luk. 2, 15 ff. wie in der Aussage der Weisen aus dem Morgenland und nun später gar in der Predigt der Apostel ist dies Raufen zu vernehmen gewesen. — Der Donner des Allmächtigen wird sich um das Ende vernehmbarer machen, wo er bis dahin lieblich geredet hat, die Mißseligen aus der Welt zu loden. — B. 6 ff.: „In Ausrichtung wichtiger

Werke soll einer dem andern die Hand bieten, 2 Mos. 4, 28. 30“ (St.). — B. 8: „Willigkeit und Thätigkeit, den göttlichen Willen auszurichten, bedeutet die Menschenhand; daß sie unter den Flügeln latirt, zeigt die Diener Gottes in ihrer geheimnißvollen Abhängigkeit von Gottes Wink und Befehl“ (St.). — B. 9 ff. Vgl. Hom. And. zu Kap. 1. — „Es soll uns mit dieser wiederholten noch deutlicheren Beschreibung das „Galgal“ recht klar gemacht werden“ (Cocc.). — B. 10: „Im Reiche Christi steht alles in einer genauen Gemeinschaft und schönen Uebereinstimmung“ (St.). — B. 11: „So soll es nun auch sein unter Gottes Kindern und Dienern. Nicht das eine hier, und das andere dort hinaus. Dabei kann eins vornan sein, dem die andern folgen, das benimmt der Gleichheit nichts“ (B. B.). — „Lieber, besprich dich nicht lange mit Fleisch und Blut, sondern folge hinterdrein!“ (St.). — B. 12: „Voller Augen zielt auf die Erleuchtung, auf die Wege der Kirche zu sehen, zu wachen, daß die Kirchenräder immer auf dem Wege der Gerechtigkeit bleiben möchten“ (Lam p e). — B. 13: Es kann auch gerufen werden: Revolution! daß alles drüber und brunter gehen muß. Evolution ist besser. Aber wenn sich die Leute, Fürsten und Potentaten nicht selber wollen drehen, dann läßt sie der Geist Gottes im Gericht auf mancherlei Weisen gedreht werden, daß das Vorderste zu hinterst kommt. — „D Umwälzung und Veränderung aller Dinge in der Welt, bis die Reiche dieser Welt Gottes und seines Christus werden geworden sein!“ (B. B.). — „Wie oft ruft Gott den Sündern zu: Bekehret euch! bessert euch! aber wie wenige folgen, Jer. 3, 12“ (St d.). — Wer Ohren hat zu hören, der höre, was der Geist den Gemeinen sagt, Offb. Joh. — „Der Gläubige ist immer in Bewegung, es gibt im christlichen Leben keinen Stillstand, sondern steten Fortschritt in Tugend und Klarheit“ (St d.). — B. 14: „Arbeitsamkeit, Fleißigkeit, heroischer Muth und Einsichtstiefe in die Geheimnisse Gottes sind vornehmlich die Gnadengaben, damit Gott zu Ausbreitung seines Reiches auszurichten pflegt“ (Lange). — B. 15: „So sollen auch wir es machen, Kol. 3, 1 ff.“ — „Sie gingen aber damit fort; wo Gott weggeht, da gehen seine Engel mit“ (B. B.). — B. 16 ff.: Wiederholung macht um so gewisser. — B. 20 ff.: Auch dem Propheten wuchs die Erkenntniß. — B. 22: „Wie sie, sollten wir nicht minber unser Ziel im Auge behaltend, ihm nachgehen“ (L.).

4. Die Führer des Volks. (Kap. 11.)

- 1 Und es hub mich Geist und brachte mich zu dem Thore des Hauses Jehovah's, dem östlichen, das nach Osten blickt, und siehe in (an) der Oeffnung des Thores fünfundzwanzig Mann, und ich sahe in ihrer Mitte den Jaadsanja, Sohn Ghadsur's und den Pelathjahu, 2 Sohn Benajahu's, die Beherrscher des Volks. *Und Er sagte zu mir: Menschensohn! diese 3 (sind) die Männer, die Unheil sinnen und die bösen Rath rathen in dieser Stadt; *die da sagen: Nicht (ist's) »im Nahen« »Häuser bauen«; sie (ist) der Topf und wir (sind) das 4 Fleisch. *Darum weißage über sie, weißage, Menschensohn! *Und es fiel auf (über) mich Jehovah's Geist und Er sagte zu mir: Sage! So sagt Jehovah: So saget ihr, Haus Israels, 6 und eures Geistes Aufsteigungen, Ich weiß das. *Ihr habt eurer Erschlagenen in dieser Stadt

B. 1: Sept.: ... τ. ἀφηγούμενος του λαου.

3: ... οὐκ προσφάτως ἀνοδομῶνται οἱ οἰκίαι; — Nonne dudum aedificatae sunt domus?

viel gemacht und fülltet ihre Gassen mit Erschlagenen. *Darum, so sagt der Herr Jehovah: 7 eure Erschlagenen, welche ihr in ihrer Mitte (der Stadt) gelegt, sie (sind) das Fleisch, wo sie der Topf (ist), und euch führet man heraus aus ihrer Mitte. *Schwert fürchtetet ihr, und 8 Ich lasse Schwert über euch kommen, Spruch des Herrn Jehovah. *Und Ich führe euch her= 9 aus aus ihrer Mitte und gebe euch in Fremder Hand und thue an (unter) euch Gerichte. *Durchs Schwert werdet ihr fallen, auf Israels Grenze werde Ich euch richten, und ihr erken= 10 net, daß Ich Jehovah! *Sie wird nicht für euch zum Topfe sein, daß ihr in ihrer Mitte zum 11 Fleische sein werdet; an Israels Grenze werde Ich euch richten. *Und ihr erkennet, daß Ich, 12 Jehovah, die ihr in Meinen Satzungen nicht wandeltet und Meine Rechte nicht thatet, und (sondern) wie die Rechte der Heidenvölker, welche rings um euch, thatet. *Und es geschah, 13 wie ich weißagte, da starb Pelathjahu, Sohn Benajah's, und ich fiel auf mein Angesicht und schrie mit lauter Stimme und sagte: Ach, Herr Jehovah! du machst Garaus mit dem Reste Israels? *Und es geschah Jehovah's Wort zu mir sagend: *Menschensohn, deine Brüder, ¹⁴ 15 deine Brüder, (sind) die Männer deiner Bermanntschasts-Vertretung, und (ja) das ganze Haus Israels, es ganz, zu (von) welchen die Bewohner Jerusalems sagen: Seid fern von Jehovah! uns ward es gegeben das Land zum Besizthum. *Darum sage: So sagt der Herr Jehovah: 16 Weil Ich sie unter die Heidenvölker entfernte und weil Ich sie in den Ländern versprengte, so werde (ward) Ich für sie zum Heiligthum ein wenig in den Ländern, wohin sie kamen. *Darum 17 sage: So sagt der Herr Jehovah: Und Ich versammle euch aus den Völkern und bringe euch zusammen aus den Ländern, in welchen ihr versprengt wurdet, und gebe euch den Boden Is= 18 rael's. *Und sie kommen dorthin und schaffen alle seine Abscheulichkeiten weg und alle seine 18 Greuel aus ihm. *Und Ich gebe ihnen ein Herz, und einen neuen Geist will Ich geben in 19 euer Inneres, und Ich schaffe das Stein-Herz weg aus ihrem Fleische und gebe ihnen ein Fleisch-Herz. *Damit sie in Meinen Satzungen wandeln und Meine Rechte bewahren mögen 20 und sie thun, und seien Mir zum Volke, und Ich werde ihnen sein zum Gott. *Und deren 21 Herz zum Herzen ihrer Abscheulichkeiten und ihrer Greuel wandelt, ihren Weg gebe Ich auf ihr Haupt, Spruch des Herrn Jehovah. *Und es haben die Kerubim ihre Flügel, und die 22 Räder (waren) neben ihnen her, und die Herrlichkeit des Gottes Israels über ihnen von oben= her. *Und aufstieg die Herrlichkeit Jehovah's aus über mitten der Stadt und stand über dem 23 Berg, welcher von Osten an der Stadt. *Und Geist erhub mich und brachte mich nach dem Chaldäerland zu der Verbanntschafft, im Gesichte, im Geiste Gottes, und aufstieg von über 24 mir das Gesicht, welches ich gesehen. *Und ich redete zu der Verbanntschafft alle die Worte 25 Jehovah's, welche Er mich sehen lassen.

Exegetische Erläuterungen.

Der Gerichtsvollstreckung über die schuldigen Bewohner Jerusalems ist wie ein zweiter Akt das Zornesfeuer über die Stadt, im Zusammenhang mit dem Auszug Jehovah's aus dem Tempel, Kap. 10 gefolgt. Der Schlußakt der Vision vollzieht sich mittelst eines ergreifenden Geschehnisses. Wie aber Kap. 9 im Verberben zugleich Schonung war, so schließt auch hier sich Trost und Verheißung an. Zuvor B. 1: vgl. zu Kap. 3, 12. 14 (Kap. 8, 3) ein neuer eskatistischer Ansat in Bezug auf den Propheten. Die Dertlichkeit, wohin derselbe (von wo= her, ist nicht gesagt, und dafür Kap. 8, 16 nicht

maßgebend, vgl. dagegen Kap. 10, 5) versezt wird, ist die Kap. 10, 19. Wie קרבה Kap. 8, 16 v. קרם, so hier קרמה v. קרים: die ausbrüchliche Wieder= holung der Himmelsgegend hat etwas nach Kap. 8, 16 Weissendes, ohne daß daraus die Identität der Fünfundzwanzig hier mit den dortigen sich ergäbe; nur die ähnliche Abkehr vom Gotte Israels zu einem nach ihrem Wahne hoffnungsreichen Mor= gen kann damit angedeutet sein. Vgl. zu Kap. 8, 16. 'היכל' ist nicht = בפתח השער. Ueberdies können die von Kap. 8, 16 (gemäß Kap. 9, 6 ff.) nicht mehr als am Leben gedacht werden. Der יאזניה (= יאזניה), ברוכס, der zum Ersten

B. 7: A. B. אוציא. Sept.: K. ὡς ἐξαξω — et Versiones omnes.

13: בוכא a. B. בוכא.

15: Secundum אהך omittunt nonnulli codd. Sept et Arabs. — Sept.: ... καὶ οἱ ἄνδρες τ. αἰχ= μαλωσίας σου ... καὶ πας ... συντελεσται, οἷς εἶπαν —

16: ... εἰς ἁγιασµα μικρον — in sanctificationem modicum —

17: ... αὐτους —

19: ... καρδιαν ἑτεραν κ. πνευμα καινον ... ἐν αὐτοῖς — (A. B. לב חדש. — ונחתתי לכם. — Syr. בקרבם, Sept., Arabs, Chald., Vulg. — מבשרכם, לכם in quibd. codd.)

21: Pro ואל-לב legitur ואל כל.

24: ... καὶ ἀνεβην ἀπο τῆς ὁρασεως —

namhaft gemacht wird, klingt durch Namen und Beisatz an Kap. 8, 11: עמר ברוכס ויראניה, an, aber ohne dieselbe Person sein zu können, indem die Väter verschieden sind; nur die parallele Gesinnung werden wir auch hier bemerken können) möchte angedeutet sein sollen. Es ist was Zurückspielendes nach Kap. 8 im Ausdruck. Wir wissen wie von dem Erst- so von dem Zweitgenannten sonst nichts weiter. [Hengstenb. symbolisirt aus den Namen der Männer selbst und ihrer Väter die Konzentration ihrer Gedanken: „alles hing ihnen voll Geigen“. „Gott vernimmt, der Sohn des Hefers, und Gott hilft, der Sohn des Gott baut“, sind ihm „treffliche Namen für Männer, die sich Heil ohne Buße versprechen, der gerade Gegensatz zu Jeremias: Gott wirft nieder.“] Daß die beiden Genannten als „Fürsten des Volks“, wie gewöhnlich überseht wird, bezeichnet werden, überträgt diese Stellung nicht zugleich auf die übrigen 23, wie die Ausleger annehmen; im Gegentheil, sie scheinen dadurch vor den andern Männern ausgezeichnet und zugleich in ihrer gleich folgenden (B. 2) Bedeutung dadurch motiviert zu werden. Die שרי חכם sind aber keineswegs חכמי הצדקה, sondern die allgemeinere Bedeutung von שר läßt eher Demagogen, Volksherrscher, als Älteste (זקנים) oder Vorsteher von Stadtteilen, oder Sanhedristen oder Vorsteher der Priesterklassen (Hävern.), oder an die 12 Stammfürsten und die 12 hohen königlichen Beamten (Kriegsobersten) mit dem Könige selbst (Kies.), oder Oberanführer des Heeres (Keil) denken. In ihrer das Volk beherrschenden Qualität kommen sie in Betracht, nicht die bürgerliche Obrigkeit Israels repräsentierend, wie die Kap. 8, 16 die geistlichen Obern des Bundesvolks (Keil). So dürfte sich auch erklären, weshalb die zwei namhaft gemacht sind. Die Zahlangabe (25) kann ein Paralleles zu Kap. 8, 16 ausdrücken wollen, wie parallelisierende Tendenz zu Kap. 8 dem Ausdruck hier, beim Abschluß der Vision, eben eigen zu sein scheint. Bei der patriarchalisch repräsentativen Verfassung Israels, wo der Einfluß der Ältesten und Familienväter leicht das ganze Volk durchdrang (Eaalschitz, Archäol. II, 432. §. 4), können die beiden Genannten immerhin auch, wenn nicht Stammfürsten, so Volksälteste sein, wie wohl sie nicht so amtlich hier bezeichnet werden. Keine verkömmliche Sitzung eines Kollegiums, wie Hitz. will, sondern eine Versammlung von Gesinnungsgenossen (Beamte, Notabeln, Leute aus dem Volk) wird dargestellt, vielleicht aber, um das „Haus Israels“ (B. 5) reichlich zu repräsentieren, in der absichtlichen Form je zwei auf jeden Stamm und noch einer drüber.

B. 2: „Menschensohn“ Kap. 2, 1. — אִנּוּן mit flüssiger Grenze zwischen Ursache und Wirkung, vom Eitlichen zum Physischen, vom Subjektiven zum Objektiven reichend, — Unheil, wie es aus Unrecht hervorgeht. Ihr böser Rath geht übel aus. Ihre Sprechweise B. 3 ist die populär-rhetorische,

die auf die sinnliche Masse durch ihr Frappantes, Bildliches Eindruck macht und sich leicht behält. Wie sie denken und demgemäß rathen, zeigt zunächst 'נחם ב' בנחם, ihr Gegensatz nämlich zu den einander ergänzenden Propheten dieser Zeit, Hesekiel und Jeremia. Dem Schlagwort bei erstem vgl. Kap. 7 besonders B. 7. 8 (נחם בקרוב) tritt das fast leugnende לא בקרוב gegenüber (vgl. Matth. 24, 48), und zugleich persiflirt בנה בנה das mit בני בנים anhebende Sendschreiben Jeremia's Kap. 29, 5 an die Exilirten, das denen zu Jerusalem Schwert, Hunger und Seuche u. s. w. drohte. [Andere Auslegungen dieser Worte sind entweder sprachlich schwer zu rechtfertigen, so Luther's, so die der Sept. und Vulg., (עו. לא als Frage Gram. 324a), oder ergeben einen gesuchten Sinn, wie Hitzig's.] Positiv spricht sich ihre Meinung dahin aus, daß Jerusalem mit seine Bewohner wie der Topf das Fleisch bewahren werde, also ihr Rath sei, zu bleiben und den sicheren Mauern zu glauben, anstatt dem Wort der Propheten. [Nach Hävern. mit Anspielung auf Jer. 1, 13; nach Kies. anspielend auf Jer. 19?] Buns.: „Wir sitzen hier in Jerusalem warm und geschützt wie das Fleisch im Topfe.“

Ihrem Gegensatz gegen das prophetische Wort entspricht B. 4: לכן — das wiederholte ודבב! und B. 5 die alsbaldige Ausführung in Kraft göttlicher Ausriistung Hesekiels, vgl. Kap. 8, 1. ררר statt רר, weil Wortoffenbarung (אמר). Jehovah weiß, was in ihrem Geiste aufsteigt (Kap. 20, 32), wie auch Sein Geist ihrem Geiste gegenübertritt. So wird auf ihr Sagen zurückgegangen. [הרר geht auf כעלור (5 Mos. 31, 21; Hos. 5, 3; Ps. 139, 2; Joh. 2, 25) oder ist kollektiv feminin.] „Haus Israels“ hebt den Gegensatz dessen, was sie sein wollten, auch sollten, fast ironisch hervor. Ihr unheilvolles Denken, ihr schlimmer Rath (B. 2) wird ihnen B. 6 durch den Ausgang, wozu es gekommen sein wird, wann sie herausgeführt werden (B. 7), vor die Augen gestellt, im tatsächlichen Endergebnis. Nicht, daß ihre bisherigen Thaten die Bosheit ihrer Anschläge beweisen sollen, — weder aus „der Epoche Jechonja's“ (Hitz.), noch nach allgemeinerem Verständnis von Mord in feinem und grobem Sinne (Hävern.), — was außer dem Zusammenhange liegen würde, sondern die „Erschlagenen“ (חלל) eigentlich: durchbohren, wie mit denen geschieht, die niedergemacht werden) sind die von den Chalbäern zu Erschlagenden, nach dem genommenen Standpunkt in der Rede Gottes bereits Erschlagenen. Sie sind durch ihre bösen Rathschläge B. 2 die Urheber ihres Todes (Hgst b.). חלל vgl. Kap. 6, 7; Ew. Gram. 278a.

B. 7: Vergeltung (לכן) Interpretation ihres Sprichworts gemäß solchem Resultat ihres Rathes. Es erfüllt sich, aber wie? und nicht für sie selber. Da sie, im Gegensatz zum fest behaupteten Bleiben (B. 3) in der Stadt, herausgeführt werden, so

bleiben sie, im Unterschied von den infolge ihres Rathes Erschlagenen, am Leben. Doch vgl. Kap. 5, 2. (Wie Sept. und Vulg., liest Ew. **וַיִּצְרֶה** statt **וַיִּצְרֶה**.) — [S. D. Mich.: „Viele von euch verführte Bürger sollen in der Stadt umkommen, für die wird sie der Topf und sie das Fleisch sein, das darin gar gekocht wird: nur ihr selbst sollt nicht das Fleisch in diesem Topf sein, sondern herausgezogen und anderwärts zerhackt werden.“]

B. 8: Aus Furcht vor denen, die den Leib tödten können (Matth. 10, 28), nicht aber aus Furcht Gottes, sonst hätten sie dem Wort Seiner Propheten gehorcht, nahmen sie die Mauern Jerusalems als „Topf“, der sie als das „Fleisch“ sicher einschließen sollte. („Ihr wolltet euch nicht den Babyloniern ergeben, wie Jeremias gerathen, weil ihr von ihnen getödtet zu werden fürchtetet u. s. w.“, a Lap. „Ihr Abfall vom chaldäischen Könige, die Koalition und Egypten wird sie nicht vor dem Schwerte Babels retten, im Gegenteil dasselbe über sie bringen“, Hgft b.) Kap. 6, 3. Vgl. auch zu Kap. 5, 11.

B. 9 nun: wie es mit dem **וְאַחֲכֵי הַצִּירִים** (B. 7) sein wird. Zuversicht: Jehovah (nicht: Babel, wie äußerlich sich ansehen läßt,) ist der Herausführende. Sodann seine Absicht, sein Zweck damit ist: vgl. Kap. 7, 21; 5, 10. 15. — B. 10: Kap. 5, 12. Vgl. die Erfüllung 2 Röm. 25, 18 ff.; Ser. 39, 6; 52, 10. 24 ff. — **וְאֵל גִּ' עַל-גִּבּוֹר** B. 11 (Ew. Gram. 351 a) verlegt das Gericht nicht blos außer Jerusalem, das ihnen „Topf“ sein sollte, sondern außerhalb Israels, das sie so schlecht vertreten (B. 5) haben. — B. 12 erfläre näher, was mit der Erfahrungs-Erkenntniß Jehovah's B. 10 gemeint sei: daß, wo sie sich nicht vor den Heiden als Israel kenntlich gemacht haben durch Rechtethun, Er sich ihnen als Jehovah durch sein Gericht, das ihnen Stadt und Land nimmt, kenntlich machen werde. Vgl. Kap. 6, 7. 13; 5, 7.

Das plötzliche Sterben Belathjahu's B. 13 geschieht dem Buchstaben nach nur innerhalb der Vision, wiewohl ihm zu gleicher Zeit oder doch um diese Zeit die Wirklichkeit ausgesprochen haben kann. Da der Prophet dem Betreffenden sowie seinen Genossen ihre Herausführung aus Jerusalem zum Gericht durchs Schwert, nicht aber sofortigen Tod B. 4 ff. zu weissagen gehabt hat: so symbolisirt dieser Sinedensfall, dessen Schauerliches (Aposig. 5, 5) der Eindruck auf Hesekiel uns bezeugt, als Prolepse die thatsächliche Gewißheit des Todes-Gerichts auch der andern (vgl. noch Jer. 28, 17). Und so sieht sie Hesekiel alle schon gestorben, und Kap. 9, 8 wiederholt sich. Vgl. daselbst. Wie dort, handelt es sich auch hier um das zu Jerusalem, im Lande Israels noch Restirende, und der Gefühlsstandpunkt ist gleichfalls (gegen Hengstenb.) der erlischte. Zu **כָּלָה עִמָּה** vgl. Jer. 4, 27; 5, 10. 18; Jes. 20, 17. Nach Hävern.: juridischer terminus für Vollstreckung des Endurtheils. [Hävern., Hengstenb. spielen dabei auf den Namen des Betreffenden an, die „Hülfe Jehovah's“

sei zu Ende, mit ihm gleichsam alles Heil für Juda zu Grabe?]

Während aber Kap. 9, 9 ff. nur Schuld und ihr gegenüber nur Gerechtigkeit Gottes betonte, führt sich B. 14 und zwar mit Feierlichkeit Erbarmen Gottes ein. — B. 15 bildet drum doch keinen „Gegensatz“ (wie Hävern.), sondern bestätigt vielmehr das Kap. 9, 9 Verkündigte. Denn diejenigen, in Bezug auf welche, und nicht von Verschönerung blos, sondern positiver sogar von Erhaltung in außerordentlicher Weise geredet werden wird, sind andere, als die, für die sich Hesekiel portirt hat. Er hat es aus brüderlichem Herzen gethan und weil vom Gefühlsstandpunkt der Ersirten sprechend, auch damit diese gemäß Jer. 24 charakterisirt. „Deine Brüder, deine Brüder“ (unmöglich mit Hitzig abgerissen vorausgeschickte casus recti, durchs Suffix B. 16 wieder aufgenommen, noch Präbifat, sondern Subjekt,) — nämlich: die es in Wahrheit, nicht nach Fleisch nur sind. (Matth. 12, 48; Röm. 9, 31) Die Wiederholung hebt zunächst dies hervor, orientirt damit aber sodann den Propheten der Herrlichkeit Gottes mitten im Exil, wie wir Hesekiel (s. b. Einl.) erkannt haben, in diesem seinem Verufe. Denn die Bezeichnung der Ersirten als „Männer deiner Brüder“ (Präbifat, nicht Subjekt) ist nicht = deine Verwandten (Gesen.), was nach solcher Hervorhebung einer Schwächung des Begriffs gleichkommen würde, sondern erinnert den Propheten an seine Pflicht. [Sept. lasen **בְּרֵיכָה** **בְּרֵיכָה** befaßt die ganze Pflicht des brüderlichen (Brüders oder nächsten Verwandten): Einlösung von Haß und Gut, von Leib und Leben, die Blutrache, die Pflichtehe, also die gesammte Vertretung, Beistand- und Unweltschaft des Verarmten, Getödteten oder Verstorbenen. **וְכָל-בְּרֵיכָה** fügt so wenig „die Laien“ (Hitzig) bei, als mit den „Männern ff.“ nur die Priester gemeint sind, wie auch Hävern. versteht, seiner Auffassung der 25 in B. 1 gemä, sondern die Rede stellt dem Titel B. 5 die Sache, dem Namen das Wesen gegenüber und begegnet zugleich dem wie Kap. 9, 8, so hier B. 13 sogenannten „Neste Israels“, indem der Verdoppelung („deine Brüder ff.“) zu Anfang unsers Verses entsprechend, das **כָּל-בְּרֵיכָה** Kap. 9, 8 wiederholt durch **כָּל-בְּרֵיכָה** accentuirt wird. (Kap. 20, 40; Röm. 11, 261) Hengstenb.: „Der Gegensatz ist natürlich ein solcher im großen und ganzen; sonst würde auch Jeremias kein wahrer Israelit sein; Kap. 9 ist auch in Jerusalem eine Auswahl schützender Obhut des Herrn, obgleich sie den Untergang der Stadt nicht aufhalten kann, und Kap. 14 gibt es auch unter den Exulanten vielen Ausschuß.“ [Joh. 1, 47 (Kap. 48); Röm. 2, 28. 29; 9, 6; Jer. 7, 4; 1 Tim. 3, 15; 1 Kor. 3, 9.] Noch mehr tritt die Idee, der nach **כָּל-בְּרֵיכָה** gesagt ist, durch den Gegensatz der Erscheinung heraus, welchen die augenblicklich noch Jerusalem Bewohnenden (Kap. 12, 19) gemäß ihrer pharisäischen scheinheiligen Selbstüberhebung aussprechen. Ihr charakteristisches Diktum wird angeführt. Zu dem

Imperativ רחוק vgl. zu Kap. 8, 6 und Joh. 9, 22. Was sie innerlich in Wahrheit sind, davon den Schein der äußeren Wirklichkeit werfen sie denen im Exile hin. „Sie gerathen in eine Art von heiligem Eifer. In dieser Stellung, die sie gegen ihre Brüder einnehmen, legen sie selbst Zeugniß ab, daß sie nicht im wahren Sinne Brüder sind“ (Hg ste n b.). — למורשה 2 Mos. 6, 8.

B. 16 stellt solchem Sagen (אמר אמר B. 15) das vergeltende Sagen Jehovah's entgegen: לכן אמר כה אמר. Und was Vergeltung nach Jerusalem zu ist, das ist Verheißung nach dem Exile zu. Es wird aber ein Zwiefaches von Gott gesagt und damit zugesagt. Das erste, das jenem Sagen: „Seid ferne von Jehovah!“ (B. 15) antwortet, welches mit dem äußerlichen Fernesein vom Tempel zu Jerusalem beklammerte, ist die verheißungsvolle Erklärung, daß Jehovah ihnen zum Heiligtum werde. Welchen Gedanken sogleich Kap. 1 die Vision am Flusse Kebar mitandenten mußte, zumal aber die Vision Kapp. 8 ff. mit dem Gegenwartssymbol im äußerlichen Tempel Jerusalems zur Ausgleichung gebracht hat! Die älteren jüdischen Ausleger denken an die Synagogen. כר nicht vor der direkten Rede wie: Ja, ff. und deshalb nachdrucksvoll wiederholt (Hg.), sondern die Wirklichkeit zur zugehend, wiederum unter ausdrücklicher Zurückführung auf Jehovah, hebt wie ein motivirender Vorderatz an oder doch wie: „wenn“, „obwohl“ oder dergl. [מקרא nach Ges. „Aph“, was zu eng ist; nach Hg. wider den Zusammenhang: Jehovah sei von ihnen wenig heilig gehalten worden u. f. w.!] כבד entweder der Zeitdauer oder dem Maße nach (einigermassen), was nicht so gut in den Zusammenhang und noch weniger in eine Verheißung Gottes, wie hier, paßt. — (Jes. 8, 14; Joh. 2, 19; Offenb. Joh. 21, 22.)

Die zweite Antwort auf das Sagen der Jerusalemiter gibt dem „uns ward das Land ff. gegeben“ (B. 15). Daher B. 17 mit zu B. 16 parallelem לכן und durch ך die Verheißung fortsetzend, in direkter Anrede. „Ich versammle euch“ (Jer. 23, 3), vgl. Joh. 11, 52; wozu die Rückkehr aus Babel bloß die äußerliche Unterlage gewesen ist. Wie geistlich die Wiederkehr aufgefaßt ist, nämlich zugleich als eine innerliche Rückkehr zu Jehovah (Jer. 24, 7), und darum in das von ihm verheißene Land, zeigt sich sogleich B. 18. „Und sie ff.“ — die Angeredeten, die Gedanken. Die Geschichte der Juden nach dem Exil belegt die Purifikation Palästina's vom vorherigen Götzendienste (Kap. 5, 11). — Der Versammlung (B. 17) entspricht die göttliche Begabung B. 19, wie sie die Reformation (B. 18) erklärt. Hg. ig: אחר ein anderes Herz, wie Sept. Dem „einen Herzen“ (Apostelg. 4, 32) parallelisiert sich der „neue Geist im Innern“. Der alte Geist, der sie innerlich beherrschte, ließ die nun erfolgende Eintracht und Einmüthigkeit nicht zu. Mit der Gabe eines neuen Geistes wird aber zugleich das „Steinherz“, die

Unnatur aus dem Fleische entfernt und das Natürliche — „ein Fleischherz“ gegeben. Es ist also kein Gegenüber von Heiligem Geist und Fleisch, wie anderswo, nicht der Gegensatz von Natur und Gnade, sondern „ein neuer Geist“ und das Gegenheil des zu gebenden „einen Herzens“, d. h. der alte Geist, treten sich gegenüber, Natur und Widernatur. Die Ausdrucksweise ist Hesekiel eigenthümlich! Wie sie alle Scheuel und Greuel aus dem Lande wegschaffen (חסירו), so schafft Jehovah das Herz von Stein aus ihrem Fleische weg (הסרה). Das „Steinherz“ steht in Beziehung zu den Abgöttern: so steht auch das „Fleischherz“, der „neue Geist“, das „eine Herz“ in Beziehung zu dem allein wahren Gott (1 Röm. 18, 21; Ps. 86, 11; Jak. 1, 8; 4, 8). Vgl. das Entgegengesetzte in B. 21. [Gewöhnlich wird das Herz von Fleisch als ein weiches, für die Eindrücke der göttlichen Gnade empfängliches genommen und das steinerne als das menschliche Herz im natürlichen Zustande.] Vgl. Kap. 36, 26; Jer. 31, 33; 32, 39; Ps. 51, 12. Israel ist durch sein abfälliges vielgöttisches Wesen ganz aus seiner Volksnatur herausgerathen, das Volk des einen wahren Gottes, das Volk Seines heiligen Gesetzes zu sein. Diese Widernatur seines Volkswesens soll aufhören durch göttliche Gabe und Bewirkung, und so schließt sich למך B. 20 ganz einfach als Zweckbestimmung an. Vgl. übrigens B. 12.

B. 21: im Gegensatz entweder die zu Jerusalem, die das Land mit ihrer Abgötterei erfüllt haben (B. 18), oder die unter dem wiederherzustellenden Volke Gottes doch nicht taugen werden (vgl. Kap. 14, 3), oder die letzteren wie die erstern. (Grammatisch vgl. Ew. Gr. 333. S. 820.) So gut man die Abgötter in sein Herz aufnehmen kann, ebenso gut kann denselben ein Herz zugeschrieben werden. Es ist nur die praktische Seite des Einswerdens mit ihnen, daß man sich als ein Herz (B. 19) und eine Seele mit ihnen darstellt, wenn's Herz zu ihrem Herzen geht, statt in Jehovah's Satzungen zu gehen (B. 20). Sonst vgl. zu Kap. 9, 10 und 15, 11.

B. 22: Schlußmoment der Vision Kapp. 8 bis 11. Vgl. die bisherigen Momente der Bewegung und Entfernung der Herrlichkeit Gottes aus dem Allerheiligsten des Tempels in Ausgleichung und Parallele mit der Herrlichkeits-Vision Kap. 1; 8, 4; 9, 3; 10, 3. 4. 18. 19. — Vgl. Kap. 10, 19. — B. 23: מכל חוק העיר weist zugleich darauf hin, daß die Strafausrichtung und Verschönerung innerhalb der Stadt Kap. 9 wie der Wurf der Feuerkohlen über die Stadt Kap. 10, 2 Herrlichkeitsoffenbarung war. Die Position Kap. 10, 19; 11, 1 („indem die Stadt gen Norden und Süden sich über den Tempel hinaus erstreckt“, Hg.) bezeichnet ebenfalls die Mitte der Stadt. Solche Verlassung des Tempels also zugleich Verlassung der Stadt (Hos. 5, 15). Während die Vision noch bauert, steht die Herrlichkeit Jehovah's über dem

Delberg (2 Sam. 15, 30; Sach. 14, 4), wie alte und neue Ausleger einig sind. Lage und Höhe desselben („der beherrschende Punkt im Verhältnisse zu Jerusalem, das in seiner ganzen Ausdehnung von hier überblickt wird“, Hengstenb.) passen. (Vgl. Luk. 19, 37. 41 ff.; 21, 37; 22, 39; Apost. 1, 12.) Vgl. Kap. 43, 2. Ob, um dort dem Gericht über Jerusalem und Tempel zu präsidieren oder ob, um von da in den Himmel zurückzugehen, ist nicht gesagt. Dies ist objektiv das Ende der Vision, desgleichen aber subjektiv im Blick auf den Propheten B. 24; vgl. zu B. 1; Kap. 8, 1; 1, 1; 3, 11 (Apost. 10, 16). Die Ausführlichkeit der Beschreibung betont das Göttliche, Ueber- wie Außer-menschliche der ihm geschehenen Offenbarung im Blick speziell auf die, denen er B. 25 davon Mittheilung macht. רַב־רַבִּי wie durchgehend in der Seligen Schrift. Ist doch das Wort im eminenten Sinne (Job. 1) schließlich die That, das Wort Gottes *נאֵר עֲשֵׂה*.

Theologische Grundgedanken.

1. Die Demagogie in Israel ist 4 Mos. 16 als Betonung des allgemeinen Priesterthums Israels gegen das besondere Amt Mojs's und Aarons charakterisirt. In unserem Kapitel wendet sich ihre verführerische Kunst der Worte wider die Propheten zur Zeit, Jeremia und Hesekiel, indem die Herren Volksredner mit dem Besiz Jerusalem's und dem Wohnen im gelobten Lande ihr Publikum haranguiren. Wo also 4 Mos. 16 das Argument von der Idee Israels entlehnt ist, was dieses laut 2 Mos. 19, 6 sein soll, wird in unserm Falle aus der augenblicklich noch vorhandenen Realität der jüdischen Lage argumentirt; also im Vergleich auch eine heruntergekommene Demagogie; wie alles an Israel abwärts zeigt. Vielleicht läßt sich das Verhältniß der Sozial-Demagogie zur alt-republikanischen vergleichen, welche letztere doch noch die Ideen: Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit in ihre rothe Fahne schrieb, während der Sozialismus lediglich an den augenblicklichen wirklichen gesellschaftlichen Verhältnissen agitirt.

2. Hävernicks gibt die „merkwürdige buchstäbliche Erfüllung“ von B. 9—11 zu, lehnt dagegen ab, sie als „Prädiktion“ mit Grotius zu fassen. Die Idee der Drohung bei unserm Propheten hier „liege viel tiefer, in der Natur des Gegenstandes selber, ihr Umfang sei danach auch viel weiter.“ Hengstenb. bemerkt: „Die Weissagung kann nicht erst nach der Geschichte gebildet sein: Ezechiel legte sein Buch den Zeitgenossen vor, die ihn kontrolliren konnten. Und die Gewähr für die Weissagungen, die noch bei Lebzeiten des Propheten sich erfüllten, liegt in denjenigen vor, die erst lange nach seinem Tode in Erfüllung gingen. Die Zuversicht Ezechiel's reicht hin zum Beweise, daß in seiner Weissagung ein supernaturales Element ist u. s. w.“ Freilich weber der Raron von Nitzsch: daß die Voraussetzung die Geschichte nicht zerstören dürfe, noch die

Tholuck'sche Limitation, daß die detaillirte Prädiktion nicht vor den in der Geschichte handelnden Subjekten ausgesprochen sein dürfe, tann zur Normirung der prophetischen Divinationsgabe genügen. Sowohl das psychologisch Anthropologische, als das spezifisch Theologische entzieht sich ausreichender wissenschaftlicher Erfesse.

3. „Es ist traurig, wenn man die Erkenntniß Gottes (B. 10. 12) aus der eigenen Vernichtung gewinnen muß, wenn derjenige, in dem wir leben, wehen und sind, erst aus den Schlägen erkannt wird, die das eigene Haupt zerschmetterten. Die Erkenntniß hat hier übrigens keine sittliche Bedeutung. Sie ist eine rein leidentliche, auch den Gottlosen aufgezungene, von der Bußfertigkeit unabhängige“ (Hengstenb.).

4. Wiewohl die Aussicht, welche die göttliche Verheißung B. 16 ff. über die Golaß Israels eröffnet, überall in Formen alttestamentlichen Lebens, wie es unter dem Gesetz erscheint, ausgebrütet ist, so zeigt sich doch der neutestamentliche Ferngrund dahinter, das „messianische Heil“ (Ewald). Die Realisirung des Bundes, den Gott mit Israel für die Menschheit schloß, ihm zum Volke zu sein und er ihm Gott, bleibt ja bis Offenb. Job. 21, 3 Thema. Damit stimmt auch die Erfüllung, wie sie die Rückkehr aus dem Exile gebracht hat. Die Exilanten sammelten sich aus der Verbannung wieder zu einem Volke, und zwar auf dem wiedererlangten „Erdboden (Terrain) Israels“, unter Sennababel, Esra, Nehemia, sowie sich die in den Heidenländern wohnen geblieben, durch ihre Festbesuche zu Jerusalem (Apost. 2) als zum Volk der Juden gehörend feierlich bekannnten. Die Reformation des religiösen Status war eine energische gegenüber den vorerzählten heidnischen Gellisten zu allerhand Abgötterei. Vgl. auch die Zeit der Makkabäer. Der Monothismus wurde das reinigende Hauptdogma jüdischer Nation. Und desgleichen bildete sich eine bis zum Pharisäismus scrupulöse Gesetzhelikeit in Schnit und Schritt des Lebens aus. Es war „ein neuer Geist“ und ergab im allgemeinen und im Vergleich zu dem vorherigen „Steinherzen“, das Gottes Gericht verschlagen hatte, ein „Fleischherz“, immerhin aber war es ein Herz von Fleis. Den Versen 19 ff. darf nicht die neutestamentliche Interpretation ohne Weiteres untergeschoben werden, wie von Coccejus und den meisten gläubigen Auslegern geschehen ist. Die prophetischen Worte besagen das nicht, sondern die Aussicht in den Neuen Bund öfnet sich erst am Schlusse, wo sich den ihm zum Volke Gewordenen Gott als ihr Gott erweisen soll. Denn das geschah, indem Er *eis ta idia hēde* Job. 1, 11. Erst *δοσι δε λαον αυτον, εδωκεν αυτοις εθου-αλα* u. s. w. B. 12. Die Erneuerung dazu enthalten B. 19 ff. nicht. Coccejus interpretirt freilich *מבט* B. 16 durch *sanctuarium paucorum* i. e. *deum per inhabitationem suam in aliquibus, paucis, eos sanctificare*, und findet darin den Gegensatz zu Jes. 53, 12 und Röm. 8, 29!

5. Was die Vision der Herrlichkeit Jehovah's, die Hesekiel am Kebar hatte, schon bedeutete, noch mehr aber nach ihrer ergänzenden Bestätigung sowie Erneuerung durch Kap. 8 ff., das gewinnt in dem Satz: „Ich für sie zum Heiligtum“, und zwar nicht bloß rhetorisch, wie es Jes. 8, 14 gesagt werden kann, also Schutz und auch Segen funktibend, seinen zurückgreifenden, zugleich aber auf Kap. 40 ff. vorbereitenden, überhaupt einen weisagenden verheißungsvollen Ausdruck. Das Diktum B. 15 sagt wohl ausdrücklich nichts vom Tempel, sondern ließe die Gegenwart Jehovah's faktisch durch den Besitz des Landes sich erlebigen. Umfomehr aber macht die göttliche Gegenrede gegenüber dem materiellen Landbesitz auf das „Heiligtum“ aufmerksam, durch welches sich Jehovah's Gegenwart im Lande vermittelt und in welchem man zu Jehovah zu nahen vermag (כרר gegen רחרר). Indem nun Jehovah ihnen zum Heiligtum, also Tempel in diesem Zusammenhang, sich verspricht, wird insbesondere das priesterliche Prophetentum Hesekiels ins Licht gesetzt, wodurch die Verbanntschafft Gotte naht und Gott sich derselben fundigt, wozu die Verherrlichung des Namens Jehovah an wie durch Daniel kommt, überhaupt aber ist damit eine Präsenz Gottes in Geist und Wahrheit verheissen, wie es Joh. 4, 20 ff. für Andeutung ausspricht. So konnte das Exil den Juden zur Schule sein in Bezug auf die Einmohnung des Worts im Fleisch unter den Menschen voller Gnade und Wahrheit, auf die Herrlichkeitsoffenbarung als des Eingebornen (Joh. 1, 14), auf die Tempelerscheinung Jesu Christi (Joh. 2, 19 ff.). „Ein wenig“, heisst es B. 16, werde Jehovah selber zum Heiligtum sein; angesichts der Volksbestimmung der Juden konnte das Verhältniß im Exil nur provisorischer Art, nur vorbereitend sein. Denn das Heil kommt von den Juden, und die Bestimmung des Volks, also auf seinem Erdboden, ist der Tempelbau des Reiches Gottes (Kapp. 40 ff.). Palästina ist die Wiege der Menschwerdung Gottes in Christo, so der Kirche auf Erden geworden. Wenn das Exil der Juden aber eine lange Zeit geworden ist, so müssen die Juden mit ihrer Volksbestimmung zerfallen sein, wie sie denn weder ihren Tempel in Christo erkannt, noch sich als Volk zum Tempel Gottes erbaut haben (Eph. 2, 21; 1 Kor. 3, 16 ff.; 2 Kor. 6, 16; vgl. Joh. 17, 19 ff.).

6. „Wie verschieden das babylonische Exil von dem jetzigen! Hier kein Beweis der Gegenwart Gottes; das Volk kann nur Denksteine feiern und von der Zukunft träumen; zwischen der fernen Vergangenheit und der fernen Zukunft ein ungeheurer leerer Raum, eine ganze Sahara. Dort für den tiefer Blickenden in der tiefsten Erniedrigung überall Spuren der liebenden Fürsorge Gottes, Unterpfeiler der fortdauernden Erwählung, der zukünftigen Verherrlichung“ (Hengstenb.).

7. Gegen Keil, der dafür Hengstenb. anführt, ist zu behaupten, daß der Verheißung B. 19 nicht die Stelle 5 Mos. 30, 6 zu Grunde liegt, wie

schon Coccejus annahm und weiter Kol. 2, 11 ff. und den Hebräerbrief citirte. Das „eine“ Herz kann für den Einzelnen ein einziges bedeuten, also das nicht in seinen Gedanken auseinander führt, nicht durch seine Lüfte sich nach außen zerstreut, sondern durch Furcht Gottes in der Richtung auf Ihn zusammengehalten wird, was auf dasselbe wie חֶזֶק, d. h. ganzes, nicht zwischen Gott und irgend anderem getheiltes Herz, heraustritt (5 Mos. 6, 5; 10, 12). Es handelt sich aber hier um das Volk im ganzen und allgemeinen. Die οὐνοκαρδια desselben ist bekannt Matth. 19, 8; sie ist durch seine Gesichte ans Licht gekommen, daß selbst die Besten, Edelsten dieses Volks daran partizipiren, Mark. 16, 14. Wir erinnern uns bei unserm Propheten an Kap. 2, 4; 3, 7. Vgl. Jes. 48, 4 (übrigens ebenfalls mit Beziehung auf Abgötterei); Jer. 5, 3. Es hat sich bergestalt verhärtet (5 Mos. 10, 16, wie Pharao unter den Plagen) gegenüber dem Gesez, so daß Gottes Gesez, das in seinerne Tafeln geschrieben war (2 Kor. 3, 3), gleichsam mit seinen Strafen und seinem Fluch auf das steinerne Israel geschrieben ist. Aber wie seine Härte auch schon sei, 5 Mos. 9, 27 wird ihr entgegengesetzt, was es in Abraham und Isaac und Jakob ist; das nämlich ist es als Fleisch, das ist seine Natur, also Knecht zu sein des Herrn. Und das will Gott wiedergeben, restituiren die Ursprünglichkeit seiner Natur („ein Fleischherz“) im Gegensatz zu der Unnatur und Widernatur, die in ihm geworden ist („das Steinherz“). Vgl. dagegen Joh. 1, 13!

8. Es ist überhaupt mehr gesagt, als nach Gottes Wort zu sagen ist, daß „im natürlichen Zustande das menschliche Herz hart wie Stein“ (Hengstenberg, Keil) sei. Zum „Steinherzen“ wird es erst durch Verhärtung. Von Natur ist es vielmehr „ein Herz von Fleisch“, dem die Gnade Geist aus Geist gegenüberstellt (Joh. 3, 6). Auch bei Pharao kommt gelegentlich das Fleischnesse seines Herzens wiederholt hervor (2 Mos. 8, 4. 21. 24; 9, 27 u. f. w.). Und mit dem Fleischnesse des Herzens ist mancherlei Gabe Gottes denkbar, wie bei Israel der Fall war von seinen Vätern her (Erbseggen).

9. Das „Steinherz“, das durch Verhärtung ein solches geworden ist, zerbricht Gott. So geschah es Pharao. Er bricht es nicht, da müßte es ein „Fleischherz“ sein. So geschieht es aber Sach. 12, 10. Oder, wie in unserm Kapitel, Gott schafft das „Steinherz“ weg und gibt „ein Fleischherz“. Die Auseinanderhaltung von fleischern und steinern ist so wichtig, wie die von Geist und Fleisch.

10. „In eine Drohung B. 21 läuft merklichzweifelnde das ganze aus. Die Götzen sind an sich todt, bloße Reflexe und Objektivirungen des Volksgeistes, aber eben als solche üben sie auf die Einzelnen eine ungeheure Gewalt aus. Welche Macht hat jetzt der Mammon als jüdischer (?) Volksgott über die jüdischen Geister, trotzdem daß er an sich ein leerer Schein ist! — Auch Jehovah kann ein Göze sein. Mit den Götzenbildern verschwinden noch nicht die

Göhen aus einem Lande" (Hengstenb.). „Reinleim, hütet euch vor den Idolet! sagt noch der Sängler der Liebe" (Umbert.).

11. Die auch von den Juden nicht geleugnete messianische Bedeutsamkeit des Delbergs hat in den Evangelien ihre christologische Erfüllung; aber auch die ganze Bewegung der Herrlichkeit Jehovah's in den Kap. 10. 11 hat ihre Bedeutung für das Leben des Sohnes Gottes im Fleisch. Hieronymus bemerkt: „Allmählich entfernt sich die Herrlichkeit des Herrn von Jerusalem. Nachdem sie den Tempel verläßt, steht sie erst auf der Schwelle, darauf Eingangs des östlichen Thores, endlich über dem Delberg, von wo der Heiland zum Vater aufstieg." Vgl. den Anfang Luk. 2, 46, den Fortgang Joh. 2, 14 ff. zusammen mit den bereits in der Auslegung angeführten neutestamentlichen Stellen, und für das Ende noch Matth. 21, 12 ff.; 24, 1 ff. (Kap. 27, 5. 51). Man möchte sagen, Hesekiel habe das Leben Jesu in seinen Gerichtsmomenten in Bezug auf das jüdische Volk vorgeschaut!

12. Baumgarten bemerkt (Apsig. I. S. 27) über die Herrlichkeit Jehovah's im Verhältniß zum Delberg: „Es war also eine Entfernung und doch ein Bleiben in der Nähe; mag der äußerliche Schutz und Segen Jehovah's von seinem Volke sich zurückziehen, die unsichtbare Macht des Geistes wird ihm nahe bleiben und sich vielleicht desto herrlicher offenbaren. Es ist ja derselbe Prophet, der diese Seite der Verheißung und Hoffnung auch in der Entfernung der Herrlichkeit Jehovah's später zur Darstellung gebracht hat, es ist ja Ezechiel, welcher die auferweckende, schöpferische Kraft des Geistes Jehovah's für das ganze Volk Israel auf das ergreifendste geschildert, dargestellt und beschrieben hat Kap. 37. Gleicherweise zieht sich Jesus, in welchem die göttliche Herrlichkeit leibhaftig wohnet, von den Juden zurück (Joh. 8, 21), aber sein Stehen auf dem Delberg ist ein Zeichen, daß er ihnen unsichtbar und segnend nahe bleibt, Apsig. 3, 26."

Homiletische Andeutungen.

B. 1 ff.: „Auch du gib dich hin dem Zuge des Geistes Gottes, wohin er dich führen mag, es wird schließlich zu frühlichem Ende sein; aber vor Frühung des bösen Geistes hüte dich!" (Std.). — Wenn die, so über das Volk herrschen, nicht auch ihre bösen Gedanken und Worte zu beherrschen im Stande sind, vielmehr Gottes Gedanken und Worte widersprechen, so muß es wohl zum Uebel gerathen wie mit ihnen selber, so mit dem Volke. Die schönen Namen solcher Führer helfen nichts, so wenig als Volkes Stimme, wie man sagt, Gottes Stimme ist, es sei denn, daß Gottes Gericht sich damit verkündige. — „Wenn ein Blindler einen Blinden führt, fallen beide in die Grube, Matth. 15, 14; Luk. 6, 39" (C.). — „Wir lernen aus diesem Kapitel, welche Wohlthat Gottes es für ein Volk ist, fromme Führer zu haben." — „Daß der Prophet bloß zwei nennt, mag uns zeigen, wie es wenige sind, die so viele hinter sich nachziehen: so im Rath der Fürsten, so in den Freistaaten" (C.). — Pelath-

jahu hatte den Namen, daß er lebte, und war doch tobt (B. 13). — So offenbart Gott die Gedanken der Menschen, 2 Kor. 5, 10. — B. 3: „Sie spielen auf Jer. 1, 13 an und daß der Prophet sich selber widerspreche: was? Gefangenschaft droßt du uns, und doch sagst du, diese Stadt sei der Topf und die Chaldäer würden das Feuer sein! Will uns Gott kochen, so werden wir im Topfe bleiben! Wie die verworfenen und profanen Menschen allezeit Spitzfindigkeiten auffuchen, womit sie die himmlische Lehre herabsetzen möchten; so meneten sie was durch den Propheten gesagt war in sein Gegentheil: wohl an, wir werden gar gekocht werden, also bis zum höchsten Alter in Jerusalem verbleiben" (C.). — „Unbussfertige Sünder tadeln sich in ihren Sünden und lassen sich bei ihrem gottlosen Wesen von nichts, als lauter gutem Glück träumen, Jer. 5, 12 (D.). — „Sicherheit, welch gefährlicher Stand für Sünder! Luk. 12, 45. 46" (Lib. B.). — „So pflegt die Vernunft stets alle Gerichte aus dem Sinn zu schlagen oder sich zu trösten, wie sie denselben schon widerstehen könne mittelst Fleisch" (B. B.). — „Sie meinten, unser Herr Gott könne ihrer so wenig entbehren, als des Fleisches in Töpfen, d. i. als des Gottesdienstes und Opfers im Tempel, als der nicht könnte untergehen" (Randgl.). — „Noch heututage lieben es gewisse Menschen, das Wort Gottes mit sich selber in Widerspruch zu setzen" (C.).

B. 4: Sie wider die Propheten, darum die Prophetie wider sie, und ohne Ansehen der Person und der Menge hinter ihnen. Unser Prophet nennt die Räubführer sogar bei Namen. Nicht wahr, wie unelstisch, wie unvorsichtig, wie herausfordernd! Aber Gottes Wort hinter uns, haben wir den Allmächtigen selber hinter uns, und Diener Gottes sollen nicht summe Hunde noch Schleppenträger von Menschen sein. — Menschensohn bleibt der Prophet nichtsdestoweniger; sein ist die Schwäche, die Kraft ist Gottes. Doch auch der ganzen Welt Richter heißt der Sohn des Menschen! — „Gott läßt sich nicht verspotten, Gal. 6, 7" (Std.). — B. 5: „Die gesandten Knechte Gottes sind es nicht, die da reden, sondern ihres Vaters Geist, Matth. 10, 20. Der ist der Prebiger, und sie sind nur die Stimme, Joh. 1, 23" (B. B.). — Was aus dem Menschenherzen aufsteigt Matth. 15, 18. 19, ist dergestalt, daß Gott ihm wohl Zügel anlegen muß, und das ist schon Zügel Gottes, daß die Finsterniß aus Licht gezogen und vom Rechte gestraft wird, Eph. 5, 13. — „Es nützt also nichts, in der Welt Theater aufzuschlagen, wenn auch die Sache den Beifall von Menschen erhält, weil es zuletzt damit vor den himmlischen Gerichtshof geht, wo Gott allein Richter sein wird. Er kennt unsere Gedanken und wird unsere Unsinnlichkeit nicht annehmen; noch sich von unsern Spitzfindigkeiten höhnen lassen. Was die Menschen für die höchste Weisheit gehalten haben, das wird Gott ihnen als Wahn und nichtig zeigen" (C.). — B. 6 ff.: Gott ist nach That und Wort ein gerechter Richter. Wohin es nach dem Rath der Gottlosen mit den ihnen Folgenden kommt, eben dahin führt Gott zum Ende die Gottlosen selber hinaus. Er richtet sie nach ihren Worten, wiewohl nicht in ihrem Sinne. — Die Ironie in der göttlichen Vergeltung. — Der „Topf" der Sarg. — Das „Fleisch" wird geschlachtet; der „Topf" zerbricht. — Die Vergeltung Gottes 1) knüpft an die Form der Sünde an, 2) wandelt das Wesen der Sünde aber in das

Wesen der Strafe. — B. 8: „Das Schwert kommt also nicht von ungefähr, wo es hinkommt, sondern Gottes Hand ist mit im Spiel“ (B. B.). — B. 9 ff.: „Den Fremden muß den Kopf beugen, wer nicht sein Herz vor Gott beugen will“ (St d.). — „Aus seinem Worte hatten sie Gott nicht erkennen wollen, so sollten sie Ihn nun nach seinem Wort erkennen lernen aus seinen Werken. Wenn Gottes Recht nicht leuchtet zur heilbringenden Erkenntnis, dem muß Gottes Gerechtigkeit im Gericht leuchten zu einer unheilvollen Erkenntnis“ (L.). — B. 13 ff.: „Wenn man nicht auf Worte geben will, so muß Gott durch Exempel reden, die uns dann zurufen: Luf. 13, 3. 5“ (B. B.). — „Ein plötzlicher Tod ist bei Gottlosen das Schrecklichste, das geschehen kann, 1 Thess. 5. Den Frommen, die allezeit angesichts des Todes leben, kommt dagegen auch der plötzliche Tod nicht unerwartet“ (L.). — „Obwohl die Frommen Gottes Urteil nicht tadeln, so sehen sie doch der Gottlosen Untergang mit Seufzen an“ (D.). — „Wenn ein erklärter Vater im Hause mit der Ruthe umgibt, so fürchtet sich auch wohl ein frommes Kind, fällt ihm zu Füßen und bittet für seine Geschwister: dies thut auch ein Gläubiger für die Gottlosen, wenn sie Gott straft, 2 Mos. 32“ (St.).

B. 14: Nicht das Wort „Bruder“ macht es, sondern das, was das Wort sagt, darum wird es wiederholt, — so wenig als es das Zusammenwohnen macht, sondern das zusammen eins sein (B. 19) ist die Sache der Bruderschaft. — 1 Joh. 5, 16: es gibt Sünde zum Tode, wegen der man nicht anhalten soll. — Israel ganz sind also nicht alle Israeliten, sondern die es ganz sind, in Geist und Wahrheit, Röm. 11, 26. — „Welche Gott gehorsam sind, bleiben nicht unverachtet und müssen Sünder heißen“ (St.). — Was die Jerusalemiter sagen, erinnert an die Sprechweise mancher in der „alleinigmachenden“ Kirche, sowie mancher, welche „die Gemeinde der Gläubigen“ zu sein wäghen. — Vgl. den Pharisäer Luf. 18, 11. — Aber die Sanftmüthigen werden das Land erben, Matth. 5. — „Es ist hier eine Stelle, die werth ist, angemerkt zu werden, damit wir lernen, den Zustand der Kirche nicht nach dem gemeinen Urtheil der Menschen zu schätzen, auch nicht nach dem Schimmer, der meistens die Augen der Einfältigen blendet. Denn so geschieht's, daß wir meinen die Kirche gefunden zu haben, wo keine ist, und verzagen, wenn sie sich unsern Augen nicht darbietet. Vielmehr ist

sestzuhalten, daß die Kirche häufig wunderbar im Verborgenen erhalten wird, sobald daß Glieder der Kirche nicht die aufgeblasenen Leute sind, die den Thoren imponiren, sondern vielmehr die gemeinen Leute, die man nichts achtet“ (L.). — B. 16: Das Eil eine Judenthule, worin die Juden 1) den Geist des Tempels lernen, 2) für den Geist Christi bereitet werden, 3) im Geist des wahren Christenthums hätten vorgebildet werden können. — B. 17 ff.: Wahre Heimkehr ist Rückkehr zu dem wahren Gott. — B. 18: „Die wahre Reinigung der Kirche ist im Neuen Bunde geschehen, die vollkommene wird am Tage der Ernte, im letzten Gericht geschehen (St d.). — „Wahre Lebensbesserung muß durch ernstlichen Haß des Bösen sich beweisen, Pf. 119, 128“ (St.). — B. 19 ff.: „Zu dem einigen Herzen gehörte: die äußerliche Einigung der Stämme unter einem Namen (Juden), die Einheit des Strebens aller nach Kanaan zurück, die Einheit in der Lehre Mose's, die Einmüthigkeit gegen alle Abgötterei u. s. w. Dem Steine lassen sich folgende Eigenschaften entnehmen: daß er hart, taub, starr, fest u. s. w. ist. Das Fleisch ist dagegen weich, beweglich, nimmt Einbrüche an, fühlt Schmerz und Schläge“ (St d.). — Die Gnade Gottes macht den Menschen wieder natürlich, menschlich; vorher ist er widernatürlich, unmenschlich. — „Zum wahren Christenthum ist nicht genug, klos diese und jene Stille des äußerlichen Gottesdienstes verrichten, jeweilen auch was Gutes thun, sondern man muß ein anderer Mensch werden“ (St.). — „Nicht nur der krasse Götzendienst ist verwerflich, sondern alles, was mit dem Worte Gottes streitet“ (L.). — „O welch ein Trost, wenn Gott unser Gott ist. Ist Gott für uns, wer mag wider uns sein? Röm. 8“ (Lüb. B.). — B. 21: „Der Wandel nach dem Herzen der Göthen streht entgegen dem Wandel nach dem Herzen Gottes“ (Hengstenb.). — „Der Grund zu allem Bösen ist sonst nirgends, als allein im Innersten des Herzens zu finden, Matth. 15, 19“ (St.). — Das Wesen der Göthen ist die Sünde“ (Hengstenb.).

B. 22 ff.: Jesus hebt Luf. 24, 50 die Hände auf und segnen scheidet er; hier dagegen die gehobenen Flügel sagten die Ausschüttung des Fluches an. — Der Delberg beidemale, der Gegensatz und das weißagende Vorbild. — Das Leben Jesu in entscheidenden Augenblicken und die Herrlichkeit des Herrn bei Hesekiel.

2. Die Zeichen. (Kap. 12, 1—20.)

1. Das Königs-Beichen des Auszugs. (B. 1—16.)

¹ Und es geschah Jehovah's Wort zu mir, sagend: *Menschensohn, inmitten des Hauses von Widerspenstigkeit weilest du, welchen Augen sind, um zu sehen, und nicht sehen sie, und Ohren sind ihnen, um zu hören, und nicht hören sie, denn ein Haus von Widerspenstigkeit ³ sind sie. *Und du, Menschensohn, mache dir [So mache dir, du Menschensohn] Auswanderungs-Geräthe, und wandre aus bei Tage vor ihren Augen. Und wanderst aus von diesem Ort an einen andern Ort vor ihren Augen, — vielleicht werden sie sehen? — denn ein Haus ⁴ von Widerspenstigkeit sind sie. *Und du bringest deine Geräthe hinaus wie Auswanderungs-Geräthe bei Tage vor ihren Augen. Doch du sollst am Abend ausziehen vor ihren Augen,

B. 2: Sept.: ... ἐν μέσω των ἀδικιών αὐτῶν —
3: ... ὥπως ἰδῶσιν ὅτι —

wie Auswanderungs-Auszüge (geschehen). *Vor ihren Augen brich dir durch die Mauer und 5 bringst hinaus durch sie. *Vor ihren Augen sollst du auf die Schulter heben, in der Dunkel- 6 heit sollst du hinausbringen, dein Angesicht sollst du bedecken und nicht sollst du das Land sehen; denn zum Wunderbild habe Ich dich dem Hause Israels gegeben. *Und ich that so, wie 7 mir befohlen ward: meine Geräthe brachte ich hinaus, wie Auswanderungs-Geräthe, bei Tage, und am Abend grub ich mir durch die Mauer mit der Hand, in der Dunkelheit brachte ich hinaus, auf die Schulter hub ich vor ihren Augen. *Und es geschah Jehovah's Wort zu 8 mir am Früh-Morgen, sagend: *Menschensohn, nicht? sie sagten zu dir, Israels Haus, das 9 Haus von Widerspenstigkeit: was thuest du doch? *Sage zu ihnen: So sagt der Herr Jeho- 10 vah: der Fürst ist dies Erheben (B. 7) in Jerusalem und das ganze Haus Israels, welches sie (sind) mitten darunter (oder: darinnen). *Sage: ich bin euer Wunderbild; wie ich 11 gethan, so wird ihnen gethan werden, in die Auswanderung [Verbannung], in die Gefangen- 12 schaft werden sie gehen. *Und der Fürst, welcher in ihrer Mitte, zur Schulter wird er 13 heben, in der Dunkelheit, da wird er ausziehen, durch die Mauer werden sie brechen, hinauszubringen durch sie, sein Angesicht wird er bedecken, darum daß er nicht sehen soll mit Au- 14 gen, er das Land. *Und Ich spreite Mein Netz über ihn, und er wird gefangen in Meinem 15 Garne, und Ich bringe ihn nach Babel hinein, dem Lande der Chaldäer, und er wird es nicht sehen, und daselbst wird er sterben. *Und alles, welches rings um ihn, seine Hülfe und alle 16 seine Heeresflügel, werde Ich zerstreuen nach jedem Wind, und Schwert werde Ich ausziehen hinter ihnen. *Und sie erkennen, daß Ich Jehovah, indem Ich sie versprengte in die (Heiden-) 15 Völker und sie zerstreue in die Länder. *Und Ich lasse aus ihnen Männer der Zahl übrig, 16 von Schwert, von Hunger und von Seuche, damit sie alle ihre Greuel erzählen können unter den (Heiden-) Völkern, wohin sie kamen, und sie erkennen, daß Ich Jehovah.

2. Das Brod- und Wasser-Beichen. (B. 17—20.)

Und es geschah Jehovah's Wort zu mir, sagend: *Menschensohn, dein Brod sollst du ¹⁷₁₈ in Beben essen, und dein Wasser sollst du in Zittern und in Angst trinken. *Und du sagst zu 19 dem Volke des Landes: So sagt der Herr Jehovah von den Bewohnern Jerusalems auf dem Boden Israels: ihr Brod werden sie in Angst essen, und ihr Wasser werden sie in Schmerz trinken, damit ihr Land wüßte werde von seiner Fülle weg ob des Frevels all der Wohner in ihm. *Und die Städte, die bewohnten, werden verheert werden, und das Land wird wüßte 20 sein, und ihr erkennet, daß Ich Jehovah.

Gegetische Erläuterungen.

Die Visionen Kapp. 8—11 haben den erkannten Zusammenhang mit der Vision Kap. 1. Nun nimmt Kap. 12 zuerst das Kapp. 2 und 3 Geredete auf, um sodann an Kapp. 4. 5 knüpfend die Fortsetzung der Zeichenpredigt des Propheten uns zu geben. Nehmen wir Kapp. 8 ff. zu Kapp. 4 ff., so wissen wir die Belagerung, die Eroberung Jerusalems und sowohl Allgemeines als Einzelheiten über das Schicksal der Bewohner. Das Loos der angesehenen Volksherrscher Kap. 11 bietet den natürlichsten Uebergang zur Person des Königs in ihrer Bedeutung für das Ganze. Wenn übrigens das Bisherige seit Kap. 3, 24 inter parietes sich verlegte, so tritt um so ergreifender nun der Prophet nach außen.

B. 2: vgl. zu Kap. 2, 5 ff.; 3, 26 ff. Die Beschreibung des Zustandes der Exilirten ist nach dem gehalten, was sie, insbesondere Kapp. 4, 5, gesehen und noch Kap. 11, 25 gehört haben. So ist es mit ihnen zur Zeit, während zu anderer Zeit, welche die Verheißung im Blick hat, es wie Kap. 11, 16 ff. sein soll. Vgl. Jes. 6, 9, 10; Jer. 5, 21. Der angegebene Grund ist die allgemeine und gemeinsame Widerspenstigkeit, anders 5 Mos. 29, 3. Darum B. 3: „vielleicht werden sie sehen“, und wegen dieser Möglichkeit, die bei Verstocktheit infolge von Gericht nicht gesetzt wäre, soll Hesekiel „vor ihren Augen“ (wiederholt!) das betreffende Zeichen thun. „Ist schon wegen des parallelen Schlusses B. 2 nicht durch „daß“ (Hitz.) wiederzugeben. Es handelt sich auch bloß um „sehen“ (resp. hören, wie es ihnen geschehen

B. 6: Sept.: ... ἐπ' ὧμων ἀναληφθήσῃ κ. κεκρυμμενος ἐξέλυσῃ —

7: ... κ. κεκρ. ἐξηλθόν, ἐπ' ὧμ. ἀναληφθήν —

10: ... ταδε λεγει εἰπον τῷ ἀρχοντι κ. τῷ ἀφηγουμενῳ ἐν κ. παντι οἴκῳ —

11: ... εἰπον ὅτι ἐγὼ τεράτα ποιῶ ἐν μέσῳ αὐτῆς. — (A. 2.: רבשה לבם. Syr.)

12: ... ἐπ' ὧμων ἀρθῆσεται κ. κεκρ. ἐξέλυσεται δια τ. τοιχόν, κ. διορῶζει τον ἐξελθῆν αὐτον δι' αὐτον —

19: Pro מִצָּחֵן אֲרָצָה et אֲרָץ sine suff. — Pro מִמֶּלֶךְ leg. מִלְּבָא.

wird), keineswegs um einsehen, was sie sind. Man hat eine zweifelnde Frage zu denken, deren zweifelvoller Inhalt, und damit oder auch überhaupt nur die befohlene Handlung begründet wird. — גִּרְלָה „Auswanderung“ (Hengstenb.: „die Auswandernde“ als ideale Zusammenfassung der Auswandernden!), also Geräthe wie in solchem Fall geschieht, nicht einfach: Wandergeräth, als Hut, Stab, Tasche (Matth. 10, 9, 10), sondern eher: Gefäße für Speise und Trank, Hausgeräth, im Unterschied von persönlichem Reiseapparat. Daher עָשָׂה nicht: machen oder: sich anschaffen (Kief.), sondern vielmehr: beisammenthun (vgl. B. 4). גִּרְלָה (Jer. 46, 19) wird sogleich erklärt, aber wie die folgenden näheren Bestimmungen zeigen, ist die Erklärung allgemein gehalten. Vgl. zu B. 6. [יָרַם faßt Raschi: Tagelang!] Die Auswanderung wird nach Ausgang und Ziel angegeben. — Für die äußerliche Wirklichkeit der auszuführenden Handlung spricht hier noch verschärft das zu Kap. 4, 5 Bemerkte gegen Havern, Hitz, Hengstenb.

B. 4. Die Hinausschaffung seines Hausgeräths, soweit es mitnehmbar, beschreibt das „mache dir ff.“ B. 3 näher; zugleich erhellt, wie יָרַם וגִּרְלָה daselbst, nämlich vom Beginn der Auswanderung, der ersten Mühsung dazu verstanden werden muß. Endlich wird יָרַם durch בָּכָר als von der eigentlichen Tageszeit ausgelegt und des Propheten persönliches Auswandern aus seinem Wohnort im Unterschied von bloßer Reise aufs bestimmteste charakterisirt durch כְּמוֹצֵאֵר גִּרְלָה (vgl. zu B. 6), welche Vergleichung Havern auf die Ausgangszeit allein anwendbar erachtet. Vgl. Hengstenb. zu Mich. 5, 1. Derselbe gibt es hier: „wie Auswanderer ausziehen“, vom Emigranten-Kostüm und -Habitus, indem er „Sack auf der Schulter, Stab in der Hand“ mit „traurig und geknickten Hauptes“ verbindet. (4 Mos. 33, 2.) — B. 5 beschreibt die Hinausschaffung des betreffenden Geräthes (B. 4) näher; ein Loch soll sich zu dem Zweck (וְהוֹצֵאֵר wie B. 4) der Prophet brechen in der Mauer, selbstverständlich: seines Hauses, wohl eine Lehmwand; denn sollte es die Stadtmauer von Tel-Abib sein, wie Hengstenberg im Interesse seiner „Innerlichkeit“ der symbolischen Handlung den Vorgang und den Text verwirrend behauptet, so müßte es, zumal bei dieser Detailschilderung hier, bestimmter ausgedrückt sein. Hengstenb. läßt Hesekiel seine Bagage am Tage bis an die Stadtmauer schaffen und bei eingetretener Dunkelheit ein Loch durch dieselbe brechen u. s. w. Der Text dagegen läßt den Durchbruch eines Loches in der Haus-Mauer (statt des gewöhnlichen Ausgangs durch die Hausthür) zum Hinausschaffen des Geräths, wie die Hinausschaffung selber (B. 4), לַעֲרִירָה, also am hellen Tage geschehen, da das Aufnehmen auf die Schulter B. 6 zwar auch „vor ihren Augen“, aber — vgl. B. 4 — dieser Moment persönlichen Ausziehens „am Abend“ zu geschehen hat, beides im Unterschied von

בְּלֵחָה (עֲלֵשָׁה v. עֲלֵשׁ das gehemmte Licht) in dichter Finsterniß (1 Mos. 15, 17). Es mag vorausgesetzt sein, daß Hesekiel mit dem Durchbruch, wozu ihm Werkzeug zu gebrauchen unverboden ist, den Tag über zu thun haben wird. Weber & Kief. noch Keil haben den Vorgang der Handlung richtig aufgefaßt. Da B. 6 genügend den Auszug Hesekiels selber schildert, indem er seine sieben Sachen auf die Schulter ladet, so braucht das הִפְחִיל הוֹצֵאֵר nicht intransitiv verstanden oder נִפְחֵר ergänzt zu werden. Uebrigens ist damit die Auswanderung mit Sack und Pack aus seinem „an einem andern Ort“ (B. 3) gemeint, also der völlige Auszug im Unterschied von הוֹצֵאֵר, wie B. 4 הוֹצֵאֵר und הוֹצֵאֵר. Der Finsterniß um ihn entspricht es, daß er sein Angesicht überdies verhüllen soll: es ist damit כְּמוֹצֵאֵר גִּרְלָה B. 4 für uns ausgesetzt, indem „Auswanderungs-Auszüge“ mit Scham und Schmerz, die sich nicht besehen lassen und der keinen Blick mehr auf die zu verlassende Heimat werfen will, zu geschehen pflegen (2 Sam. 15, 30). Doch ist wohl „das Land“, das er nicht sehen soll (vgl. B. 12, 13), noch mehr dasjenige, wohin er auszieht. Also B. 5 und 6 zwei parallele (לַעֲרִירָה — לַעֲרִירָה) näher beschreibende Sätze im Verhältnis zu B. 4. — מוֹרָה (entweder: v. מָרָה ein „Glänzendes“, wie ähnlich das deutsche „Wunder“ abgeleitet wird, oder von einer angenommenen Wurzel מָרָה das plötzlich „Gewendete“, sonderbar „Gewundene“, vom Gewöhnlichen „Abgewandte“), also nicht nur מָרָה, einfach bedeutungsvolles Zeichen, sondern göttlicher Art speziell, und zwar im Sinn unseres Zusammenhangs, soviel wie *miraculum*, Ps. 71, 7. In diesem Worte kommt zusammen das Ueberraschliche (Wunderbare) des Inhalts wie der Ursache, das Auffallende der Erscheinung, wie die Wirkungs-Weise der Verwunderung und das Vorbildliche im Zweck.

B. 7 berichtet Hesekiel über seine Ausföhrung des göttlichen Befehls, der im vorliegenden Falle Keil die äußere Wirklichkeit zugesieht. Der Bericht des Propheten ist eine Resapitulation, bei der die Zeitpunkte („bei Tage“, „am Abend“, „in der Dunkelheit“) die Haltpunkte bilden, am welche ohne im übrigen die Reihenfolge innezuhalten, da diese ja im vorübergehenden Befehl Gottes enthalten ist, demgemäß Hesekiel handelte, das Einzelne mit Bezug auf die nachfolgende Deutung der symbolischen Handlung angereicht wird. Wie im Folgenden die doppelte Beziehung hervortritt: auf das Volk im ganzen und auf den Fürsten im einzelnen, so hebt Hesekiel in seinem Bericht hervor: 1) was sachlich überhaupt bevorstehe („meine Geräthe ff. wie Auswanderungs-Geräthe, am Tage“), und 2) in welcher Weise persönlich der Fürst hinausgelange, nämlich mittelst nächtlichen Ausbruchs. Wegen der Bedeutung hiernach des Durchgrabens durch die Mauer, die schon B. 5 mit הִפְחִיל הוֹצֵאֵר angedeutet sein dürfte, und die erst mit dem persönlichen Durchkommen des Propheten aus

dem Mauerloche voll wird, verbindet er seine Tagesarbeit mit seinem Auszug selber am Abend. **בֵּר** will im allgemeinen soviel als: mit eigener Hand, im Unterschied von fremder Hilfe sagen. Der Accent liegt auf dem Persönlichen der Aktion. Unterschieden von **בְּלַיְלָהּ** besagt **בְּלַיְלָהּ** das Hinausschaffen aus dem Wohnort. Am Schluss vermittelt die Ausföhrung ihrem Zweck und zugleich der folgenden Auslegung, weshalb das nächste noch sichtbare, obwohl vor der vollen „Dunkelheit“ des eigentlichen Auszugs liegende Moment des auf die Schulternehmens am Abend erwähnt wird. Die Handlung ist (wie auch nach Umb.) so zu denken: Die Ältesten Kap. 8 mochten das Haus des Propheten verlassen haben. Nach dem Eingange unseres Kapitels Bemerkten kann der Eindruck der Eröffnungen Hesekiels Kap. 11, 25 auf die Miterilirten im allgemeinen entweder nur gering oder nicht nachhaltig gewesen sein. Da öffnet sich weiter und weiter ein Loch in der Mauer seines Hauses. Man begreift, wie sich die Menge neugierig sammelt. Etwa am späten Nachmittag des Tages wird, was tragbar an Hausgeräth für einen Mann, durch die Öffnung in der Mauer herausgeschafft. Am Abend tritt der Prophet selber heraus, ladet das Auswanderungs-Geräthe sich auf und zieht mit der inzwischen vollen Dunkelheit verhällten Hauptes u. s. w. aus Tel-Abib anders wohin.

B. 8 verlegt das deutende Gotteswort in die Frühe des anderen Tages. Vgl. 2 Chr. 36, 15. — B. 9: **הָלָא** (gegen Elief, der sie nicht mal fragen läßt) setzt, daß sie Hesekiel nach der Bedeutung seines Thuns gefragt haben. Durch **בֵּר** werden die Erilirten denen in Jerusalem gleichgesetzt, sowie durch **הָמָר** (zu B. 2) zugleich was die Gesinnung bei ihrem Fragen anbelangt, charakterisirt. Deshalb soll ihrem Sagen zu ihm entsprechend Hesekiel B. 10 zu ihnen sagen, was Schwach sagt. Er hat ihnen am Abend zuvor Schweigen geantwortet (Kap. 3, 27) und nur gethan, wie ihm geboten war (B. 7). — **הָמָר** (ב. כ. ש. א.) der „Erhabene“, entweder passivisch: „der Erhabene“ oder: „der sich Erhebende“ — Hengstenb.: „auf den gehoben wird, den man beladet mit der Herrschaft, die er gleichsam auf seiner Schulter trägt“, Jes. 9, 6. (?) — wie **בֵּר** zeigt: der König (Kap. 7, 27) Zedekia. **הָמָר** ist unverkennbares Wortspiel mit **הָמָר**, das (ebenfals **הָמָר**), „das Erheben“ bedeutet und, ohne daß wir mit allen Auslegern an „Auspruch“ (richterlichen Gottespruch) oder „Last“ (Drohweissagung) wie sonst wohl denken müßten, einfach auf das den Uebergang zur Ausdeutung vermittelnde **הָמָר** B. 7 sich bezieht. Vgl. die syrische Uebersetzung. Also: den Fürsten bedeutet dies mein auf die Schulter Heben von Auswanderungsgeräth. Nicht „Fürst und Last beden sich gleichsam“, wie Hengstenb. premirt, so daß derselbe ganz ins Unglück aufsteht, die

zermalnende Last nichts von ihm übrig läßt, sondern: der Fürst ist, was der Prophet mit seiner Handlung darstellt. Die noch königlich thronende Erhabenheit in Jerusalem und dies Erheben schon von Auswanderungsgeräth treten einander ergreifend gegenüber. So wandelt alles ein Tag, ein Abend, eine Nacht! (Gewöhnlich: der Fürst ist der Gegenstand dieser Last oder dieses Anspruchs. S. 13 mit Beziehung auf Jer. 23, 33; K. lief. aber: den Fürsten und das Haus Israel (als Affuasio!) geht dies im Zeichen vorgenommenen Tragen an. Ewald: „Du Kronenträger dieser Traglast in Jerusalem, und die vom ganzen H. 3. die in ihrer Mitte!“ Weil Auswandern das gemeinsame Loos sein soll, so wird zum Könige das Volk hinzugesetzt, und zwar „das ganze Haus Israels“ (nach älteren Auslegern: die aus den zehn Stämmen nach Jerusalem Geflüchteten), in welches, zumal als bereits Ausgewanderte, die Miterilirten Hesekiels einbegriffen werden (**הָמָר** wie **אֲשֶׁר** auf „Haus Israels“ gehend), oder besser, wegen des Folgenden, wie H. 13. das Suffix auf Jerusalem oder dessen Bewohner bezeichnend, insofern es noch ein anderes Haus Israels gab, Kap. 11, 15. — Ganz deutlich redet nun von dem Schicksale des Ganzen B. 11. Mit „euer Wunderbild“ werden gemäß B. 6 die Erilirten angedeutet, für die es zunächst ist, während **הָמָר** auf die zu Jerusalem geht, also wohl auch **הָמָר** B. 10. — **הָמָר** **כִּן** könnte auch heißen: so wird von ihnen gethan werden. Jedensfalls Erklärung des Vorhergehenden. **בְּבֵר** asyndeton emphaticum: es wird keine freiwillige, sondern gezwungene Auswanderung sein.

B. 12 speziell der König. **אֲשֶׁר-בְּחֹכֶם**, unzweifelhafter Beziehung, bestätigt die vorgezogene Interpretation von **הָמָר** **הָמָר**. So auch bestätigt **הָמָר** **אֲל-כֹהֵן** die Auffassung von **הָמָר** **הָמָר**. — **הָמָר** **הָמָר**, weisend bei der Schilderung des Augenblicks. Keil wie K. lief. wider die Accente: „wird er's Heben in der Finsterniß und wird hinausgehen.“ **הָמָר** die Begleiter, sein Gefolge. (Rosenm.: um ihn hinauszubringen.) Die Präbition dessen, was Jer. 39, 52; 2 Kön. 25 als einige Jahre später geschehen erzählt wird. Wie das auf die Schulter Heben des Geräths kein Selbstzugreifen nach den Preitosen zu bezeichnen braucht, sondern die Auswanderung symbolisiren kann, so das durch die Mauer Brechen nicht buchstäblich dies, sondern das Eilige, die Nothhaft der Flucht auf schnelligst versuchtem Wege, und ebenfowenig hat man die Bedeutung seines Angefichts historisch nachzuweisen. Die letztere war übrigens unter den Umständen selbstverständlich schon aus Vorsicht; an Schmerz, Scham gar nicht zu gebenden. Vgl. zu B. 6. Freilich waltete noch eine andere Absicht darüber, wie B. 13 anspricht. **בֵּר** und das nachgesetzte **הָמָר** machen auf etwas Besonderes aufmerksam, und **הָמָר** ist der Thalpäer Land.

(B. 13.) Die Gefangennehmung zur Auswanderung hinzu (B. 11), welche der Prophet nicht präfigurirt hatte, wird durch die bildliche vom Fischfang, von der Jagd (Jes. 19, 8; Jer. 16, 16) entlehnte Redeweise gemalt. Seinem Boose entgeht er trotz der eiligen gewaltthätigen Flucht nicht; wie die Finsterniß der Nacht, legt sich des Richters und Vergelters im Himmel heilige Strafordnung um ihn. Umbreit, der den Durchbruch durch die Mauer als Ausbruch aus der vom Feinde durchlöcherten Stadt faßt, findet in dem, daß der König das Chaldäerland nicht sehen werde, nur seine gänzliche und völlige Einkerkierung ausgesprochen. — „בבלה“ ist der „andere Ort“ B. 3. — Inwiefern der König das Land, wofelbst er sterben sollte, nicht sehen würde, mußte so lange unbegreiflich bleiben, bis die Blendung (eine bei den Persern und wohl auch Babyloniern für Thronverlustige gewöhnliche Strafe) Zedekia's zu Bilsah, nachdem er auf seiner nächtlichen Flucht unweit Jericho von den Chaldäern erhascht worden war, es mit Händen greifbar machte.

B. 14. Was „rings um ihn“ kann die mit dem Könige flüchtende Umgebung desselben und „seine Hülfen“ vielleicht die gehoffte egyptische sein. צורח (צורח) Wortspiel mit צורח. — אנשים nur Plural und Hesekiel eigentümlich, nach Gesen. „Flügel“ (Jes. 8, 8), nach Hitz. „Schaaren“, die ganze Kriegsmacht, womit ein König sieht und fällt. Vgl. Jer. 40, 7. 12; 52, 8. Sonst ist zu vergleichen Kap. 5, 2. 10. 12. — B. 15: Kap. 5, 13; 6, 8. — B. 16: Kap. 6, 8. „Männer der Zahl“ — Hitz.: zählbare. Wenige im Vergleich zu B. 14. — Vgl. zu Rapp. 5. 6. — Erzähler ihrer Schuld mit der Erkenntniß aus Erfahrung von der heiligen Strafgerechtigkeit Gottes. [Mossem., Hitz. u. a. beziehen den so wiederholten Refrain auf die Heiden! Rief. übersetzt: „zählen“, daß sie ihre Sünden recht einzeln erwägen sollen!]

Das andere sich anschließende Zeichen, welches B. 17 — wie das vorige (B. 1) eingeleitet wird, aber seine göttliche Deutung ohne eine Einleitung, wie sie B. 8 ist, mit sich hat, schildert an Kap. 4, 16 erinnernd; das Elend der Bewohner, sowie die Deutung durch das Wort Jehovah's ähnlich wie Kap. 6, 14 das Elend des von ihnen bewohnten Landes verkündigt. — B. 18: Brod und Wasser nicht gerade kärgliche (Kief.), aber nur die nothwendige Nahrung. Das Bezeichnende ist jedoch Wehen, Zittern und Angst, was der Gesichtsausdruck des Propheten, Mienen und Geberde, bei der zwar nicht erzählten, weil selbstverständlichen Ausföhrung des göttlichen Befehles ausgebrüllt haben wird. Das „Volk des Landes“ B. 19, die Angerebten, sind das arme elende Judentum in Chaldäa (B. 12. 13); nach Eocc. soll es auf die Heiden gehen, daß diese nicht ihrem Bel das Schicksal der Juden zuschreiben möchten, indem dasselbe Jehovah drei Jahre vorher bereits durch Hesekiel darstellen lassen. — Vgl. sonst

B. 10. Die „Bewohner Jerusalems“ Winten nach Kap. 11, 15 die zur Zeit noch daselbst befindlichen, wiewohl im Zustande während der bevorstehenden Belagerung (so Hengstenb.) sein. Im Zusammenhang mit dem vorigen Zeichen sind es aber wohl die nach der Flucht des Königs und der Gefangensführung des Volks noch von dort vorhandenen ärmsten Reste „auf dem Boden Jerusalems“ (אדמה vgl. zu Kap. 7, 2), Jer. 39, 10; 52, 16. Und solcher Auslegung entspricht auch das Folgende. למך (Kap. 4, 17) soll nach Hitz. Paratitel des Grundes sein: drum, daß starren wird ihr Land seiner Fülle baar; ihr Erstarren spiegle das bewegungslose Starren des Landes zurück. Gewiß richtiger und dem Zusammenhange angemessener: ihr Elend wird auch das Land (אדמה Jerusalems) elend werden lassen, was die Absicht Jehovah's ist; sie werden in Angst und Schmerz sich mit dem Nothwendigen (Brod und Wasser) begnügen und seine Fruchtbarkeit nicht bauen u. f. w. Nach der andern Auslegung wird die Invasion der Feinde das Land wüste zurücklassen. Sonst vgl. Kap. 7, 23; 8, 17. — B. 20: Kap. 6, 6. — Eocc. (vgl. B. 19) bezieht „und ihr erkennet ff.“ auf die Heiden, die Chaldäer, ebenso schon B. 16.

Theologische Grundgedanken.

1. Wenn Stephanus nach Aposfig. 7, 51 den Juden vorhält, daß sie immerdar dem Heiligen Geiste widerstreiten (ἀντιπνεύμα — mit diesem starken und im Neuen Testament ungewöhnlichen Ausdruck), daß sie wie ihre Väter Hartnäckige und Unbeschnittene am Herzen und an den Ohren, so brauchen wir nicht mit den Auslegern seit Havern. auf 5 Mos. 29, 3 zurückzugreifen, umsoneniger, als es mit dieser sogenannten Grundstelle doch noch was anders ist. Jes. 6, 9. 10 kann sie als Text applizieren; Hesekiel wie Jeremia 5, 21 ff. haben es mit dem schlechten Nationalcharakter des jüdischen Volkes zu thun. Den „bösen Willen“ heben beide Propheten nachdrücklich hervor, wie Havern. bemerkt und dann fortfährt: „ein Zug, der hindurchgeht durch seine ganze Geschichte, bis auf die Erscheinung des Erlösers.“ Wer wird aber leugnen können, daß damit in der schlechten Nationalität der Juden die böse Art der gefallenen Menschheit überhaupt geschildert ist! Dies Volk hat es nur bis zur äußersten Konsequenz aufgezeigt, indem es durch Gesetz und Propheten und zuletzt den Sohn in die Tage, seinen Willen sich brechen zu lassen oder sich selbst umzubringen, versetzt war. Wie jedoch die Juden, und bei ihrer einzigen religiösen Genialität umsomehr ein historisch feststehendes Urtheil über den natürlichen Menschen sind, so spiegelt sich andrerseits ihrem nationalen Charakter gegenüber (auch hier: „vielleicht werden sie sehen?“) der ganze Reichthum göttlicher Langmuth und Geduld. „Ihr habt nicht gemollt“ dies ein, das andere aber: „wie oft habe Ich deine Kinder zu Mir versammelt

wollen!" Matth. 23, 37. Der Spiegel menschlicher Verkehrtheit ist zugleich der Spiegel göttlicher Gnade, Röm. 5, 20.

2. Wenn jemand so weit erleuchtet ist, daß er was noth ist, zu sehen und verstehen vermag, so kann es heißen, daß er Augen habe zu sehen u. f. w. Der natürliche (unwiedergeborene) Mensch vernimmt nicht ff. 1 Kor. 2, 14. Es kann jemand aber auch so weit erleuchtet sein, daß er vieles sieht, wodurch er dahin geführt werden kann zu sehen, was noth ist zu sehen, und zwar vornehmlich, daß er das Wort, in welchem die wahre Weisheit enthalten ist, für Gottes Wort anerkennt. Die bis dahin gelangten können jedoch nicht sehen, nicht hören, was zu sehen, zu hören noth ist, insofern sie von dem, was sie sehen, hören, nicht recht urtheilen können, durch Opposition der fleischlichen Weisheit, welche Gottes Worte verdreht. Solche irren nicht auf gewöhnliche Weise mehr, sondern sind verstockt, daß sie wähen, ihr Irthum sei Gottes Wort. Welche schwer zu heilen sind. Die Ursache, daß man Gottes Wort nicht versteht, ist der Ungehorsam. Denn die fleischliche Weisheit und ihre Liebe ist in Wahrheit Ungehorsam! (Cocc.)

3. Bei der Bedeutung, die in der Geschichte der Juden im guten wie im schlechten, ja im höchsten Sinne (als der Messias) der König hat, in Forderung dessen 1 Sam. das Volk seinen Wunsch, zu sein „wie die andern Völker“, zuerst ausgesprochen, begreift sich schon die ausdrückliche, diese besondere und vornehmliche Symbolisirung des Schicksals Jedaia's. „Die Unheils-Masse konzentriert sich zunächst in dem Könige“, wofür Håvern. sodann als Grund „die damaligen Verhältnisse“ anführt, in welchen „die politische Treulosigkeit und Unredlichkeit des Königs, sowie sein antitheokratisches Treiben, seine Abgötterei, seine Verhöhnung aller prophetischen Warnungen und Drohungen“ hervortraten, und „gleichwohl in Jerusalem und unter den Erlauten er der Höhe des Vertrauens“ war. Hengstenb. bezeichnet nach dieser Seite den König als „den Mittelpunkt ihrer der Buße verderblichen Zukunftsströme.“

4. Die Vorhersagung in unserm Kapitel, welche Eholud (Die Proph. und ihre Weiß. S. 108) dertaxirt, daß „gegen den prophetischen Charakter der Stelle von keiner Seite her ein kritischer Einwurf erhoben werde, die Echtheit des Buches und die Integrität der Stelle außer Zweifel seien, abweichende Erklärungen nicht stattfänden, nur auf die Erfüllung derselben nach glaubwürdigem Zeugniß der Geschichte verwiesen werde“, sollte durch die wiederholte göttliche Erklärung, daß sie „mopheth“ sei (s. die Worterklärung zu B. 6), eigentlich allen den halben wie ganzen natürlichen Erklärungsversuchen entkräftet sein. Nichtsdestoweniger, während Eichhorn und Hitzig einfach eine Weissagung nach dem Erfolge dekretiren, Ewald den Propheten zutreffende Ahnungen, richtigen Vorausblick haben läßt, versucht Umbreit das Mögliche, um den Text frei von dem zu halten, was zur Annahme

einer übernatürlichen Prädiction hindrängen könnte. Dagegen gedenkt schon Josephus (Antiq. X, 10. 11) unsers prophetischen Zeugnisses, indem er erzählt, wie Jedaia Hesekiel deshalb nicht habe Glauben schenken mögen, weil er gesagt, daß der König Babel nicht sehen werde, wo Jeremia doch ihm die Wegführung dorthin geweissagt habe. Ritzsch ist die auf göttlicher Mittheilung beruhende Vorhersagung von Begebenheiten weder so unmöglich, als Cicero es behauptete, noch so unnütz oder gar schädlich, als Kant es darzuthun versuchte. Die Vorhersagung erhalte dadurch Interesse, daß sie einen Erfolg ankündige, der menschlicher Weise nicht vorher gewußt werden konnte. Auch in dem Falle, daß das Vorherwissen nicht nützlich sei, könne es doch eine heilsame Aufmerksamkeit erregen, und durch den Erfolg bestätigt, könne es, ein Zeugniß für Personen und Angelegenheiten erwerbend, dadurch anderweitig zweckvoll werden. J. D. Mich a e l s läßt die genaue Vorherverkündigung gegen den sensus communis der Vielgötterei damals, wo selbst unter den Juden der Glaube an einen einzigen Gott sich nur kränkelnd erhalten, als jedem faßliche und unwiderlegliche Bestätigung der wahren Religion dienen. Man mag auf die Genialität der großen Geister, ihren historischen Fernblick in gewissen Fällen recurriren, die divinatorische Geheimkraft im Menschengesichte, den Zusammenhang des menschlichen Gewissens mit den Richtersschritten der sittlichen Weltordnung geltend machen (Herzog, Realenc. XVII, 640 ff.), was Hesekiel hier symbolisirt, weiß er aus dem Munde Jesobab's empfangen zu haben, und jede Kritik dieses Bewußtseins läuft Gefahr, entweder den Propheten der Selbsttäuschung zu zeihen oder gar ihn zum heuchlerischen Betrüger zu machen, zumal wo ein Kapitel wie das 13. folgt.

Homiletische Andeutungen.

B. 1 ff.: „Wir sollen uns also weder durch den Anblick, daß wir und die Lehre, die wir lehren, verworfen würde, zurückscheuchen lassen, noch durch den Eindruck auch, als wenn wir ein lächerlich Ding trieben“ (E.). — „Widerpenftigkeit kommt nicht aus Schwachheit, sondern aus Bosheit“ (Scl.). — „Wie viele gibt es nicht, die in zeitlichen und irdischen Dingen scharf sehen und alles klüglich zu ihrem Vortheil wissen einzurichten, im Geistlichen dagegen äußerst blind und dumm erfunden werden, als untüchtig zum Glauben. Sie haben daher gleichfalls Ohren, anzuhören was dem Fleisch gefällt und was die falschen Propheten schwagen und lägen, aber Gottes Stimme zu hören haben sie keine Ohren. Sie hören und hören, doch nicht mit Gehorsam und Glauben“ (B. B.). — „Sie hatten Ohren zu hören, weil sie von Jugend auf im Gesetze Gottes unterrichtet waren, und ihnen die Drohungen durch die Propheten vorgehalten wurden“ (E.). — Die natürliche Blindheit und Taubheit des Menschen in geistlichen Dingen, der Gott sein Wort predigen läßt. Die wesentliche Blindheit und die Taubheit mit Willen, der Gott mit Leiden und Trübsal nachgeht. Die Blindheit und Taubheit,

die Gott als Strafe über den verstockten Sünder verhängt. — V. 3 ff.: „Wehe, wenn Gottes Diener auswandern müssen! Matth. 10; 1 Mos. 19“ (St.). — „Hatte dich alle Stunde zur Auswanderung bereit, denn du weißt nicht, wann dich Gott heißen mag ausziehen!“ (St.). — „Vielleicht werden sie sehen?“ So läßt Gott nichts unberücksichtigt: das ist die Praxis seiner Langmuth und Geduld. — „Wenn wir sehen, daß andere Leute in Unfall, Trübsal, Widerwärtigkeit gerathen, soll man bedenken: das ist mir ein Wunderzeichen, und soll es zu seiner Besserung anwenden, Luf. 13, 2. 3“ (Würtemb. B.). — „Es hat der Mensch seinen Tag mit gezählten Stunden, es kommt der Abend, und auch die Stunden der Finsterniß eilen heran. Werbet Kinder des Lichts, so wird auch die Finsterniß nicht finster sein!“ — V. 5: „Was vermag nicht die Furcht! Für die keine Thür hoch und breit genug war, die drängen sich flüchtig oftmals durch das elendeste schmale Loch“ (St.). — „Wer weiß, wie jämmerlich er noch mal aus diesem Leben gehen wird!“ (St.). — V. 6: Der irdische Sinn will nur die Erde sehen; ja, er wird zuletzt Erde werden; doch wird er, wenn das Auge sich verbunkelt und die Todesfinsterniß alles deckt, nicht mal die Erde mehr sehen. — V. 7: „Solches erinnerte an Noah und Lot“ (C.).

V. 8: Gottes Gnade ist mit jedem Morgen neu. Die ihn frische suchen, finden ihn, und die nach ihm fragen, denen will er antworten. — V. 9: Es ist ein köstlich Ding um eine rechte Frage. — V. 10: „Erhabene heißen die Fürsten, aber gewiß nicht, damit sie sich selbst erheben sollen, denn der im Himmel thronet, weiß auch Fürsten zu erniedrigen“ (St.). — „Ein jeder Regent, Fürst oder König, wenn er auch noch so wenig auf seine Schultern genommen hätte, wird wenigstens doch die Last seiner Sünden und den Jorn Gottes tragen müssen, der ihm schwer genug fallen wird, falls er seine Pflichten auf eine leichte Wästel genommen hat“ (B. B.). — „Gott übersteht auch die Gewaltigen nicht, wenn sie sündigen, sondern läßt sie seine schwere Hand empfinden“ (St.). — Gottes Gericht über ein Land greift Fürst und Volk zusammen, wiewohl auch an jenem Fürsten ein Volk und ein Fürst an seinem

Volk schon Gottes Gericht haben kann. — V. 11: Wenn das am grünen Holz geschieht, was wird's am dürrer werden? (Luf. 23, 31). — V. 12: „Mit frechem Anlitze wandeln die Gottlosen, aber im Gericht werden sie es verbergen“ (St.). — Zedekia kein Traum- oder Phantasiebild, sondern eine von Gottes Hand geschnittene Silhouette. — V. 13: Erst das Netz der Vollstund und Eitelkeit, dann das Netz des Todes und der Hölle. — „Wer wild lebt, wird wie das Wild gejagt und gefangen“ (St.). — Gott ein Fischer und Jäger. — V. 14: „Was helfen dem Sünder alle seine eingebildeten Hülsen und angeblichen Helfer!“ (St.). — Wir wollen bei Zeiten unser Vertrauen von allen Kreaturen abziehen. — Der Ewige blies und die Armada stob in alle Winde. — „Ist Gott uns Feind, so gibt es keinen Freund im Himmel noch auf Erden“ (St.). — V. 15: Daß wir erst durch Schaden klug werden und Gott aus Erfahrung der Strafe erkennen, statt zu schmieden und so zu sehen, wie freundlich der Herr ist! — V. 16. So empfängt Gott doch Ehre wegen seiner Gerechtigkeit, wenn seine Gnade verschmäht worden. — „Gott segnet die Bütigungen, die er über sein Volk ergehen läßt, wohl auch an den Ungläubigen“ (St.). — „Wie angenehm ist es, Gottes Gnade und Barmherzigkeit rühmen und preisen das Lebenlang!“ (St.).

V. 18: „Nur die in der Gnade stehen, können ihr Brod ohne Furcht und Sorgen essen“ (St.). — Es ist nicht umsonst eine Bitte, die uns Christus gelehrt hat: Gib uns unser täglich Brod heute! — „Ein Vers, der im Ueberfluß mit Nutzen zu lesen ist“ (St.). — V. 19: „Daß man in Ruhe und Frieden essen und trinken kann, ist eine große Wohlthat Gottes, welche aber von den Tausendsten nicht erkannt wird“ (St.). — „Jerusalem und seine Bewohner sind bereite Redner und gesalbte Prediger“ (St.). — V. 20: „Will man Gott aus seinen Wohlthaten nicht erkennen, so muß man's oft unter der Strafe thun, Dan. 4, 30. 31“ (St.). — Was wüßte lebt, wird Blüthe schließlich. — So ist die Wüste Israels Schule gewesen und Israels Gericht geworden.

3. Der nahe Vollzug der Strafe. (Kap. 12, 21—Kap. 24, 27.)

1. Die wiederholte vorlaufende Ansage. (Kap. 12, 21—28.)

²¹ Und es geschah Jehovah's Wort zu mir, sagend: *Menschensohn, was (soll) dies Sprichwort auch auf dem Boden Israels, zu sagen: »lang werden die Tage und zunichte wird alles Gesicht?«
²² *Darum sage zu ihnen: So sagt der Herr Jehovah: Aufhören mache Ich dies Sprichwort und nicht sollen sie dasselbe ferner sprichwörteln (als Sprichwort ferner gebrauchen)
²³ in Israel, sondern rede zu ihnen: nahe sind die Tage und das Wort alles Gesichtes. *Denn nicht wird ferner irgend Truggesicht sein und glatte Wahrsagung [oder: des Glatten] inmitten
²⁴ des Hauses Israels. *Denn Ich, Jehovah, werde reden, was Ich reden werde für ein Wort, und es wird (soll) geschehen; nicht soll's weiter verzögert werden, denn [sondern] in euren Tagen, Haus von Widerspenstigkeit! werde Ich reden ein Wort und thue es, Spruch des
²⁵ Herrn Jehovah. *Und es geschah Jehovah's Wort zu mir, sagend: *Menschensohn, sieh
²⁶ Israels Haus, die sagen: »das Gesicht, welches er sieht, (ist) für [auf] viele Tage, und für
²⁷ 28 [auf] ferne Zeiten weißagt er.« *Darum sage zu ihnen: So sagt der Herr Jehovah: Nicht

sollen weiter verzögert werden alle Meine Worte, welches Wort Ich reden werde, so soll es geschehen! Spruch des Herrn Jehovah.

Exegetische Erläuterungen.

Aufgabe des Termins als eines nahen, und zwar wiederholte (B. 26 ff.). Denn nach dem vorherigen gewissermaßen Abschluß mit dem Elend über Land und Leute, erlirbrigte nur die dem nahen Ereigniß vorlaufende Aufgabe desselben. Bisher Zurückgehen bis zu Kap. 6, nunmehr Wiederaufnahme des Kap. 7 Gesagten.

B. 22: Von einer Verbalbedeutung: vorgehen, führen, vorsehen, — etwas vorstellen, bedeuten, — ein Urtheil aussprechen u. dgl. ist **נָסַח** soviel wie: Denkspruch, je nach der Form: Gleichniß, Parabel, Spottvers, Jes. 14, 4. Auch hier nicht ohne Spott. Die gemeine Sentenz, in der sich's die gäng und gäbe Meinung unter den auf Israels Terrain noch Befindlichen (B. 19) bequem gemacht hatte (beati possidentes), spottete über den Ewigen in seinen Propheten mittels des Trostes der Zeit, daß die Zeit vergehe und auch das angeblich Geschaute vergehe; da nichts daraus werde, so werde auch nichts daran sein. Die lang sich dehnenben Tage mögen sich auf die langjährige Untergangs-Versündigung Jeremia's beziehen, vgl. auch zu Kap. 11, 3.

לֹכֵם faßt den Propheten mit den Spöttern, weil mit seinem Volke zusammen. Auf solcher Gemeinschaft der Knechte Gottes mit ihrem Volk basiert schließlich im eminenten Sinn das Verhältniß des Fleisch gewordenen Sohnes Gottes zur Menschheit (2 Mos. 16, 28). — B. 23: **הַשְׁבֵּרִי** Praeterit. prophet. „zur Ruhe bringen“; über die Mühe, die sie sich machen, ihr Dichten, kommt der Sabbath Jehovah's, die Vollendung (1 Mos. 2, 1 ff.). — **קָרְבוּ** Kap. 9, 1; 11, 3. Opposit zu **יָרְכוּ** vorher. — **וְיָרְכוּ כֵלֵי**, der wörtliche Inhalt jeder Schauung seiner Propheten, Wort und Sache, die das Wort sagt. Recht Keil: Die Tage, in welchen jedes geweissagte Wort sich verwirklichen wird. (Vgl. b.: „gegen bloß partielle Erfüllung, daß die Propheten den Mund was voll genommen u. s. w.“) — B. 24. Da es auch eine falsche (2 Petr. 2, 1) Weissagung gibt (**שֶׁרָא**), — eitle Wahrsagerie (**בִּסְפָּק**), die mit ihrer Glätte schmeichelnd täuscht, — so setzt sich die gottbegeisterte zunächst damit auseinander, wie der folgende Gegensatz zeigt, freilich noch mehr Kap. 13 zeigen wird. **וְלֹא יִרְרָה עוֹד** ist parallel zu **וְלֹא יִרְמְשׁוּ אֲדָרָה עוֹד** (B. 23): jenes spottende Sprichwort hatte sich mit Hilfe der falschen Prophetie in Israel gebildet. [Dagegen Philipp. (ähnlich Klie.): „die Weissagungen sollen grade und bestimmt sein und in baldige Erfüllung gehen, indem sie sonst wohl räthselhaft waren, und Gott ihre Erfüllung aufhob oder aufschob“ (1.)] — B. 25 daher koordinirtes oder wiederaufgenommenes **כִּי**. Der trennende Accent **רֵבִי** (.) über **יִרְרָה** läßt „Ich Jehovah“ wie einen Satz für sich an, so daß der Urheber der wahren Prophetie sich selbst der

falschen entgegenstellt. Desgleichen trennt Pascha (2) zu Ende von **אֲרַבְרָה**, während der Konjunktiv Telscha = kethanna (**אֲ**) bei **אֲרַבְרָה** das Folgende verbindet. Jehovah wahrt sich Freimacht zu reden und Allmacht es zu thun. Woran die Negation weiteren Verzugs, noch längerer Vertagung (mit Bezug auf jenes Sprichwort) knüpft: — „in euren Tagen“ (Matth. 16, 28; 24, 34), also subjektiv, auf die Personen gewandt. Solche Erfüllung der göttlichen Weissagung wird zugleich das Ende der falschen Wahrsagerie sein, die eben dadurch zu Schanden wird. In etwa auch tritt das „Ich Jehovah“ wie messianisch dem bisherigen Weissagen überhaupt gegenüber! Sonst vgl. zu B. 2. Kap. 11, 8.

B. 27 folgt die objektivere, auf die Sache gehende Wendung. Daß es, wenn überhaupt noch sich erfüllende, so jedenfalls auf ferne Zeiten (Dan. 8, 26, 17) gehende Weissagung sei, wird durch den Herrn in Betreff Hesekiel's abgewiesen. Vorher Verspottung Jehovah's, hier seines Propheten vielmehr in den angeführten Worten. — B. 28 f. über das feminine **רַחֲמָן** hier wie B. 25 **עַל** B. 2. Gr. S. 295 a.

Theologische Grundgedanken.

1. Die Bedeutung von Weissagung und Erfüllung für die göttliche Glaubwürdigkeit der prophetischen Zeugnisse und damit der Heiligen Schrift hat die Apologetik von je begriffen. S. Keith, *evidences of the truth of the christ. religion derived from the literal fulfilment of prophecy*. Schon 5 Mos. 18, 21. 22 stellt übrigens das Eintreffen des Vorhergesagten als Kennzeichen echter Weissagung hin.

2. Wenn die Freimacht und Allmacht, die Gott sich in unserem Abschnitt gegenüber der falschen Wahrsagung zuspricht, unser Glaube ist, so rangirt das Wort der Weissagung mit dem Wort der Schöpfung, und was für die göttliche Souveränität in dieser Beziehung spricht, ist nicht weniger sprechend in jener Beziehung. Die Himmel sind durch das Wort des Ewigen gemacht und all ihr Heer durch den Hauch seines Mundes, Ps. 33, 6. Der lebendige Gott ist auch das Gesetz der Weissagung für ihre Erfüllung.

3. Was von der göttlichen Schöpfermacht gilt, das kommt für die Erfüllung der Weissagung noch mehr durch den Glauben an die göttliche Vorsehung, die Mitwirkung und Regierung Gottes, zur Anwendung. Der Ewige („Jehovah“ B. 25) ist weder Gott des Anfangs und des Endes, des Ursprungs und des Zieles, auch der Mitlebende mit dem Leben der Welt und speziell der Menschheit. Das Göttliche in und an der Weltgeschichte ist es, womit es die Weissagung zu thun hat. Dies ist aber nicht bloß die ewige Idee, die fort und fort sich

neu realisiert, daß das Zeitliche und Dertliche dafür als bloße Darstellungsform anzusehen wäre, sondern dies Göttliche ist ebensowohl das Wirkliche, das vorhergesagt, als das Nothwendige, das ge-
weissagt wird. Im Blick auf den göttlichen Rathschluß, der wegen der Sünde aus dem Weltplan des Schöpfers sich zum Heilsrath in Christo für die Welt entwickelt hat, mag Kleines und Großes unterschieden werden, weil aber zur Ausführung des Rathschlusses Gottes dienend, ist jenes wie dieses ein Göttliches, und somit der Weissagung passend.

4. Es ist aber für den Aufschub, für die Vertagung z. B. der Realisirung von Gerichtsweissagungen bedeutsam, daß dem Langwerden der Tage die göttliche Langmuth und Geduld entspricht (2 Petr. 3, 9), wie im vorliegenden Fall hier bei Hesekiel. Die Gerichtsweissagung ist zudem Bußpredigt, so daß, wenn sie die Buße erwirkt, die sie predigt, die Erfüllung der Weissagung aufgehalten werden kann. Aber auch ohne solche in der Sache selber liegende Bedingtheit, können andere, immer aber von Gott gewollte Umstände einer Weissagung mehr oder minder den Charakter perspektivischer Verkürzung geben.

5. „Die Prophetie war eine That des Glaubens, sie forderte gleichfalls Glauben. Da das, worauf die wahre Prophetie vor allem drang, Herzensbekehrung war, so widersetzte sie dem sündigen Bewußtsein und Leben des Unglaubens und er ihr, Am. 6, 3. Es ist das Wesen der Sünde, sich nicht für Sünde zu halten und daher die Strafe möglichst von der Sünde abzulösen und zu scheiden“ (Häb.).

Somiletische Andeutungen.

B. 22: „Gott verschönt die Gottlosen und ladet sie dadurch zur Buße ein. Was thun sie aber? Sie

höhnern die Knechte Gottes und halten ihre Worte für Mährlein“ (H. S.). — „Wenn die Strafen ver-
zogen werden, so werden die Leute insgesamt ärger, 2 Petr. 2, 8“ (Er.). — „So verachteten sie den Reichthum göttlicher Gültigkeit, Geduld und Langmuth, und statt sich zur Bekehrung dadurch leiten zu lassen, häuften sie sich gemäß ihrer Härtheit und ihrem unbüßfertigen Herzen Jörn auf u. f. w. Röm. 2, 4, 5; Petr. 3, 4“ (Cocc.). — Selbst Gottes Wort kann zum Sprichwort werden. — „Manche Gottlose wollen ihr Bösesthum mit einem Sprichwort entschuldigen, Tit. 1, 15; allein wir Menschen sind auf Gottes Wort gewiesen, 2 Petr. 1, 19“ (Sta.). — B. 23: Der Sabbath, der den Sprichwörtern der Welt bevorzieht. Wenn jede Zunge, die sich nicht dem Herrn hat heiligen lassen, durch Gericht der Verdammniß wird dem Herrn geheiligt sein. Bekennen müssen, daß Jesus Herr sei, ist wahrlich ein schrecklicher Sabbath, wenn man sonst ihn nicht geheiligt hat. — Die Lügenmänner, die Gottes Wort nicht stoßen konnte, erlebigen Gottes Thaten. — Die Theologie und Theodicee der Thatfachen. — B. 24: Weissagung und rath, das geht bei einem sündigen Volke Hand in Hand“ (Hengstenb.). — „Wenn Jesus, der nach der babylonischen Gefangenschaft gekommen ist, ein falscher Prophet gewesen wäre oder seine Jünger, wie die Juden behaupten, so müßte die Verheißung dieses Veresses falsch sein“ (Cocc.). — „So werden auch alle aus der Vernunft und fleischlichen Gelahrtheit hergestellte schmeichelhafte Vorstellungen von einem blühenden Zustande der Kirche ein Ende nehmen“ (B. B.). — „Das Wort Gottes ist eine lebendige That, die sich nicht aufhalten läßt“ (Umbr.). — B. 27 ff.: „Denn was der Mensch gerne hat, das redet er sich selber auch gerne auf“ (Sta.). — „Die Rede Gottes soll man nicht von ihrer Erfüllung trennen, weil Gott, der redet, nicht in sich getheilt ist; wenn er den Mund öffnet, so redt er zugleich die Hand zum Werke aus, so daß die Hand selbst gewissermaßen ins Wort eingeschlossen ist“ (E.).

2. Die Reden wider die falschen Propheten und Prophetinnen. (Kap. 13.)

¹ Und Jehovah's Wort geschah zu mir sagend: *Menschensohn, weissage an die Propheten
² Israels, die weissagenden, und sagst den Propheten aus ihrem Herzen: Höret Jehovah's Wort!
³ *So sagt der Herr Jehovah: Wehe über die Propheten, die thöricht, welche hinter ihrem
⁴ Geist gehen, und daß sie nicht gesehen haben! *Wie Füchse in den Trümmern, Israel! sind
⁵ deine Propheten geworden. *Nicht stieget ihr in die Lücken [Breschen] und mauertet eine Mauer
⁶ um das Haus Israels, im Kriege Stand zu halten am Tage Jehovah's. *Sie schauten Trug
und Wahrsagung der Lüge, die sagenden »Spruch Jehovah's«, und Jehovah sandte sie nicht,
⁷ und da harren auf Bestätigung eines Wortes. *Nicht? Trug-Gesicht sahet ihr und Wahrsagung der Lüge sagtet ihr, und (zwar) sagend »Spruch Jehovah's«, und Ich habe nicht gere-
⁸ det!? *Darum so sagt der Herr Jehovah: Weil ihr Trug redet und Lüge sehet, darum siehe
⁹ Mich an euch, Spruch des Herrn Jehovah. *Und es ist [kommt] Meine Hand an die Pro-
pheten, die Trug schauen und Lüge wahr sagen, in der Versammlung Meines Volkes sollen sie
nicht sein, und im Verzeichniß des Hauses Israels sollen sie nicht verzeichnet werden, und zum

B. 3: Sept.: ... προφητευουσιν απο καρδιας αυτων, τ. πορευομενοις απο τ. πνευματος αυτ. —

5: ... κ. συναγαγον ποιμνια, κ. επι τ. οικον τ. Ισρ. οκ ανεστησαν οι λεγοντες εν ημερα κυριου, — Vulg.: Non ascendistis ex adverso neque opposuistis murum pro domo —

6: ... κ. ηρξαντο τον αναστησαι λογον. Vulg.: ... et perseveraverunt confirmare sermonem.

9: ... εν ταις εβδ. λαον μου οκ —

Boden Israels sollen sie nicht kommen, und ihr erkennet, daß Ich der Herr Jehovah! *Weil 10 und dieweil sie Mein Volk irreführten, sagend »Friede« [Heil] und ist kein Friede, und es bauet eine Wand, und siehe, sie tünchen die mit Schmier!.... *Sage zu den mit Schmier 11 Tünchenden: und sie wird fallen! es geschieht strömender Plazregen, und ihr Elgabisch-Steine! ihr werdet fallen, und Sturmwind soll [solst] losbrechen! *Und siehe, es fällt die Mauer; 12 nicht? man wird zu euch sagen: wo ist die Tünche, welche ihr tünchet? *Darum so sagt 13 der Herr Jehovah: Und Ich lasse Sturmwind losbrechen in Meinem Grimme, und strömender Plazregen wird in Meinem Zorne geschehen und Elgabisch-Steine im Grimme zum Garauß. *Und Ich zerstöre die Mauer, welche ihr tünchet, und werfe sie an die Erde, und ihr Grund 14 wird aufgedeckt, und sie (Jerusalem) fällt, und ihr kommt um in ihrer (Jerusalems) Mitte; und ihr erkennet, daß Ich Jehovah. *Und Ich vollende Meinen Grimm an der Mauer und 15 an den sie Tünchenden mit Schmiere, und werde euch sagen: nicht (ist) die Mauer und nicht (sind) die sie Tünchenden! *Die Propheten Israels, die weißagenden an Jerusalem und 16 die von ihr sahen Gesicht des Friedens und nicht (ist) Friede! Spruch des Herrn Jehovah. *Und du, Menschensohn, richte dein Angesicht auf die Töchter deines Volkes, die weißagenden 17 aus ihrem Herzen, und weisage über sie, *und sagst: So sagt der Herr Jehovah: Wehe 18 den sich Decken Zusammennähenden über alle Gelenke Meiner Hände und die die Hüllen machen übers Haupt jeglicher Größe, um zu jagen [sangen] Seelen! Die Seelen wollt ihr jagen bei Meinem Volke, und Seelen bei euch wollt ihr lebendig erhalten! *Und entheiligen 19 wollt ihr Mich gegenüber Meinem Volke um Hände voll Gerste und um Bissen Brodes, sterben zu machen Seelen, welche nicht sterben sollen, und lebendig zu erhalten Seelen, welche nicht leben sollen, durch euer Lügen zu Meinem Volke, die Lügen hören. *Darum so sagt 20 der Herr Jehovah: Siehe Mich an eure Decken, mit welchen ihr jaget daselbst [woelst] ihr jaget] die Seelen als Fliegende, und Ich reiße sie aus euren Armen und lasse frei die Seelen, welche ihr jagt, — Seelen als Fliegende. *Und Ich zerreiße eure Hüllen und befreie Mein 21 Volk aus eurer Hand, und nicht sollen sie ferner in eurer Hand als Fang sein, und ihr erkennet, daß Ich Jehovah! *Wegen Betrübens des Gerechten Herz fälschlich, und [da] Ich nicht 22 ihn traurig machte, und daß ihr stärket die Hände des Böfewichts, daß er nicht umfahre von seinem Wege dem bösen, am Leben zu bleiben, *darum sollt ihr nicht Trug schauen und Wahr- 23 sagung nicht wahr sagen ferner! Und Ich befreie Mein Volk aus eurer Hand, und ihr erkennet, daß Ich Jehovah!

Gregetische Erläuterungen.

Nachdem Kap. 12, 24 der Text gegeben war, folgt nun in zwei Theilen B. 1—16 und B. 17—23, jedesmal erst die vorhaltende Charakteristik (B. 1 bis 7; B. 17—19) und sodann das Strafurtheil (B. 8—16; B. 20—23), die Predigt über den Text, eine ausführliche Behandlung des Thema's, nämlich der falschen Prophetie in Israel, wie dieselbe sowohl daheim als im Exil (vgl. Jer. 29) im Schwange war, und als Moment in dem Austausch der falschen Hoffnungen und Erwartungen hier und

dort und des gegenseitigen Verkehrs nicht übersehen werden darf (Einleit. S. 8). Während gewöhnlich der zweite Theil von falschen Prophetinnen aufgefäßt wird, läßt Hengstenb. auch da die falschen Propheten Gegenstand sein, nur: „wegen ihres weiblichen Wesens als Weiber“ (1). Er macht für diese orientalische und poetische Gregese die „sehr absichtlich eingestreuten männlichen Füllwörter (B. 19. 20)“ geltend, wodurch der Prophet „so gut wie ausdrücklich sage, daß er es mit Weibern in Männerkleidern zu thun hat“, und ferner, daß im ganzen Alten Testament „einer falschen Prophetin nirgends

B. 10: Vulg.: ... liniebant eum luto absque paleis.

11: Sept.: ... κ. δωσω λιθους πετροβολους εις τ. ενδεσμους αυτων, κ. πεσονται, κ. πνευμα εξαιρον, κ. διαγησεται.

14: ... ον ηλεψατε, κ. πεσεται' ... κ. συνταλεσθησεσθε μετ' ελεγχων, — Vulg.: ... linistis absque temperamento ... et cadet et consumetur in medio ejus —

15: ... κ. πεσεται, κ. ειπα προς υμας —

18: ... επι παντα αγκωνα χειρος υμ. K. αι ψυχαι διεστροφισαν τ. λαον μου, κ. ψυχας περιποιουντο, Vulg.: ... Et cum caperent animas ... vivificabant animas eorum,

19: A. B. כוב רברי שבע — Vulg.: audient mendacium.

20: ... τ. ψυχας αυτ. εις διασκορπισμον, Vulg.: animas ad volandum; (Sept., Syr., Hexapl., Targ. leg. ויפצחם.)

21: ... εν χειρυν υμ. εις συστροφην' Vulg.: ... ad praedandum; (A. B. בירכם מירכם — יהיה ירית, — וירצחם.)

22: ... το καθολον μη αποστρεφαι —

gedacht werde“, so daß „eine so ernsthafteste Bestrafung wie hier nicht an der Stelle gewesen wäre.“ Vgl. gegen beides die Auslegung des betreffenden Abschnitts unten. Keteler sieht in den Prophetinnen „treffende Repräsentanten der Synagogen“ mit ihren Deutungen, Sprüchen, Kommentaren.

B. 2. **ז** bezeichnet die Adresse der folgenden prophetischen Rede, die nach Tendenz und Inhalt gegen „die Propheten Israels“ gerichtet ist. Welche gemeint sind, sagt **הנבאים** nämlich: die da propheteien (Ewald: o was und wie?) — die am Propheten und damit am Brett, die Propheten Israels (leider!) sind. „Jeremias in Jerusalem und Geschie mit den Exulanten standen als Sonderlinge da, und hatten Regierung und Zeit- und Volksgeist unbedingt gegen sich“ (Hengstenb.). Nähere Bestimmung nach der Quelle, woraus ihre Prophetie fließt, schöpft: „aus ihrem Herzen“, also aus dem Eigenen (Neh. 6, 8), im Gegensatz zum wahren Propheten, der Gottes Wort aus Gott hervorbringt. Womit ihr vorgebliches Amt, ihre Würde in Israel schon hin und auf den Titel „Propheten Israels“ ironische Beleuchtung fällt. Dem hervorgehobenen Gegensatz zum wahren Propheten entspricht es, daß sie „Jehovah's Wort“ hören sollen. — B. 3. **וְהָיָה** schon die ihnen nicht ausbleibende gebührende Strafe ansagend, Wehe-ruß; schmerzlich zornig zugleich (wie Jes. 1, 4; Matth. 23, 13 ff.) auslegend, was nicht sein sollte, aber bei Propheten aus dem Eigenen der Fall ist. **הנבאים** Wortspiel mit **הנביאים**. Warum sie Thoren genannt werden, erhellt aus Ps. 14, 1; 53, 1. Sich als „Propheten“ geriren und es nicht sein aus Gott, war praktische Leugnung Gottes, insbesondere seiner vergeltenden Gerechtigkeit, Gottlosigkeit und damit Geistlosigkeit im eminenten Sinne. Wo dergestalt die Weisheit fehlt und Gott nicht Quelle ist, da wird dem eigenen Menschengeiste nachgegangen. Das „Herz“ mit seiner Lust ist Quelle, der „Geist“ Führer, d. h. statt des Geistes Gottes, bemächtigen sich des Menschen die Gedanken, die sich aus dem Herzen kommen bilden; den Einbildungen, Phantasien geht der Mensch nach, zuletzt selber daran glaubend. Nach Hävern. fehlen mithin die beiden notwendigen Bedingungen, der rechte Ausgangs- und Zielpunkt. **וְלִבְהִירָא**, wo doch **רָא** den **רָא** qualifiziert; gewöhnlich als Relativsatz gefaßt: „und dem was sie nicht geseher“ (?). Das Wehe ist jedenfalls so positiv wie negativ motiviert. Vgl. Theol. Erbg. S. 51.

Den „Füchsen“ werden sie B. 4 verglichen, im allgemeinen als Verderber, weil die Füchse schädliche Thiere sind, ohne daß speziell an Untermüniren des Erdreichs, also „Untergrabung der sittlichen Fundamente des Staates“ (Reil) oder Abweidung des Weinbergs (Israels Jes. 5; Jer. 12, 10), Söfel. 2, 15 (Rosenm.), oder Schädigung des Wildstandes (Hengstenb.), freilich auch nicht an die uns sprichwörtliche Schlaueit des Fuchses

zu denken wäre. Sit.: „Daß sie sich in ihre Höcher zurückziehen und in denselben sich wohnlich einrichten.“ Vgl. übrigens Luk. 13, 31. 32; Matth. 7, 15; Apostg. 20, 29. Die „Trümmer“ zeichnen sowohl den Lieblingsaufenthalt der Füchse und dergleichen Thiere, als sie auf den Verfall Israels hindeuten. [Ewald: „weil sie doch eigentlich nur, wie Füchse an Wildnissen und an der Zerstörung selbst, ihre Freude an dieser haben, um unter deren Schutze für sich zu sorgen.“] Kliefs.: „Die Trümmer der Theokratie unterminiren die falschen Propheten noch, indem sie sich in denselben seßhaft machen.“ Hengstenb.: „Zu seiner Zeit waren die falschen Propheten häufiger, als in den letzten Zeiten des jüdischen Staates.“ Kim chi: „Deine Propheten“, die nicht Jehovah's sind! — Ihre Ueberflüchtigkeit in energischer Anrede in Bezug auf Israels Wohlfahrt geschieht aber B. 5 nach dem, was sie im Blick auf die „Trümmer“ nicht sowohl gethan, als zu thun unterlassen haben. Als Propheten, als Männer Gottes hatten sie sich selbst in den Riß zu stellen oder doch eine Mauer zu mauern ff. Beides mit Bezug auf die Belagerung Jerusalems gewählte Bilder. (Nach Hävern. soll von Hut des Weinbergs gegen Diebe und wilde Thiere die Rede sein!) So ist „Stand zu halten im Kriege“ sowohl in Betreff dessen, was von der Person gefordert wird, als dessen, was die Sachlage erfordert. Der „Tag Jehovah's“ ist der von ihm bestimmte Zeitpunkt mit Bezug auf die Ihm abzulegende Rechenschaft. Wiewohl der Fall erst noch bevorsteht, wird doch wie von einer ausgemachten Thatsache geredet. Es kann nicht anders mit ihnen geschehen gemäß dem, was sie sind B. 5 und wie sie handeln B. 6. [Ewald: „Aber was aus solcher inneren Verkehrtheit folgt, ist schon längst eingetroffen, während sie, wenn der Zorn wie im göttlichen Angriffe wüthet und das hilflose Volk desto mehr nach prophetischer Hilfe lechzt, aus Feigheit sich zurückziehen, reden sie schmeichelnd, wo es keine Gefahr ihnen bringt u. s. w.“] Vgl. Kap. 22, 30 (Ps. 106, 23; Jes. 58, 12; 1 Sam. 25, 16); Am. 5, 18. 20; Mal. 3, 23. Für den Sinn der Bildsprache B. 5 ist mit den älteren Auslegern an fürbittende Vermittelung, an Erweckung Israels zur Buße, Abstellung seiner Frevel, Auserbauung in neuem Geiste u. s. w. zu denken. **בְּלִבְהִירָא** beleuchten sich einander, so daß der wider Israel Kriegernde — Jehovah am Tage seines Zornes ist (Kap. 7, 19; Jes. 63, 10; Hiob 38, 22). Die Bresche ist der sündige Zustand des Volks (Sit., Hengstenb.). [Hävern. faßt **לְמַד** wie Cocc. vom Hause Israels (andere: der Mauer). Der Tag des Herrn soll nach Cocc. der Tag der Erscheinung Christi sein!] — B. 6: Jer. 23. **וְהָיָה** nach anderen von **שָׁחַד** abhängig; daß sie hoffen dürften ff. Indem sie an die eigene Lüge glauben, harren sie (vergeblich) auf deren Wahrheit mittelst Verwirklichung, daß Jch es bestätigen werde. Statt dessen B. 7 wie B. 5

Uebersführung in direkte Anrede Gottes. Hengstenb.: eine Gewissensfrage. **אומרים** ändert **עו**. in **אומרים**. Hengstenb. übersetzt **ו** durch: indem.

V. 8. Die vergeltende Strafe. **הכני אלכם** ist die Auslegung des **אל** **V. 2.** Nach der allgemein ausgesprochenen Absicht folgt **V. 9** eine spezialisierende Ausführung. **וְסִדֹּר יִסְדֹּר** verkürzt aus **וְסִדֹּר יִסְדֹּר** (יִסְדֹּר). Zusammenfassung, ist: Versammlung, Rath und auch vertrauter Kreis; hier ersteres. **כְּרֵב** das Bürgerbuch, und zwar das neu anzulegende. — Der Aufschluß vom Volke, wie es sich versammeln, seinen Bestand notiren und demnach heimkehren wird, also Fortschritt, geht auf die (**קַפ** **11**, **17** ff.) verheißene Wiederherstellung. Vgl. **Ps. 1**, **5**; **87**, **6**; **Esr. 2**, **62**). **וְיָבִין** **V. 10** förmlich und feierlich, Gerichtsstil (**3 Mos. 26**, **43**). Es wird damit noch eine besondere Vergeltung eingeführt; die unberichtigte Verklündigung von Heil (**Jer. 6**, **14**; **8**, **11**; **Sei. 48**, **22**), die beziehend dem Tünchen einer Wand verglichen wird, worunter der leichte, schlechte Baustoff sowohl als etwaige Risse dem Auge verschwinden, soll mit dem thatsächlichen Offenbarwerden der irreleitenden Wirksamkeit der falschen Propheten gestraft werden. **וְהָיָה** nämlich das Volk, nicht: der Pseudoprophet. Verglichen zu **V. 5**, statt der Mauer, welche die Propheten mauern sollten, bringt es das sich selber überlassene Volk in seiner Selbsthilfe nur zu einer Lehmwand (**חֵירָה**), die es sich mit seinen Wünschen, Hoffnungen aufrichtet. (Hengstenb.: die politische Arbeit an der Koalition, welcher die falschen Propheten den Schein einer höheren Sanction gaben.) Den Ueberstich, der das haltlose Machwerk maskirt, besorgen jene Propheten mit ihrer Heilverkündung. **וְהָיָה**, nicht **וְהָיָה** wie **V. 12**, weil der Sinn, die Bedeutung aus dem Bilde hervorbricht. **עו** **אל**: „sonst geistig das Ungereimte, nicht zueinander Passende, hier die nicht zusammenhaltende Einklebe, Lehm ohne Stroh oder trodner Thon.“ Sie streichen ihr geistloses, faßes Geschmier von Heilsworten darüber. Hengstenb.: Abgeschmacktheit (**Jer. 23**, **13**; **Klagel. 2**, **14**). Vgl. auch **Apost. 23**, **3**; **Matth. 23**, **27**. — Der Fall der Wand ist **V. 11** faktisch das besondere Urtheil über die Schmiertüncher, **וְהָיָה** **אל** **אלוֹנָה** zu **וְהָיָה**. — **וְהָיָה** wie eine Erzählung anfangend, in Weise einer Parabel (**עו** **אל**). Lebhafteste Anrede (**וְהָיָה**) an die Naturgewalten. Daß die Silberierung in Natürlichem sich ergeht, will wohl den Gedanken nahe legen, wie natürlich, in der Natur auch solcher Wand trotz aller Kunst der Tünche und Schmiere begründet der Fall ist. — **וְהָיָה**, Hesekiel eigenthümlich, ist: Hagel, eine Weiterbildung von **וְהָיָה** Erstarrtes (Eis) mit verstärkendem **ו** und folgendem Dagesch forte **וְהָיָה** = **וְהָיָה**, halb. Form. **עו** **אל**: wahrscheinlich aus **וְהָיָה** ein Rebel von Hagel, d. i. dichtester Hagel zusammengepackt. Gesenius nimmt unnöthig den arabischen Artikel zu Hilfe, Hävernid ist das ganze Wort arabisch, da den Hebräern von Arabien

der Kristall gekommen sei. Vgl. **2 Mos. 9**, **18**; **Jos. 10**, **10** ff.; **Sei. 30**, **30**; **Ps. 18**, **13**, **14**; **Job 38**, **22**; **Matth. 7**, **25**, **27**; **Offenb. Joh. 16**, **21**. Der in Palästina seltene Hagel ist in seinen verheerenden Wirkungen ein bekannter. — **וְהָיָה**, es handelt sich um Fallen und Fallen. **וְהָיָה** wegen der heftigen Stöße. **וְהָיָה** kann auch zweite Person sein, aber schwerlich als Anrede auf Gott gehen: Sturmwind wirst du spalten (!), wie Hengstenberg. Es haben auch Ausleger an ein die Wand Durchbrechen gedacht. — **V. 12** jetzt **וְהָיָה**, was sie sein sollte, die Mauer statt **וְהָיָה** **V. 10**. Die Tünche wollte ihr den Schein einer soliden Mauer geben. — **V. 13**: **קַפ** **8**, **18**; **11**, **13**. — **V. 14**. Zerstörung bis auf den Grund. **וְהָיָה** das feminine Suffix weist vom Bilde auf die Sache, die zu zerstörende Stadt, nämlich Jerusalem, wie schon **וְהָיָה**. — **V. 15**. Die Rede variiert das **וְהָיָה**, vgl. **V. 13**, **14**. Abschluß **קַפ** **5**, **13**; **6**, **12**; **7**, **8** und daher Applikation **V. 16** auf die falschen Propheten, gegen welche dieser erste Theil der Rede gerichtet ist. **וְהָיָה** **V. 15** braucht nicht mit **עו**: „(daß es von euch heißt)“ gelesen zu werden. Das Besorgende wird ein sermo realis sein. **V. 16** Beisatz, der die Beziehung auf die falschen Propheten zu Ende führt.

V. 17: Die falschen Prophetinnen. Hesekiel eigenthümlich, um so interessanter und nicht weniger der Wirklichkeit jener letzten Zeiten eines immer mehr mit den Heidenthümern sich mischenden Lebens entsprechend. Die Prophetin Chulda erscheint noch **2 Rdn. 22**, **14** als gottbegeistertes Weib auf Seite des Lebendigen Gottes. In **Matth. 23** zu ihr, im Zusammenhang mit Götzendiensten wie **Kap. 8**, **14** mochte sich das Aferpropheetenthum der Weiber, wider die Hesekiel Zeugnis ablegen soll, gebildet haben. Hävernid erinnert an die altarabische Sagen Geschichte. — **וְהָיָה** **Kap. 6**, **2**. — **וְהָיָה** wie: dahin ist es mit denselben gerathen! Vgl. zu **V. 2**. Das Sitthael hebt vielleicht schärfer noch das sich dazu machen, als solche benehmen, die weibliche Eitelkeit hervor. **וְהָיָה** dazu der entsprechend sich erhebende prophetische Auftrag Hesekiels. — **V. 18**: vgl. **V. 3**. Wie die Pseudopropheten, weisen auch die falschen Prophetinnen aus ihren Herzen, recht weiblich aber, „nähen sich zusammen“ (**עו**. **Gr. §. 120 b** mit böser Geschäftigkeit) kessathoth und machend misepachoth.“ Eigentliche Auffassung dieser Worte: **עו** **אל** läßt beides am Leibe dieser Wahrsagerinnen als Schmutz angebracht sein, so daß sie bei ihrem Geschäft wie auf Zauberspiegel auf die „Höder“ welche auf dem Handgelenk oder Arme festgenäht waren, zu blicken pflegten, und mit den über die Köpfe herabhängenden Mänteln die Prophetenmäntel nachsäften. Gesucht; zumal „die Kinderköpfe“, die **עו** **אל** zu den Zaubereien noch beibringt. — Nach **עו** **אל** in sollte damit eine Art Schlafzustand erzielt werden, wodurch sie sich und andere der Erde entrückten. — [Schon alte Ausleger erklärten die fraglichen

Ausdrücke von Amuleten zum Zweck von Divination; neuere wie S. D. Michaelis von Zauberbändern an Händen und Kopf, die dem sie Tragenden das Leben erhalten, dem Feinde aber den Tod bringen.] Hävernid bemerkt zuvörderst den Kontrast des läppigen, buhlerischen Lebens (Jes. 3, 16 ff.; 32, 9 ff.) mit dem Vorgeben, Prophetinnen zu sein, und vergleicht Jobann für das Seelen Fangen (צור) Spr. 6, 26; Kap. 7, 21 ff. Die ungewöhnliche Form כסרות von כסר ist ihm term. technicus für eine bestimmte Art von Decken, Teppichen, die zu Polstern, Ruhebetten zusammengenäht werden. ירר hält er für abgekürzte Dualform und versteht unter צריר die Handgelenke im weiteren Sinn (Jer. 38, 12); also daß jedes Armgelenk seinen Teppich habe. So lagern sie auf bequemem Ruhe-lager (Spr. 7, 16), dazu in läppiger Kleidung — instar omnium כספורה, welches (Jes. 3, 22; Ruth 3, 15) die Übergewänder, die großen Ueber-tücher der Weiber bezeichnend, von Hesekiel für כספורה gesetzt sei, um auf צפורה (Schorsf Jes. 3, 17) anzuspilern; על-ראש hinzugenommen, also über das Haupt gefundene kostete Kopferschleierungen für jeden Wuchs. Daß Teppiche doch nicht über oder auf (על כל) die Gelenke, Ellenbogen, Achseln gelegt würden, läßt sich von Keil nicht gegen Hävernid geltend machen, da על hier so gut wie nachher mit: „für“ vom Muster wiedergegeben werden kann. — Hitzig denkt an die Analogie der תפלין, die man beim Gebete an die linke Hand band, und das צליר, eines langen und breiten Tuches, womit der Vetter das Haupt verhüllte. „Also bewahrt, ist der Arm umsonst einer Fessel zu vergleichen (Pred. 7, 26) und so der herabfließende Schleier dem Netze.“ — Biblische Auffassung: Je nachdem ירר indirekt oder direkt auf Gott bezogen wird; im ersten Fall so daß: „über alle Meine Handgelenke“ — die Meines Volks, also sich Jeho-vah in seinem Volke geschädigt erachtet: — sie läh-men die freie Bewegung, verhüllen jedermann die Augen (Um brei) durch ihre Lügen und Schmei-cheleien (gewöhnlich: sie betten das Volk in trüge-rische Ruhe, decken es mit allerlei Vorwänden, so Hoch wie Niedrig); im andern Fall, wie Klie-f.: daß den Prophetinnen vorgehalten wird, wie sie durch ihre falsche Wahrhaftung das Wort Gottes, die drohende Richterhand darin, verdecken, und wie sie genau nach der Statur des Einzelnen den Men-schen Hören und Sehen verhüllen. — Der Analogie der vorhergegangenen Netze an die falschen Prophe-ten, die gewiß festzuhalten ist, entspricht die bild-liche Auffassung, der auch Hengstenberg, Keil sich angeschlossen haben. Was dort das Tünchen mit Schmiere, ist hier das Decken und Füllen. [כסר ist „bedecken“; כספח zusammenziehen, an-schließend umfüllen. על-ראש aber nicht vom Mus-ter, wonach man sich richtet, sondern einfach: über; indem sie für jede Höhe (Höhe, Größe) der ihnen Vertrauten Rath wissen.] — הכפורה haben schon jüdische Ausleger unnötigerweise als Frage

gefaßt. Der Gegensatz von צור zeigt, was צור auf sich hat. Was also dort zum Verderben gereicht, soll hier zur Erhaltung ausschlagen! Solch Resultat wird sich unmöglich ergeben, wo der lebendige Gott und diese Weiber sich gegenüberstehen (לצריר und לכוה), und Er entheiligt werden würde. [Hävern.: ל = die dem Volke — die euch gehö-rigen, d. h. eure eigenen Seelen. Andere unter-scheiden Glieder des Volks und Anhänger der fal-schen Prophetinnen, welchen erstien dieselben Ver-derben drohen, den letztern dagegen Glück verheißten. Ewald: Seelen von hiebert Menschen stimmen sie trübe und trant und bringen sie so zu Tode, Seelen von Sündern besärlten sie in ihren Sünden, um durch ihre Dankbarkeit selbst auch mit ihnen desto besser leben zu können. Luther: wenn ihr sie unter Meinem Volk gefangen habt, verheißet ihr ihnen das Leben. Klie-f.: sie stehlen dem Volke Gottes sein Leben und sorgen für das eigene.] — B. 19. Zu der beabsichtigten Entheiligung Jehovah's, ins-besondere seines Namens durch ihr Lügen (לצריר) wie nachher (לצריר), wird scharf der Preis hervorge-hoben, das elende leibliche Leben, Mich. 3, 5; Tit. 1, 11; Röm. 16, 18. Die „nicht sterben sollen“ sind die Seelen des Volks Jehovah's (Kap. 3, 17 ff.); die entgegengesetzten sind die Seelen der Prophetin-nen selber (5 Mos. 18, 20). Nach anderen: jene die Frommen, diese die Bösen. Vgl. B. 18. ככוכבם das Maskulinsuffix, zugleich die falschen Propheten mitfassend, oder Ungenauigkeit Hesekiels (Hävern.). Vgl. zu B. 20. Sonst vgl. Mich. 2, 11.

B. 20 hierauf das Gericht, wie bei den fal-schen Propheten B. 8 ff. שם — die Decken sind gleichsam das Terrain für die Jagd, nach Hgt b. Nach anderen: daselbst, zu Jerusalem (B. 16). — לפרוהו (v. durchbrechen (ברך), gleich ברה fliehen) gibt Hävern.: „zu Lustbarkeiten (Auschwei-fungen)“. Spr. 7, 18. Neteler: „in der Blüte“. Andere: „zu blühenden Lustgärten“; noch an-dere: „damit sie aufblühen“, gemäß eurer Weis-sung. Philippi: „im Netze zu flattern“. Heng-stenberg: „als Vögel“. Ewald: „als wären sie Zugvögel“. פרור, aramäisch, bedeutet „Flie-gende“, so zugestanden von den meisten im Fol-genden, so ebenfalls hier, nur daß der Zusammen-hang den Unterschied macht, daß sie als solche hier gejagt, gefangen, dafür aber mit pitanter Wiederholung im Folgenden fliegen gelassen werden. Gerade die Selbstigkeit des Ausdrucks bei entgegengesetzter Umgebung ist die Pointe. Weil die Pseudoprophetinnen hier als Vogelsteller männlich gedacht sind (Ps. 11), so begreift sich das dem Vergleich vorlaufende Maskulinsuffix. Die Seelen werden aus den betreffenden Armen ge-rißten; nach gewöhnlicher Auslegung: die Decken von den Armen der falschen Prophetinnen weg zerrissen. — ושלחתי wie 5 Mos. 22, 7 (2 Mos. 21, 26), daß einzelne Individuen sind, die vorher artiku-likten Seelen. — B. 21. Mit dem Feminalsuffix

fehrt die Anrede wieder zu den Weibern zurück. Während bisher B. 18 angesehen wurde, geht es mit B. 22 ff. auf B. 19. Wie sie den Frommen im Eil den Schritt zur Auswanderung verächtigten, leid machten u. dgl., so bestärkten sie die zu Jerusalem in ihrem Erwartungsstolz. Sie thaten dem Guten böse und dem Bösen nicht gut. So soll ihr ganzes Treiben zum Ende kommen. Durch die Ereignisse werden sie zu Schanden werden und in ihnen umkommen.

Theologische Grundgedanken.

1. Coccejus nennt falsche Prophetie sowohl die Lehre wider Gottes Wort, die falsche Auslegung der Schrift, als die Weissagung ohne geschautes und gehörtes Wort Gottes, als erst recht die Einbildung oder Lüge von solcher göttlichen Offenbarung.

2. „Die falsche Prophetie glaubt an keinen Gerichtstag Jehova's“ (Hävernid).

3. „Weil Gott niemals von seinem Worte trennt sein will, indem er an sich unsichtbar ist, so offenbart er sich auch nur in seinem Worte. Daher mußten mit der falschen Prophetie, weil sie Gottes Wort trieb: „der Herr hat gesagt“, alle Eigenschaften des göttlichen Wesens in Gefahr der Leugnung oder Profanation kommen“ (Calvin).

4. Die Prophetie in Israel war Geistes-Gabe, und schon in dieser Eigenschaft nicht als Geschlecht gebunden, sondern freier Abreife. Indem sie aber vom Geiste Christi getragen wurde, in welchem auch nicht Mann und nicht Weib (Gal. 3, 28), mußte die geschlechtliche Indifferenz umsomehr ihr eigen sein.

5. Es ist ein Symptom von Auflösung der gesellschaftlichen Zustände, wenn die Weiber dergestalt am Brett sind, wie hier bei Hesekiel. Die französische Revolution und die allerneueste sogenannte Emanzipationsfrage liefert Belege hierzu.

6. Andererseits leuchtet in der Schwester Mose's, in Deborah, in der Mutter Samuels, während des Alten Bundes schon vor, was im höchsten Maße die Gebenedeute unter den Weibern darstellen sollte, die religiöse Genialität des weiblichen Geschlechts. Die Karrikaturen des Heiligen sind auch seine Folie.

7. Begeisterung ist wesentlich ein Weibliches. Wenn dem weiblichen Geschlecht der Apostel 1 Tim. 2; 1 Kor. 14 das Lehren untersagt, so zeigt er gerade an erster Stelle (vgl. 2 Kor. 11, 3), wie empfänglich für die Geisterwelt, für alles Ueberschwängliche in That und Rede, nach Inhalt und Form, das Weib sei, und nicht minder wird der Einfluß des weiblichen Geschlechts und die ihm leichte Kunst der Täuschung, der Verführung anzuschlagen sein.

Somiletische Andeutungen.

B. 2. „Weissagung gegen Weissagung, die von oben gegen die von unten, das ist die ewige Ordnung im Reiche Gottes“ (Hengstenb.). — „Damit aber, daß Gott wider die falschen Propheten angeht,

will er durchaus nicht das Volk entschuldigen. Denn das Volk hatte das Gesetz und ebenfalls wahre Propheten. 5 Mos. 13 waren ihm die unterscheidenden Kennzeichen der wahren und falschen Propheten angegeben. Es war blind am hellen Tage. Darum litt Gott, daß des Volkes Hochmuth und Ungehörigkeits gestraft wurde“ (C.). — „Satans Macht ist insonderheit bei Lehrern und Predigern sehr groß, 1 Röm. 22“ (Hg.). — „So stieß Prophet gegen Prophet. Noch heut will Gott damit den Glauben der Seinigen proben und die Heuchelei vieler aufdecken, 1 Kor. 11, 19. Er läßt nicht umsonst den Dienern Satans zu, wider die gesunde Lehre aufzustehen, und daß die Kirche von verschiedenen Meinungen zerrissen werde und Einbildungen so stark zunehmen können, daß die Wahrheit unterliegen muß. Denn dabei kommt die Befähigung der Frommen ans Licht und die Leichtfertigkeit der Heuchler nicht minder, die sich von jeglichem Winde treiben lassen“ (C.). — Das Vorhandensein falscher Propheten ein Zeichen der Auflösung, sowie des Gerichts Gottes. — Die falschen Propheten verschulden das Volk; das Volk ist schuld an den falschen Propheten, 2 Thess. 2, 11. — Das Wort Gottes das von allen, in allem und zu aller Zeit zu Hörende. — B. 3: Selbsttäuschung und Täuschung anderer; Lüge und Betrug gehen zusammen. — „Hieraus ersehen wir, was es mit dem menschlichen Geiste ist, denn Gott setzt hier einen während den Streit voraus zwischen dem menschlichen Geiste und der Offenbarung seines Geistes“ (C.). — Und doch finden sich meist grade weise Leute unter diesen Thoren. — Weltweisheit und Thorheit vor Gott. — „Wer andern die Augen öffnen will, sehe ja zuvor zu, ob er selber ein Gott offenes Auge habe“ (Std.). — Es gibt eine geographische Kenntniß des Reiches Gottes und eine theologische. — B. 4: „So auch geheißen die geistigen Fische am besten, je versunkener die Zustände sind“ (Hengstenb.). — „Das Volk in der Wüste des Eils war den falschen Propheten sehr ausgelegt“ (C.). — „Fuchst ist ebenfalls, sich in die Häuser schleichen und mit Schönnreden die einfältigen Herzen verführen, Röm. 16, 18“ (Coc.).

B. 5: Wer in den Riß treten will, muß immerdar hinaufsteigen. — Falsche Propheten können nicht beten. — Fürbitte der Propheten tritt in die Bresche. — „Die rechte Lehre ist die rechte Wand und Mauer, wie sie auch das rechte Leben lehrt“ (C.). — „Es ist keine bessere Mauer, als Besserung des Lebens“ (B. B.). — Tage des Herrn sind manche, alle Tage der Vollendung, insofern Enttage, Sabbather, nie ohne Gericht. — B. 6 ff.: Ohne Sendung Gottes soll niemand in ein Lehramt gehen und ohne im Geiste nicht Herr sagen (1 Kor. 12, 3).

B. 8 ff.: Wir haben ja von unsern Worten Rechenschaft zu geben. — Gott überfließt zuweilen Sünder aus ihrem eigenen Munde. — B. 9: „Schrecklich, in die Hand Gottes fallen! eines Königs Hand läßt sich entziehen, Gottes nicht“ (Std.). — „Weil die Juden nicht haben Christen sein wollen, sind sie auch dem Verzeichniß Israels nicht eingeschrieben worden“ (Coc.). — „Es genügt aber nicht, wenn uns die Menschen zu Gliedern der Kirche rechnen. Wir müssen bei uns selber wissen, ob wir die innenbürgigen Kennzeichen haben, wodurch sich Gottes Kinder von den Fremden unterschei-

den" (E.). — V. 10: „Gottlose Lehrer predigen ihren Zuhörern nur von guten Tagen und trösten sie in die Hölle hinein, Jer. 8, 11" (St.). — „Die Wand ist der äußerliche Gottesdienst; inessen statiren ihnen die falschen Propheten, traktiren sie als Andächtige, allesamt Auserwählte und in Christo Geheilte" (B. V.). — „Daß die Welt doch den Frieden will, selbst aus dem ungewaschensten Maule, nur nicht den Frieden Gottes durch Jesum Christum! — „Gott anbietet uns den Frieden, allerdings. Aber wir müssen uns selber feind sein und mit unsern Lastern Krieg führen" (E.). — Hier ist viel Schmier. — Es gibt unter den Predigern Mauer aus dem Fundament, leider auch Aufsteiger bloß von außen. — „Man glaubt denen viel leichter, die uns Herrlichkeit, Güter und Frieden verkündigen, als denen, die nichts als Kreuz verhetzen. Und doch sind die Worte der Herrlichkeit betrügerische Worte, und der Teufel kann sich gar leicht in vergleichenen Weisagungen mit einmischen, und thut es auch; das Kreuz aber bleibt und bestet" (B. V.). — Das „Wand“christenthum, seine Frömmigkeit und seine Pastoren. Sein Schicksal s. V. 11 ff. — Falsche Lebenshoffnung ist ein Zeichen vom nahenden Tode. — V. 11 ff.: „So stirzt jeglicher Bau, den in Zeiten der Noth der Glaube nicht gründet, wenn Gottes Wetter kommen, haltungslos zusammen" (Um bre it). — „Reine Menschenlehre der Vernunft kann bestehen zur Zeit der Erbsal und Infection, aber wer sich gründet auf die Lehre der heil. Propheten und Apostel, der hat sein Haus sicher und fest gebaut, Eph. 2, 20" (E.). — Menschen-Werk schlecht Werk; Gottes Wetter schlimm Wetter. — Regen, Hagel und Sturm, drei Kirchenvisitatoren. — Wahn, Heuchelei und Trug bestehen nicht im göttlichen Gerichte. — V. 14: „Es geht um das Fundament beim Bauen, und auch beim Umfall der Mauer. Denn man kann 1 Kor. 3, 12. 15 auf dem wahren Fundamente allerhand bauen, das im Feuer verbrannt, so jedoch, daß der Erbauer selber gerettet wird. Hier dagegen ist der Grund falsch, darum geht Bau und Erbauer zu Grunde" (Cocc.). — „Uebrigens ist es den Gerichten Gottes eigen, daß sie Offenbarung sind und den Trug und was falsch war, offenkundig aller Welt machen" (E.). — Dreierlei Friedliches und doch ohne Frieden: die Stadt des Friedens; die Prophetie des Friedens, das Gesicht des Friedens! — V. 17 ff.: „Falsche Propheten erziehen sich meist falsche Prophetinnen" (Cocc.). — „Das Weib Isabel spricht Offenb. Joh. 2, 20: sie sei eine Prophetin, durch falsche Schriftauslegung, Applikation und Verdrehung, wovon jeder zu seinem Gebrauch erwählt, was ihm am besten ansteht. Solcher Anstößigen gibt es noch auf den heutigen Tag genug, und Gottes Barmherzigkeit wird selbst dazu mißbraucht. Was man aber jagen und gern fangen will, das ist gemeinlich auf das Verderben und den Tod angehen. So sucht man seinen Gewinn und Vortheil mit und von andrer Leute Verderben" (B. V.). — „Was Satan nicht durchs männliche Geschlecht auszurichten vermag, versucht er durchs weibliche, Apsig. 16, 16" (St.). — „Weiblich ist alle Vermittlungstheologie, aber sie schmeichelt dem Zeitgeiste und macht beim Volke beliebt. (? Doch nur in gewissen Zeiten, nicht in Zeiten des Ja oder Nein!) — „Es ist das Wesen aller Vermittlungstheologie, wie überhaupt alles, was dem alten

Adam unbequem ist und ihm wehe thut, so besonders die Energie der fordernden und strafenden göttlichen Gerechtigkeit zu beseitigen, die Strenge Gottes Röm. 11, 22. Statt Krissen jehen wir etwa Glacehandschuh. Außer den Krissen für die Hände des Herrn, die sehr unsanft berühren, machen sie Dedern für die Häupter ihrer Beichtkinder, damit die Hand Gottes sie nicht unsanft berühren kann, und zwar für Häupter oder Leute jeglicher Größe, je nach der Größe des zu erwartenden Lohnes, die größte für den König. Je höher einer gestellt ist, desto eifriger sind sie bemüht, ihm das Gewissen zu erleichtern, als Jesuiten vor den Jesuiten, sich von ihren Nachfolgern dadurch unterscheidend, daß diese das Interesse und die Machtstellung der Kirche im Auge hatten, während sie nur ihrem Bauche dienen" (Hengstenb.). — V. 18: „Es ist ein ergreifendes, schauerliches Wort, daß es die Macht der Flüge sei, Seelen zu fangen und zu tödten" (Um bre it). — „So werden auch von christlichen Lehrern Reiche selig, von Hoppredigern Fürsten hoch- und allerhöchste selig gepriesen" (St.). — Ein Herz, ja, für jeglichen Kopf, auch die Querköpfe, soll der Diener Gottes haben, aber nicht fromme Kappen für alle Köpfe! — Die Kappenfabrikation einer gewissen Pastoralweisheit. — „Satan hält ein großes, reichhaltiges Lager von Teppichen und Polstern, wie die liebe Gewohnheit, das Beispielspiel andrer, aller Welt Weise, auch Kirchengelien, Abendmahlsgegnis u. s. w." (St.). — „Gott zürnet ihnen, denn sie unterstützen die Seelen, halten sie auf, legen ihren Thaten Polster der Belohnung unter, lehren sie, sich auf ihre eigenen Erleuchtungen und Gedanken stützen, statt auf die Wahrheit. Sie werden aber noch ärger durch eine gewisse empfindliche Kraft, die ihnen mitten im Tode mit Leben schmeichelt. Welche Propheten dies Lebensgefühl mit ihren Verheißungen hervorzu bringen verstehen, gelten mehr für wahre Propheten, als die alle Stützen abschneiden und den Tod zugeben bringen. Ein wahrer Prophet verkündigt nichts als Zerstörung, Krieg, Hunger und Tod, 1 Kön. 22, 8. Diemeil die Prophezeiung des Todes vor der Prophezeiung des Lebens hergehen muß" (B. V.). — V. 19: Der prophetische Eigengeist insbesondere ein Mordgeist und ebenso Gotteslästerung, das Gemeinschaftsverhältnis wie unter den Menschen so zwischen ihnen und Gott vernichtend. — „Gott ist die Wahrheit, mit ihr fällt auch er dahin und wird zum Gespenst eines Todten. Es war aber ein besonderes Pfand seiner Liebe, daß Gott ihnen Propheten gab, daß er die Propheten- gabe Israhel verheißten hatte. Mit der Schändung des Prophetennamens mußte Gottes gnädiger Name insbesondere geschändet sein, und zwar in diesem, seinem derartig vor den anderen Willern ausgezeichneten Volke" (E.). — „Sie entweißen Gott bei dem Volke, indem sie ihn eine freundschaftliche Stellung zur Sünde einnehmen lassen" (Hg stb.). — „Wie viel Kanzeln erfordert nicht der Mißbrauch des Namens Gottes in der Welt! Nun aber wird Gottes Name selbst in Kanzeln mißbraucht!!" (St.). — Um irdische Lebensmittel den lebendigen Gott hinwerfen, welch Selbstmord! ihre Existenz war der Preis. — „Mertt's, ihr Brüder Gehasi, welch häßlicher Ausfall! 2 Kön. 5" (St.). — „Auch die wahren und rechtschaffenen Knechte Gottes tödten und machen lebendig die Seelen, wie denn das Wort Gottes Leben ist und dem verlorenen

Menschen Heil bringt, und ebenso auch ein Geruch des Todes zum Tode denen wird, die verloren gehen, 2 Kor. 2^o (C.). — Vorbild und Zerrbild. — Der Unterschied betrifft die Personen, welchen es geschieht, es sind die umgekehrten grade, und die Art und Weise des Verfahrens. — „Die falschen Propheten unterschlagen nur den Glauben und die Befehre. Daher beleben sie die dem Gericht bereits Verfallenen mit Schmeicheln, darum es ein heuchlerisches Leben ist. Sie fordern ja nur Lohn, Bezahlung“ (C.). — „Was leben will, flüchte sich zu dem lebendigen Gott, wohin das Lebenswort aller wahren Propheten uns weist. Sterben müssen alle Seelen, welche nicht diesen Weg des Lebens gehen“ (C.). — „Lügen, aber auch auf Lügen hören, daran Gefallen haben, wie bezeichnend für die Lebensfarbe, die noch heute modern ist, der Welt ihre Leibfarbe, denn die Welt liegt im Argen. — „Welche zur Wahrheit nicht Lust haben, müssen aus gerechtem Urtheil Gottes der Lüge glauben“ (D.). — „Sie wollten so gern, daß das Falsche Wahrheit sein möchte“ (C o c c.).

B. 20 ff.: Daß sie nicht ungestraft bleiben, ist kein besonderer Gerichtsakt Gottes, sondern nichts weiter als die Gerichtsoffenbarung aus dem dritten Gebote. — Die zehn Gebote stehen voll Richtersprüche Gottes. — „Es ist der ewige Trost der armen, dem mörderischen Lügengeiste ausgelegten Menschheit, daß der allmächtige Gott der Wahrheit schützend und schirmend über den Seelen waltet. Der Herr

wird auch die gefangenen Seelen aus den Händen ihrer Betrüger und Verführer erretten und freilassen; denn wahrlich, sie sind nicht unvernünftige, zum Flattern und Fliegen bestimmte Vögel, sondern Ebenbilder ihres göttlichen Schöpfers“ (Umbreit). — „Fromme Herzen erschrecken vor Gottes Namen, darum werden sie leicht beschweret und gefangen mit falscher Lehre, unter Gottes Namen vorgetragen“ (Handgl.). — B. 22: „Es ist gleichwohl Sünde, die Betrüben nicht trösten oder noch mehr betrüben, als die Halsstarrigen in ihrer Bosheit stärten, Jes. 5, 20“ (Cr.). — Das unrechtmäßige Betrüben auch seitens gewisser Bußprediger. — „Wahrer Schmerz geht ans Herz“ (C t d.). — Das Wort Gottes recht theilen, Gabe und Kennzeichen eines wahren Lehrers. — Falsche Lehre macht wunde Herzen, aber auch harte Hände. — „Der Gerechte soll demnach leben. Von ihm heißt es, Herz, während es von denen, die in den Tod stützen, heißt, daß sie mit den Händen Gott widerstreben, also offenen Krieg gegen ihn führen“ (C.). — B. 23: Auch die falsche Prophetie sollte schweigen bis zur Erscheinung des großen Propheeten, des Sohnes Gottes. — „So wollte Gott sein Volk im Neuen Testament erretten, daß nicht mehr ein Bruder den andern zu lehren nöthig haben sollte, weil die Erfüllung mitten unter ihnen sein würde. Das Wort selber wollte ja Fleisch werden“ (C o c c.).

3. Die Bezeugung gegen die götzendienerischen Drakelsucher. (Kap. 14.)

Und es kamen zu mir Männer aus den Ältesten Israels, und setzten sich vor mich. *Und ¹/₂ es geschah Jehovah's Wort zu mir, sagend: *Menschensohn, diese Männer ließen ihre Dred-³ gözen aufsteigen über ihr Herz und gaben den Anstoß ihrer Schuld vor ihr Angesicht, soll Ich in der That Mich (von) ihnen erfragen lassen? *Darum rede mit ihnen und sage zu ihnen: 4 So sagt der Herr Jehovah: jedermann aus dem Hause Israels, welcher seine Dredgözen aufsteigen lassen wird zu seinem Herzen und den Anstoß seiner Schuld vor sein Angesicht setzen wird, und kommt zu dem Propheten, Ich Jehovah, antworte Ich ihm in dem, — in der Menge seiner Dredgözen? *Um das Haus Israels an ihrem Herzen zu fassen, welche von 5 Mir abgewichen sind in ihren Dredgözen allen: *darum sage zum Hause Israels: So sagt 6 der Herr Jehovah: Kehret um und kehrt vor euren Dredgözen ab und kehret euer Angesicht von allen euren Greueln ab. *Denn jedermann vom Hause Israels und von Fremdling, wel- 7 cher fremdlingt in Israel, wo er sich von Mir absondern wird und seine Dredgözen zu seinem Herzen aufsteigen lassen und den Anstoß seiner Schuld vor sein Angesicht setzen wird, und kommt zu dem Propheten, um sich zu befragen in Mir, Ich, Jehovah, Ich antworte ihm in Mir, *und gebe Mein Angesicht gegen diesen Mann und mache ihn wüßte, zum Zeichen und 8 zu Sprichwörtern, und rotte ihn aus Meines Volkes Mitte aus, und ihr erkennet, daß Ich Jehovah. *Und der Prophet, wenn er sich beschwätzen lassen wird und redet ein Wort, — 9 Ich, Jehovah, beschwätze diesen Propheten, und strecke Meine Hand über ihn aus und ver- tilge ihn aus Meines Volkes Israel Mitte. *Und sie tragen ihre Schuld: wie die Schuld des 10 Fragenden, so wird die Schuld des Propheten sein; *damit nicht ferner Israels Haus von 11 Mir hinweg irre, und sie nicht ferner verunreinigt werden [sich beslecken] in allen ihren Ver-

B. 1: A. B.: רבא

3: Sept.: ... ἐθεντο τα διανοήματα αὐτ. ἐπὶ τ. καρδίας αὐτ. κ. τὴν κολασιν τ. ἀδικιῶν αὐτ. ἐδῆσαν προ —

4: A. B.: בא, ב? — Sept.: ... ἀποκριθῆσθαι αὐτῶ ἐν οἷς ἐνεχεται ἡ διανόια αὐτοῦ,

5: ὅπως μὴ διαστρεψώσιν τ. οἶκον τ. Ισρ. κατὰ τ. καρδίας αὐτ. τὰς ἀπηλλοτριωμένας ἀπ' ἐμοῦ —

7: ... κ. ἐκ τ. προσηλτων ... ἀποκριθῆσθαι αὐτῶ ἐν ᾧ ἐνεχεται ἐν αὐτῶ,

gehungen; und seien Mir zum Volk und Ich werde ihnen zu Gott sein, Spruch des Herrn
¹² Jehovah. *Und es geschah Jehovah's Wort zu mir sagend: *Menschensohn, wann ein Land
¹³ wider Mich sündigen wird, daß es treulos Treulosigkeit begeht, und Ich strecke Meine Hand
über dasselbe aus und zerbreche ihm den Brod-Stab und schicke in dasselbe Hunger und rotte
14 aus ihm Mensch und Vieh aus; *und es sind diese drei Männer in seiner Mitte, Noah,
Daniel und Ijob, — sie in ihrer Gerechtigkeit werden ihre Seele (Leben) erretten, Spruch
15 des Herrn Jehovah. *Wenn Ich böses Gethier in das Land überführen werde, und es macht's
16 kinderlos, und ist Einöde [Wüste], weil man nicht vorübergeht vor [ob] dem Gethier; *diese
drei Männer inmitten ihrer — so wahr Ich lebe! Spruch des Herrn Jehovah, ob sie Söhne
und ob sie Töchter erretten werden!? Sie allein, sie werden errettet werden, und das Land
17 wird Einöde sein. *Oder Ich werde Schwert über dieses Land bringen; und Ich sage:
18 Schwert soll im Lande durchfahren! und Ich rotte aus demselben Mensch und Vieh aus, *und
diese drei Männer inmitten seiner — so wahr Ich lebe! Spruch des Herrn Jehovah, nicht
19 werden sie Söhne und Töchter erretten, denn sie, allein sie werden errettet werden. *Oder
Ich werde Seuche an dieses Land schicken und gieße Meinen Grimm aus über es in Blut, aus
20 ihm Mensch und Vieh auszurotten, *und Noah, Daniel und Ijob inmitten seiner — so wahr
Ich lebe! Spruch des Herrn Jehovah, ob sie Sohn, ob sie Tochter erretten werden!?... Sie
21 in ihrer Gerechtigkeit werden ihre Seele (Leben) erretten. *Denn so sagt der Herr Jehovah:
wie vielmehr wann Ich Meine vier Gerichte, die bösen, Schwert und Hunger und böses Ge-
22 thier und Seuche, an Jerusalem schicke, um aus ihr Mensch und Vieh auszurotten. *Und
[Do] siehe, es bleibt in ihr Entnommenes über, die hinausgeführt werden, Söhne und
Töchter, siehe, sie gehen zu euch aus, und ihr sehet ihren Weg und ihre Werke, und ihr tröstet
euch über das Böse, welches Ich über Jerusalem gebracht, das alles, welches Ich über sie ge-
23 bracht. *Und sie tröstet euch, wann ihr ihren Weg sehen werdet und ihre Werke, und ihr
erkennt, daß Ich nicht umsonst gethan habe alles, welches Ich in [an] ihr gethan habe, Spruch
des Herrn Jehovah.

Exegetische Erläuterungen.

B. 1—3: Der Anlaß. Die Veranlassung zu der göttlichen Bezeugung in diesem Kapitel wird zuerst äußerlich erzählt, sodann innerlich klar gestellt.

B. 1. Außerlich gibt den Anlaß eine Deputation — so erklärt sich der Singular des Verbs יריבא, der den Alten aufgefallen ist. Es soll wohl mehr sein, als il vient des hommes. Grotius hat Abgesandte aus Palästina bei Gelegenheit der Gesandtschaft Zebekia's nach Babylon (Jer. 51), sich gedacht. Sie waren gewiß aus den Exilirten (Keil), jedoch wohl von den Kap. 8, 1 zu unterscheiden. Jene befinden sich schon bei dem Propheten, diese kommen erst zu ihm. Aber nicht bloß wegen des unterschiedlichen ירוקני יהודה dort, während hier ישראלי מוקני אבשים, sondern vielmehr wegen der Kap. 16 erfolgenden Auseinanderhaltung wie Zusammenstellung, wird an Abgesandte aus den Exilirten des Zehnstämmereichs (vgl. Einleit. S. 7 ff.) zu denken sein; ob sie selber Älteste waren, ist nicht grade gesagt, aber daß sie von den Ältesten Israels, aus deren Mitte herkamen. Vgl. Kap. 20. — Daß sie sich hinsetzten vor den Propheten, scheint zu bezeugen, daß sie abwarteten, ob sie nicht von ihm etwas hören würden,

natürlich über Juda, über Jerusalem, denn dahin war das Interesse aller im Exil gerichtet (Einkl. S. 8). Er konnte ja ihrem Fragen zuvorkommen, was in der That B. 2 ff. geschieht, indem durch göttliche Offenbarung dem Propheten die noch unausgesprochene Absicht ihres Kommens zu ihm ausgesprochen wird, sie dergestalt vor ihm offenbar werden. Sie wollen Hengstenb. zufolge „einen Versuch machen, ob sie nicht durch den Propheten, dessen furchtbar drohende Verklündung sie nicht ohne Erschütterung vernommen, eine freundlichere Antwort erlangen können“ (Snabe ohne Buße); aus dem Texte erkennbar ist nur, daß der ältere Theil der Verbanntenschaft sich zu Hesekiel ganz ähnlich stellt, wie im Exil und zu Jerusalem das Volk den falschen Propheten begegnete. Also Hesekiel gleich den falschen Propheten behandelt: das der nächste Zusammenhang, der mit dem Vorhergegangenen. Nicht (wie Hävern., auch Cocc.), daß überhaupt die Schuld des so gern die Mäße hörenden Volks (Kap. 13, 19) zur behandelten Schuld der falschen Propheten ergänzend ausgeführt werden soll; auch nicht an seinem eigenen Beispiele will Hesekiel den Gegensatz zwischen wahren und falschen Propheten klar hervortreten lassen. Sondern am Beispiel dieser aus Israel, indem er ihnen ins Gewissen

B. 15: Sept. leg. וישכלחיה et orbavero illam.

21: Sept.: ... Εαν δε και — Vulg.: ... quod et si.

22: ... απολειμμενοι εν αυτη οι αναστασμενοι εξ αυτης, οι εξαγοσαν υιους —

22: add. nonnulli אל, leg. חנם אל.

rebet, weißagt er das bevorstehende Gottesgericht über Juda und Jerusalem. Die innere Nothwendigkeit desselben, bei dem Zusammenhang von Schuld und Strafe, rechtfertigt sich ihrem Bewußtsein. Dies der fernere Zusammenhang, mit dem Folgenden. Also B. 3: was innerlich den Anlaß bildet. — Ueber בלילהם f. zu Kap. 6, 4. — על-העל für den angegebenen Zweck der Rede näher bestimmt durch יבשרי (f. zu Kap. 7, 19); indem ihre Götzen „über“ ihr Herz hinaus sind (Kap. 11, 5), ist auch der daran (zum Fallen in Schuld) genommene Anstoß „vor ihr Angesicht“ gegeben oder gesetzt (B. 4). [Was insolge innerer Denk- und Willens-Disposition auch als Objekt äußerer Attention und Intention und als unmittelbare Veranlassung entsprechender Handlungen gedacht wird, heißt aufsteigen oder gesetzt über dem Herzen Jes. 65, 17; Jer. 3, 16; 51, 50; 1 Kor. 2, 9; Jer. 7, 31; 19, 5; 32, 35; 2 Rön. 12, 5; 2 Chron. 7, 11; Apost. 7, 23. — Dan. 1, 8; 2 Sam. 7, 3; 1 Chron. 17, 2; Apost. 5, 3 „Ved.“] Sie werden demnach als solche geschildert, deren Geist an den alten götzendienerischen Erinnerungen haftet; es sind Schuldlige an Jehovah, auch bereits von Ihm Gestrafte, aber die innerlich nach wie vor nicht von den Götzen los sind. So begreift sich der stark verneinende Frage-satz האדרש Inf. abs. Niph. תדרש, ה in א verändert, nach Kimchi wegen des doppelten ה. In ררש liegt ein Dringenbes, ein Eifer, womit man sucht, um zu finden, hier fragt, um Antwort zu bekommen.

B. 4—11: Weitere Auslassung, mit allgemeiner Beziehung, und B. 9 ff. speziell den Propheten betreffend.

Götzendienerische Drakelsucher, wie sie B. 4, den vorliegenden Fall verallgemeinern, (אלי-לב, wenn auch bloss „zum“ Herzen; אש אש ohne Aus-nahme); wiederholt schildert, haben deshalb (לכך f. B. 4 in fine) das ihrer Beschaffenheit Entsprechende zu gewärtigen. Zu ארם vgl. zu Kap. 2, 1. יהוה אמי energisch den „Dreckgötzen“ gegenüber. Daher, und wegen B. 3, wo jede Antwort abgelehnt ist, נעניתי Frage ohne Fragewörtchen, das nach B. 3 nicht nöthig (Hengstenb.). Niphal v. ענה bedeutet: sich zuneigen, zu antworten willig erzeigen. [Ewald: „ich bin ihm in mir verantwortlich geworden für ff.“, d. i. kann nicht mehr bloss gleichgültig gegen ihn bleiben, sondern muß ihn zur rechten Zeit so behandeln, wie er verdient (1). Hävernitz: dem werde ich mich bezeugen für ff. Außer Frageform auch Casus o: ich antworte ihm, wie es bei solchen Götzen sich ziemt. Eocc. bezieht dahin eine solche Antwort des Propheten, daß der Frager in der Menge seiner Götzen festbleibt, sich nicht bekehrt, 1 Rön. 22, 23. Ueber: „Die ewige Wahrheit der Liebe läßt sich herab, der Eige Rede zu stehen, wenn sie auch noch so verabschönungswürdig ihr entgegentritt“ (1)] ביה (Dri-א) wegen des Gegensatzes zu Jehovah, prägnante Vor-

ankündigung des folgenden ברה, bezeichnet den Zustand. [Andere: gemäß ihr. Das Feminin ברה statt des Plur.; während andere ברה, auf רב bezüglich, oder als Neutrum gefaßt: dafür, für dies Kommen zum Seher, oder wie (Hizig) ברי lesen (Jehovah werde thatsächlich antworten).] — B. 5 meist von heilsamer Absicht Gottes verstanden bei solchen Antworten, welches ihrem Götzendienste entsprechen und erst B. 8 angegeben sein soll. אל: nicht bloss sie zu tilgen und zu bessern, sondern durch Strafgerichte das Herz zu beugen u. f. w. Hizig dagegen: um sie bei ihrer Gefinnung zu fassen, da ihr Thun vielleicht legal ist. Nach Hengstenb. begründend die Verweigerung einer Antwort: damit sie zur Erkenntniß der Sünde gelangen, ihr Gewissen tilgen. אל stellt vielmehr die Absicht voran, die bei dem folgenden Zuruf waltet. Ans Herz will ihnen Gott, wie dort die Götzen ihnen leben (B. 3, 4). אשר Pro-n., nicht Konj. Die Ursache zur Absicht des göttlichen Zurufs bringt B. 6: לכן. — ורר wie Jes. 1, 4 Niph. reflex. v. רר, Vorfähigkeit ausdrückend; wo dort אחרו pro: מאחריו, hier ורריו entsprechend dem folgenden מכל ורריו. — כלם fassen andre Subjekt wiederholend: sie alle sammt. — B. 6: ורריו nämlich כלם nicht: euer Herz; wie Hengstenb., Raschi. (Andre: eure Weiber, Kinder u. f. w.). — B. 7: vgl. 3 Mos. 17, 8. 10. 13; 18, 26; 20, 2. Wenn es vom „Fremdlinge“ gilt, umso mehr für jedermann aus Israel. — בר בר-לרש-ל-י Hävern.: um sich bei dem Propheten (als Organ) Rath von Mir (so daß er Mich im Grunde befragt) zu erhalten. Nehnlich Hengstenb.: ihn zu fragen in Mir = Mich durch ihn zu befragen. Kos.: indem er Glauben in Mich heuchelt. אל: um sich (לו) reflexiv oder Dat. commodi vom Fragenden) Mich zu suchen. בר bildet den Gegensatz zu בלילהם B. 5. Der Fall ist nach der vom Propheten ausgerichteten Anforderung B. 6, wie vorausgesetzt wird, gesteigerte Heuchelei, nämlich nicht bloßes Kommen mehr zum Propheten mit götzendienerischem Herzen (B. 3, 4), sondern ausdrückliches sich Verufen auf den Herrn trotz innerlichem Verbleiben im Götzendienste, also trotz auf Ihn, obwohl man von Ihm doch ab ist (B. 7). Daher אמי nicht mehr (wie Hengstenb.) Frage, Ablehnung einer Antwort, sondern in diesem Falle offenbart sich Jehovah antwortend, aber wie? — B. 8: Die herausgeforderte göttliche Antwort ist eine thatsächliche, das Gottes-Wort Gottes-Gericht. Vgl. 3 Mos. 17, 10; 20, 3. 5. 6; 5 Mos. 28, 37. Im „Angesicht“ die Offenbarung des Zornes. Am Einzelnen personifizirt sich schon das Land (B. 13 ff.) וררמוריו v. ררם (Kap. 20, 26), nach andern in der Bedeutung: in starken Schreden versehen. ע. w.: שרם, wie auch die alten Uebersetzer. (Ps. 44, 15). לאור so daß er wird zu ff. — Vgl. z. Kap. 12, 22.

Speziell den Propheten betreffend, statuirt B. 9 den Fall Eines, zu dem man gekommen ist, im Namen Jehovah's zu fragen (B. 7).

Daß ein Prophet wie Hesekiel gedacht wäre, ist nicht aus der Veranlassung B. 1 zu schließen, höchstens mit Hengstenb. zu sagen: „man stelle nicht an die wahren Propheten Anforderungen, die sie nicht erfüllen können, mit Berufung auf die falschen“. Hitzig freilich läßt einen Propheten in Aussicht genommen sein, der ein Gotteswort wirklich hat oder in guter Treue zu haben vermeint. Daß der gedachte Prophet ein falscher ist, erweist aber der Ausgang. Zunächst schon פרה heißt: beschwären einen Leichtgläubigen, also hier: der wegen mangelnden eigenen rechten Glaubens weder selber rechten Bekenntnisses ist, noch daher recht zu urtheilen weiß, nämlich was recht bekennen ist und was nicht. Von Vortheil, Ehrgeiz oder dergl. ist nichts gesagt, an Bileam nicht zu denken. Sodann: ירברב, beschwärt sich an's Schwärzen gibt, redet — wo er schweigen (Kap. 3, 27) sollte, oder doch Belehrung fordern (B. 6), andernfalls Gericht verkländigen müßte, somit dem Sünder zu Munde redet. Ganz deutlich macht der erklärende Nachsatz den Fall; schon das Geschehene ist Gottes Gericht über den Propheten, Strafe, da Jehovab vielmehr zu seinen Propheten redet, ihnen sein Wort gibt; der Ausgang, den es mit diesem Propheten nimmt, ist daher blos die Vollendung des göttlichen Gerichts. Vgl. Kap. 6, 14. (1 Kön. 22, wo dämonische Verhältnisse, gehört eigentlich nicht hierher.) Aus Menschenfurcht oder aus Menschengefälligkeit läßt sich der Prophet zu reden bereben. Weil er dergestalt von Menschen abhängt, vermögen es Menschen über ihn, aber in den Menschen erweist sich die Hand Gottes gegen ihn. Seine menschliche Richtung ist sein göttliches Gericht; die Lage von Gott gewirkt, der Prophet in dieser Lage sich und den Menschen überlassen. Umbr.: „der Herr, dessen Wahrheit und Weisheit er verleugnet, wird ihn wie einen Thoren öffentlich hinstellen u. s. w. (!) Nach S. H. Mich., Hengstenb., soll dem von der Sonderlingstellung Jeremia's und Hesekiels entnommenen Einwande damit begegnet werden. — B. 10 summiert B. 9 zu B. 8. Durch die gleiche Strafe beweist sich die gleiche Verschuldung. Der Dratelsucher und der Dratelgeber blühen so durch die Strafe ihre Schuld, die sie infolge ihrer Sünde auf sich geladen; und da die Strafe der einen Verschuldung der andern entspricht, so erhellt, daß die eine Schuld wie die andere in Gottes Augen sein wird. Die göttliche Absicht ist dabei B. 11 im Blick auf ganz Israel Steurung des Abirrens desselben, der Verunreinigung oder Selbstbesleckung auf solchem Abwege (in allerlei Vergehungen), denn Israels Bestimmung bleibt die heilige, Jehovah's Volk zu sein, wie Jehovah's Verheißung die herrliche, ihm Gott zu sein. Vgl. Kap. 11, 20. Mit so allgemeiner Beziehung geht selbst der spezielle Fall des Propheten aus.

B. 12—23: Anwendung auf Jerusalem (B. 21) und Rechtfertigung (B. 22, 23). — Was von vornherein als Erwartung der zu Hesekiel gekommenen vorlag, das Schicksal Juda's (Jerusa-

lem's) zu wissen, was sodann durch die Gottesrede des Propheten als Gericht über falsches Dratelsuchen und falsches Dratelgeben mit allgemeiner Beziehung ausgesprochen wurde, dem gemäß schließt B. 12 ff., indem von dem ausgesprochenen Gericht die Anwendung erst auf ein treulos Land, sodann auf Jerusalem ausdrücklich gemacht wird; welche Anwendung umsomehr zu machen sich rechtfertigt, als das Abirren und die Besleckung (B. 11), die Gott für die Folge abstellen will mittelst Gerichts, ja noch auf die elenden Ueberbleibsel (B. 22 ff.) zutrifft. [Nach Umbr. soll sich Hesekiel bei Gelegenheit jener starken Aeußerung der nachsichtlosen Gerechtigkeit Gottes über Wesen und Walten der göttlichen Strafgerichte weiter aussprechen.]

B. 13: „ein Land“, unbestimmt, welches, aber nicht, um einen allgemeinen Satz als Norm auszusprechen (A.L.), sondern weil die nähere Bestimmung durch die Beschaffenheit des Landes und zwar als eine Gesamtschaffenheit desselben ausgedrückt ist. Das „Sündigen“ im allgemeinen wird spezialisirt als חרב-בשר, was daher scharf in dem Sinne aufzufassen ist, den es überall hat, wo es spezieller Ausdruck ist. Vgl. 3 Mos. 5, 21; 4 Mos. 5, 12; 5 Mos. 32, 51; Joh. 22, 20; 1 Chr. 10, 13. Dem Worte haftet ein Gegensatz des Inneren und Aeußeren an, es sagt von geheimer Untreue, von verborgenem Handeln und dergl. So steht es auch hier ganz B. 3 ff. entsprechend, wo von Falschheit Dratel Suchender, von falschem Prophetenthum die Rede gewesen ist, vorbereitend zugleich auf Kap. 15, 8. (Ewald sieht in חרב den Verrath Zebekia's, als durch Eid gebundenen Basals des halbdäuischen Oberherrn, gegen diesen durch Hinnegung nach Egypten.) Nach solcher Bestimmtheit der Beschreibung der Sünde des Landes kann die Unbestimmtheit desselben keine undurchsichtige sein. Was unbestimmt gehalten ist, reizt umsomehr die Zuhörer sich zu denken, welches Land gemeint sein wird. Der unbestimmte Ausdruck setzt insbesondere voraus, daß jene „Männer“ B. 1 nach ihrem Gewissen das Mangelnde leicht ergänzen dürften. Auch vergilt ein gewisses Geheimhalten von Seiten Gottes ihrem geheimen Herzenswande. Möchten sie nur fragen! Wir befinden uns in der Anwendung des Vorhergegangenen auf dasjenige Land, für welches Jerusalem der Titel (B. 21) ist. Daher „und Ich spreche ff.“ wörtlich wie B. 9. Im übrigen Zurückweis auf Kap. 4, 16; 5, 16, 17. „Ausrotten“ wie B. 8. — B. 14: Wie die Schilderung bisher, nachzudenken und selbst das Land zu bestimmen, ad hominem redet, so möchte diese Dreizahl auf den Unterschied zu 1 Mos. 18, 32 aufmerksam machen. Dort wird bei 10 Gerechten Nichtvererbung versprochen. Hier sind es sogar blos 3, die gedacht werden, aber aus ganz verschiedenen Zeiten, ja, nicht einmal in chronologischer Aufzählung. Der gedachte Fall ist also dennoch ein undenkbarer, die Rettungsunmöglichkeit des Landes sofort herauszustellen; oder wenn der Gedanke zugelassen würde, daß 3 solche, wie diese Männer,

darin vorhanden wären, soll nichtsdestoweniger die Rettung des Landes verneint sein, da die 3 nur ihr eigenes Leben retten würden. Das Gericht über das Land, und zwar der Gesamttbeschaffenheit entsprechend als Gesamtgericht, soll in allen vier Wendungen (vgl. Kap. 5, 17), in denen es ausgesprochen wird, als ein nicht zu änderndes, für daselbe feststehendes hervorgehoben werden. Das ist der Gedanke. Daß die zum Propheten gekommenen Ältesten sowie das Volk die Hoffnung gehegt hätten (Kl.), Gott werde um der Gerechten willen den Untergang Juda's und Jerusalems abwenden, ist freilich nirgend auch nur angedeutet. Vielleicht tritt die Dreizahl der Männer (B. 16) der Vierzahl göttlichen Gerichts gegenüber, um auf das heilige Bundesverhältnis, das verletzt ist, aufmerksam zu machen, deshalb die Siebenzahl als Summa erscheinen zu lassen! Wie die Diminution von 10 im Falle Sodom's auf 3 hier nach der Zahl anmerklich ist, so was Noah, Daniel und Hiob persönlich anbedrückt, ist eine Verringerung in der Sache anzumerken. Denn dieselben kommen weder nach ihrer Gerechtigkeit, als Muster solcher, noch auch als Beispiele persönlicher Verschonung hier in Betracht, wie gewöhnlich angenommen wird. **בצדקה**, auch B. 20, motivirt nur ihre Rettung **לברם** B. 16 und 18 isolirt sie nur für den vorliegenden Fall. Nach ihrer Geschichte, die mit ihren Namen sich uns erzählt, haben alle drei nämlich nicht nur ihr Leben gerettet, sondern auf die Mitrettung anderer Einfluß geübt. Zu Noah (1 Mos. 7, 13 ff.) in die Arche rettete sich seine Familie, sogar eine Auswahl der Kreaturen. Daniel rettete nicht allein sich und seine Genossen, sondern sistirte auch die Hinrichtung der Weisen Babel's, Kap. 2, 18. **הוֹרֵנוּ** ist's Darstellung wie der ihm Folgenen ist darin so ungenau wie in Betreff Hiob's, auf dessen Fürbitte für seine Freunde Jehova's ja wohl Kap. 42, 8 ff. Rücksicht nimmt. Auch der Klimax, den noch K. I. und K. L. Hävern. zugeben, ist daher nicht. In der Parallele Jer. 15, 1 werden Mose und Samuel nicht als Einwohner des Landes gedacht, wie die hier Genannten, die auch keine so speziell israelitischen Gestalten, sondern im Einklang mit der unbestimmten Fassung des „Landes“ allgemeineren historischen Charakters sind. (Aber vgl. auch für den Zusammenhang mit dem Vorhergehenden Jer. 14.) Ueberflüssig ist die unhistorische Postulation eines älteren Daniel (V. 1 et), ebenso der Hinweis (H. i.) auf Auh, Hub und Zaleh, die drei Propheten des Koran. Daniel figurirt inmitten Noah's und Hiob's wohl auch nicht zur Kanonisierung durch die beiden urzeitlichen Personen (H. engst enb.), sondern wenn diese Hebung des noch jungen Zeitgenossen durch die Einfassung seines Namens nicht leere Schmeichelei sein soll, wegen seiner insbesondre von den Exulanten allgemein anerkannten wirklichen hohen Bedeutung für den Glauben 'Israels am Königshofe. Vgl. auch Kap. 28, 3. Nach Kap. 8, 1 vgl. mit Kap. 20, 1 sind wir im 6. Jahre seit dem Exil Josajins. 13—14 Jahre früher wurde Daniel unter Josajim

erlirt im Jünglingsalter. Die göttliche Rede rhetorisiert sie also als drei gegen Untergang für Bewahrung allgemein bekannte Persönlichkeiten, um desto rettungsloser die Lage, um die es sich hier handelt, erscheinen zu lassen; denn Noah, Daniel und Hiob werden nicht als das eigene Leben retten, d. h. wie die sich wiederholende Verheuerung in den folgenden drei Fällen mit Batfos betont, weder Sohn noch Tochter, geschweige denn andre oder selbst Freunde, wo Noah sogar Thiere, Daniel galbäische Magier, Hiob solche retten konnte, die außerhalb der Gemeinde 'Israels sich befanden. Der Nachsatz beginnt **המר**.

B. 15: **לִי** c. Impf. bei jetzt nicht wirklich, aber vielleicht möglichen Dingen. — Das wilde Raubgethier im Zusammenhang mit jeglicher Verheuerung (vgl. B. 21) denkbar, hier zwischen Hungersnoth und Krieg gesetzt. (H. engst enb.): „im gewöhnlichen Sinn oder in Menschengestalt.“ Vgl. Kap. 5, 17; 3 Mos. 26, 22; 2 Kön. 17, 25. — 12, 20. — **מבלי** wegen Mangels an, weil nicht ober: so daß nicht. — B. 16: **אִם יָרֵם** sie werden es ganz gewiß nicht. — B. 17: Kap. 6, 3; 11, 8. — B. 19: Kap. 5, 17; 9, 8 **בָּרֵם** nicht: wegen des vergossenen Bluts, der Blutschuld, sondern: so daß sich der göttliche Zornausguß in menschlichem Blutvergießen manifestirt, d. h. entweder allgemein: durch Sterben, oder spezieller: durch gewaltsamen Tod, also: wie im Kriege, oder daß (H. engst enb.) die Seuche als Hinrichtung gleichwie mit dem Schwerte dargestellt wird, oder (H. i.) eine besondere Seuche, die sich durch Blutbrechen oder dergl. kundgäbe, gemeint wäre. — B. 20: Abschluß, daher Wieder-nennung der Drei in der Form von B. 14.

B. 21: **כִּי** nicht Anwendung, alles Vorherige war bereits das, sondern Begründung, warum fürs Ganze an Rettung nicht zu denken ist, nur an Untergang, unter Nennung nunmehr Jerusalems, wie wir sehen werden, zur Rechtfertigung solches Verfahrens mit demselben. **אֶף** Steigerung, indem die vorher einzeln exemplifizirten Strafgerichte jetzt alle vier zusammen und mit bestimmter Gewißheit (**שְׁלֵחֵי** Pers.) auf Jerusalem ausgesagt werden. (H. engst enb.): wie vielmehr muß sich's an dem bösen Knechte kundgeben, der den Willen seines Herrn gewußt hat! Die Vierzahl könnte die Totalität des Gerichts, als eines nach allen Seiten (K. I.) symbolisiren. Vorher erst Hunger, hier erst Schwert, weil die Kriegsnöth unmittelbar vorlag. Infolge davon auf- und nebeneinander die drei anderen Strafgerichte. Der Krieg bringt Hunger in die Städte, Leichen draußen, welche die Bestien anlocken, und aus allem folgt die Pest. Ueberflüssig verweist H. engst enb. auf Kap. 19, 2 für uneigentliche Thiere. Jerusalem ist also das vorher in besprochene „Land“, repräsentirt dasselbe. — B. 22: überaus frappant (**המר**), daß eine Anzahl doch dem Gerichte entrinnt, die nämlich gefangen nach Babel („zu euch“) geführt werden („Söhne und Töchter“ B. 16. 18); aber sie sind keine, die in ihrer Gerechtigkeit ihr Leben retten,

sondern die Jehovah's Gerechtigkeit ad oculos (הֵנִים) rechtfertigen müssen, und zwar durch ihren „Weg“, nicht: Ergehen, Schicksal, sondern im Zusammenhang hier, wo עֲלֵי־לֵבָם es näher erklärt, von ihrem Schritt und Tritt, den Wandel bezeichnend, wie עֲלֵי־לֵבָם ihre habituellen Handlungen, und zwar die schlechte Handlungsweise. Ihr werdet euch mit eigenen Augen überzeugen, daß diese Entronnenen vielmehr Ironie, Zerrbild jener drei Männer sein könnten! אִם כֵּן, „was betrifft alles, welches“. Noch deutlicher V. 23, daß es ein Trost durch die Personen leidhaftig sein wird, und wie derselbe in der Erkenntnis bestehen wird, daß solch Verderben solchen Untergang verschuldet hatte. לא חֹם vgl. Kap. 6, 10. Dort vom Reden, hier vom Thun. Wie daher dort in Bezug auf den Erfolg, die Wirkung, so hier in Bezug auf die Ursache: nicht ohne Verschuldung. Kap. 6 von den Ueberbleibseln selber; an unserer Stelle von denen, zu denen sie hinzugefügt werden als Erilte. Wir ersehen, daß nicht viel Hoffnung der Bekehrung für die Ersteren im Großen und Ganzen obwaltet. Daß selbst bei schonungsloser Vertilgung der Bösen „doch ein Rest von Guten übrig bleiben würde“ (Neteler), ist gewiß, jedoch hier nicht gesagt. So widerspricht's dem Zusammenhang, wenn חִיִּיג unter חֲמוּצִים sonderbarer Weise nach 4 Mos. 14, 31 das jüngere nicht in Sünde gealterte Geschlecht versteht, die sich vorwurfsfrei betragen werden, wie sie durch ihre Schuldblosigkeit freilich nur sich selbst, nicht auch ihre Eltern gerettet haben; wodurch aber das Mitleid nur desto reger werden wird; sie werden eine wohlthunende Erscheinung sein in ihrem inoffensiven und gottgefälligen Dahinleben. Die richtige Erkenntnis soll dann die sein, daß Gott die Frevel vertilgt, die Unschuldigen gerettet, also gerecht (mit gutem Grunde) gerichtet habe. Ebensovienig kündigt eine Versicherung (wirklich! fürwahr!) wie הָבֵרְנִיד כִּי אֵלֵךְ fast, ein neues, ungewöhnliches Strafgericht außer den vier an.

Theologische Grundgedanken.

1. Nicht nur im Blick auf die versuchliche Lage Israels inmitten der heidnischen Völker, sondern aus dem besondern Verhältniß Jehovah's zu seinem für die Menschheit auserwählten Volke fließend, gibt es (5 Mos. 18) eine hundermittelnbe Prophezie unter dem alten Bunde. Denn heiliger Geist war noch nicht da Joh. 7, 39. Gott redet und offenbart sich in Erweisung des Geistes und der Kraft durch den Mund seiner heiligen Propheten. Außerordentliche Geistesgaben machen sich geltend; Wahrnehmungen in Gezeiten, Eröffnungen mittelst Traum, geistvolle Sprüche und Wahrzeichen kommen sogar im Dienst individuellen Bedürfnisses vor. Die Prophezie wird aber Prophetenthum und förmlich Prophetensamt, zumal je mehr das Priesterthum sinkt und durch das Königthum das Staatswesen Israels sich verweltlicht. Wie immer gebunden an Jehovah und normirt durch sein Gesetz, sie ihre Echtheit bewahrt und sich als echt selber bewährt,

so vertritt die ständige Prophezie mit staatsrechtlichem Gewicht und reformatorischer Energie die Souveränität Jehovah's gegen jede Gewalt, die sich dawider auflehnt. Doch wie das Volksleben trotzdem der Auflösung zuneigt, so hat sich als Antithese zur göttlichen These der wahren Prophezie ein falsches Gögen- und Hosphphetenthum gestaltet, das sich der Sympathien von Hoch und Niedrig erfreut. Es pflegt die Rhetorik der sowohl geschmeidigen als heroischen Phrase, noch in anderen Beziehungen vielfach vermandt dem heutigen Journalismus, wie ihn die französische Presse hervorkehrt. In sich wohl gottlos, affektirt es äußerlich den Schein einer Religiosität, die freilich von Sünde und somit auch von Strafe nichts wissen will. Es verdächtigt die eiserne Prophezie des Gesetzes als fanatisch, als heuchlerisch, die gegenüber der Verachtung wie der Verlodung des Zeitgeistes den reformatorischen Bußruf, immer lauter zugleich die Weissagung des Gerichts zu geben hat.

2. Wie Jer. 29, 13 das eifrige Suchen (רָרַר), von Herzen und total, das Suchen (שָׁרַר), welches findet, erklärt, so bleibt es Forderung für alle, die zu Gott nahen wollen, zu glauben, daß er ist, Hebr. 11, 6. Der abgötternde praktische Atheismus entspricht weder dem einen noch dem andern. So kann von Finden oder Sich finden lassen keine Rede sein. Die Antwort Gottes, die darum keine Antwort ist, wie auch die Betreffenden ausdrücklich noch nicht gefragt haben, lehnt also ab, und zwar speziell, sich erfragen zu lassen. Es ist aber das Wesen der Gögen, weder hören noch antworten zu können. Soll demnach auch der Schein eines Gögen nicht auf Jehovah fallen, so muß Er sich nicht nur erweisen als ein Hörender, sondern als der Herz und Nieren prüft und die Gedanken von ferne versteht, und sein Schweigen wird als Reden, wie sein Reden im Uebergang zur realen Antwort der Strafe, des Gerichts, zu betrachten sein.

3. Im Herzen faßt sich der Strom unseres Lebens so aus- wie einfließend zusammen. Ihm weist die Bibel den Mittelpunkt zu, sowohl in eistiger als in leiblicher Hinsicht. Vgl. Bed., Umriss der bibl. Seelenlehre, 3. Aufl. S. 74 ff. Seine verborgene Tiefe kennt allein Gott, der den Menschen zugleich beim Gewissen faßt, wenn er ihn bei seinem Herzen faßt. Er macht damit den unwiderleglichen Zeugen von Schuld und Strafwürdigkeit sprechen, und sowohl für den Glauben als für die Liebe wird das ganze Herz, die volle Vernunft- und Gemüthsstätigkeit des Menschen, wie sie in der sittlichen Selbstbestimmung des persönlichen Bewußtseins haftet, in Anspruch genommen. Gemäß solcher Bedeutung des Herzens muß der Ruf zur Umkehr von den Gögen als Griff Gottes an das Herz Israels verstanden werden.

4. „Die Buße ist im allgemeinen Bekehrung, Umkehr; insbesondere nach ihren Theilen, wie vorher die Sünde innerlich und äußerlich geschildert wurde, betrifft sie Herz und Angezicht, so daß auch die Menschen Zeugniß davon empfangen“ (Zunius).

5. Der Fall des Propheten, der sich bereden, verlocken läßt, illustirt uns den Verlauf der Strafe.

Gott läßt die Versuchung, die Verführung nicht blos zu, wiewohl sie von der einwohnenden Sünde ursprünglich ausgeht. Jak. 1, 14, denn jede nachfolgende Sünde ist zugleich eine Strafe der vorhergehenden. „Vermöge eines göttlichen Gesetzes wird der Mensch dazu getrieben, entweder mit Reue, Buße, Befehrung bis auf den Anfang und das Prinzip die Sünde zurückzunehmen, oder in ihrer Richtung zu seiner Strafe zu verharren“ (Niksch). „Gott hat bei der Entwicklung der Sünde keine passive Rolle, er weiß die Sache überall so zu führen, daß die Sünde zu ihrer vollen Reife gelangt und die Strafe herbeizieht. Er sorgt dafür, daß kein Stillstand stattfinden kann, kein sich Behaupten auf einer Mitteltstufe, er macht die Gelegenheiten und räumt die Hindernisse weg“ (Hengstenb.). So gibt Gott den Sünder hin in seine Sünde, offenbart sich ihm aber zugleich in seiner Macht, wonach immer mit der Sünde das Verderben und zwar als Strafe gegeben ist, und läßt so den gerechten Lohn über ihn kommen.

6. Das falsche Prophetenthum, wie es im Zusammenhang des Volksverderbens als bestimmtes Entwicklungsmoment erscheint, so wird es ebenfalls in Beziehung zu Jehovab gesetzt, und in dieser Beziehung als Fälschung Gottes erkannt, als göttliches Gericht, wiewohl zugleich zur Scheidung und Entscheidung in Israel. Es ist hierauf die 5 Mos. 13 vorgesehene „Versuchung“ zu beziehen. „Daß die falsche Prophetie mit ganz besondrer Energie gegen die Zeit des Erils hin austrat, erscheint sonach nicht als zufällig und bedeutungslos. Der Scheidungsprozeß zwischen Frommen und Gottlosen ward dadurch beschleunigt. Jene Periode ist aber nur die Erscheinung einer Wahrheit, die ihre Geltung bis an das Ende der Welt behält 2 Theß. 2, 9 ff.“ (Hävern.).

7. „An der Zusammenstellung Daniels mit den hohen Gestalten Noahs und Iobbs haben wir eine solide Stütze für den geschichtlichen Charakter des Buches Daniel. Dazu die Verbindung mit eminenter Weisheit Kap. 28 ist gerade das Charakteristische in der Persönlichkeit Daniels, wie sie in seinem Buche sich darstellt“ (Hengstenb.).

Homiletische Andeutungen.

B. 1 ff.: „Heuchler können wohl Menschen betrügen, aber Gott nicht. Ps. 12, 3. 4“ (Cr.). Apokal. 5. — „So kamen auch die Schriftgelehrten und Pharisäer zu Christo im Evangelium, nicht daß sie von ihm lernen wollten, sondern um ihn zu versuchen“ (L.). — Wie der Prophet hier von Gott gewarnt wird, durch den Geist orientirt ist, so wußte Jesus, was im Menschen war. Joh. 2, 24 ff. — „Wir lernen hieraus, wie falsch die Menschen sind; denn wer hätte das von Greisen, die dem Grabe nahe waren, vermuthen können? Seien wir also klug wie die Schlangen und ohne Falsch wie die Tauben“ (L.). — Auf Gott hören ist über die Menschen klar. — „Man soll nicht zu dem Ende zur Kirche gehen, daß man was Neues hören wolle, sondern daß man Gottes Willen vernehme. Apokal.“

gesch. 17, 19 ff.“ (St.). — Den Aufrichtigen läßt es Gott gelingen. — „Welche die Propheten aus einem falschen Grund des Herzens um Rath fragen, erwidern damit selber falsche Propheten“ (B. B.). — „Es ist nicht unrecht, daß man in zweifelhaften Fällen sich bei Lehrern Rath's erhole, welche aber denselben nicht nach ihres Herzens Gedültnen, sondern nach Anleitung des Wortes Gottes geben sollen“ (St.). — „Es urtheilen nicht recht diejenigen, welche die Götzenbilder nicht eher aus den Tempeln thun wollen, als bis die Götzen aus den Herzen weg seien. Wir sollen vielmehr wider beide Zeugniß geben, weil Gott in seinem Wort so Götzenbilder wie Götzen verwirft. Denn wenn jene nicht den Menschen aus den Augen gerückt werden, so bleibt die Gefahr, daß man dieselben abermals verehrt. Dem ehebrecherischen Weibe müssen die Kleider, Ringe, Briefe ihrer Buhlen weggenommen werden, damit sie nicht wieder an ihre Liebhaber erinnert werde. Das gilt denn auch vom geistlichen Ehebruch des Aberglaubens. Innerliche Götzen sind übrigens das Vertrauen auf eigene Verdienste, der Geiz u. s. w.“ (L.). — „Alle Heuchler Frömmigkeit bestehn nur im Aeußerlichen, nicht aber im Inneren. Matth. 7, 15“ (St.). — „Solch Dredgötze ist die eigene Gerechtigkeit, die große Meinung, die ein Mensch von seinen Werken hat. Ps. 3, 7. 8“ (Cocc.). — „Die meisten Menschen haben etwas, woran sie mit ihrem Herzen hängen und dadurch eine subtile Abgötterei begeben. Daher ist es kein Wunder, wenn Gott ihr Gebet nicht erhört. Joh. 9, 31 (St.). — „Den Verächtern der Wahrheit wird das Wort Gottes genommen. Apokal. 13, 46“ (L.). — Reden und Schweigen Gottes hier, wie bei Jesu im Hohenrath und vor Pilatus. — „Antworten wie auch Grüssen ist ein Zeichen von Wohlwollen und Geneigtheit; so zeigt Gott seine Entrüstung, wenn er nicht oder doch nicht so antwortet, wie man es begehrt. Wie z. B. dem Saul geschah“ (L.). — B. 4: „Gott läßt die Sünder ohne Antwort und Hülfe, damit sie zur Erkenntniß der Sünde gelangen“ (Hengstenb.). — Gott und die Götzen passen nun mal nicht. — B. 5: Aus Herz des Menschen hat es Gott abgesehen. — B. 6: Die Befehrung ein Rückschritt, der aber ein Fortschritt ist, und zwar von den Götzen zu dem lebendigen Gott. — B. 7 ff.: Wie über ganzen Ländern, so auch über dem einzelnen Menschen vollendet sich zuletzt die Heimführung zur Ausrottung. Sein Wohl geht in Weh, sein Name in Schande unter. Der zur Buße lodte, richtet zum Verderben. Das Herz, das zu Stein wurde, wird verworfen. — Zeichen sind z. B. Loth's Weib, wie Sprichwörter: Sodom und Gomorrha, Dathan und Abiram, Zulus u. s. w. — Die Ausrottung aus Israel geschieht oft innerlich, daß nur der Betreffende darum weiß. — „Obwohl Gott die Heuchler nicht allemal öffentlich läßt beschämt werden, so ist ihnen doch das Zeugniß des Gewissens Strafe genug“ (Cr.). — „Weil Gott alles sieht, hört, weiß, so wird er einmal auch auf alles antworten, nicht allein den frommen Herzen, sondern auch den gottlosen, ob sich solche Antwort wohl eine Zeitlang verzieht“ (B.). — B. 9 ff.: „Wenn die Weltmenschen von den wahren Propheten nicht das hören, was sie gerne hören wollen, so pflegen sie die falschen Propheten aufzusuchen. Damit sind sie bereits ins Gericht Gottes gerathen; denn es gibt keine falsche Propheten ohne Gottes

Willen. Aber nun sollen sie auch noch das Gericht über die falschen Propheten ausdrücklich theilen" (L.). — „Solche elende Menschen, die selbst unter Gottes Verhängniß stehen, von ihm geführt werden, wohin sie nicht wollen und dem Gerichte entgegen-eilen, können unmöglich einen Stab für andere abgeben" (Hengstenb.). — Wer die Wahrheit nicht will, und Wahrheit ist für den Menschen zunächst in Erkenntniß der Sünde, den richtet die Eile, trotz alles Fragens nach Wahrheit und Sagens von Wahrheit, schließlich doch zu Grunde. — Gott offenbart sich somit auch den Heuchlern, aber als Gerechtigkeit. — „Gott pflanzt die Frommen, aber die Gottlosen rettet er aus, Hörer wie Lehrer" (Std.). — B. 11: Und doch geht alles zuletzt zum Besten seiner Kinder aus. — „Wenn das Floriren der falschen Propheten den Frommen zur Prüfung ihres Glaubens, ihrer Treue im Bekenntniß, ihrer Beständigkeit dient, so bestätigt das Gericht über jene und die ihnen nachlaufen den Frommen ihre Frommigkeit" (L.). — Auch die brennenden Häuser der Freveler sind ein Licht auf dem Wege der Frommen. — Der so allgemeine Beifall, dessen sich der Abfall von Gott in der Welt erfreut, ließe womöglich auch die Auserwählten in solchen Tagen, wie die unsrigen sind, verführt werden. Darum muß nicht nur die Welt vergehen mit ihrer Lust tagtäglich vor den Augen derer, die Gottlob! sehen können, sondern auch auffallende Gerichte Gottes müssen denen, die Gottes Wort hören, befähigen, daß dasselbe allein bleibt in Ewigkeit. — „Die darnieder liegt ist Gott, der die Irrenden herumholt und die Besessenen reinigt und in seinen Gerichten doch seine Verheißungen erfüllt" (L.). — B. 13: Land und Leute, jenes um dieser willen leidend, diese durch jenes. — Die Sünde der Leute verderben. — „Obwohl die Land-plagen ihre natürliche Ursachen haben, so stehen sie doch unter Gottes Regierung" (Std.). — Der aus-

gestreckten Hand des Richters im Himmel hält nichts Stand und niemand vermag dieselbe aufzuhalten. — B. 14: „Heil dem Lande, in welchem Gerechte wohnen! Sie sind auch der Kirche süßester Trost" (Std.). — „Die Juden verließen sich wahrnehmlich viel auf die Gebote und die Fälschsprache der Heiligen, und meinten sich daher nicht vor den Drohworten der Propheten fürchten zu brauchen. Solche leere Hoffnung weist aber Hesekiel ab; und er gedenkt noch dazu solcher, die er am Leben lebend vorstellt, also wie auf Erden wir uns fürs andre beten sollen. Im Himmel ist nur ein Fürsprecher, 1 Joh. 2" (L.). — „Der Gerechte wird seines Glaubens leben" (Std.). — „So werden die Gerechten befreit, wenn die Welt verloren geht" (Er.). — B. 15 ff.: „Wenn die Frommen in solchem Gericht nicht erhört werden können, wo sie für die Gottlosen bitten, um wieviel weniger werden diese Erhöhung finden für ihre eigenen Personen!" (L.). — Die Frommigkeit hat auch Verheißung dieses Lebens. — „Die Ursache der Kriege ist die Sünde, die will Gott strafen, aber er will auch die Frommen prüfen in der Geduld und heimsuchen" (L.). — B. 21 ff.: „In gleichem Verhältniß mit dem Volk des Alten Bundes stehen die christlichen Völker, nur daß bei ihnen die Verantwortlichkeit noch gesteigert erscheint" (Hengstenb.). — Gottes Gerechtigkeit gebet sowohl an denen, die umkommen, als durch die, so entkommen, klar hervor. — „Der Gottlose, so lange er sich nicht bekehrt, unterdrückt höchstens, ändert aber seine Gesinnung nimmer" (L.). — „Der Trost liegt in der Rechtfertigung der Wege Gottes. Erkenntniß der Größe und Tiefe der Sünde, ist überall Hauptgrundlage der Theodicee" (Hengstenb.). — Auch die Wisseren können eine Apologie sein. — „So lange wir nicht einsehen, daß Gott aus gerechten Gründen strenge verfährt, so lange werden unsere Seelen geängstigt und gequält" (E.).

4. Das Gleichniß vom Rebholz zum Verbrennen. (Kap. 15.)

¹ Und es geschah Jehovah's Wort zu mir, sagend: *Menschensohn, was wird des Weinstocks Holz vor allem Holze sein? die Weinrebe, welche unter den Waldes-Bäumen war!
² *Wird wohl von ihm Holz genommen, es zu einem Werke zu machen? Oder nehmen sie von
³ ihm einen Pflock, daran irgend ein Geräth zu hängen? *Siehe, dem Feuer wird's [ward's] gegeben zur Zehrung (Speise), seine beiden Enden verzehret das Feuer und seine Mitte ist versengt
⁴ [angebrannt], sollte es zu einem Werke taugen? *Siehe, in seinem unversehrt sein, wird es
⁵ nicht zu einem Werke gemacht werden, wieviel weniger, wann Feuer es verzehrt hat und es
⁶ versengt (angebrannt) ist, wird's da noch zu einem Werke gemacht? *Darum also sagt der Herr Jehovah: wie des Weinstocks Holz unterm Holz des Waldes, welches Ich dem Feuer
⁷ gegeben habe zur Zehrung, so habe Ich die Bewohner Jerusalems gegeben. *Und Ich habe Mein Angesicht gegen sie gegeben: aus dem Feuer zogen sie aus, und das Feuer wird sie ver-
⁸ zehren; und ihr erkennet, daß Ich Jehovah, indem Ich Mein Angesicht gegen sie setze. *Und Ich habe das Land Einöde (Wüste) gegeben, weil sie treulos Treulosigkeit begangen haben, Spruch des Herrn Jehovah.

Exegetische Erläuterungen.

Bild (B. 1—5) und Anwendung (B. 6—8). Ersteres wird ausgeführt, letztere ergibt sich als Deutung von jenem. Mit vielem Schein bezieht

Neteler (vgl. B. 7 zu Kap. 14, 22 ff.) das Folgende speziell auf den „übrig gebliebenen Rest", wo für der Zusammenhang mit dem Vorhergegangenen sprechen könnte; es darf aber nicht vergessen werden,

B. 2: Sept.: ... *τι ἂν γενοίτο* — Vulg.: ... *quid fiet* —

4: *Παρεξ ὁ πυρὶ δεδοται ... τὴν κατ' ἐναντίον καθαροῦν αὐτῆς ἀναλίσκει* —

6: Pro *בצץ* leg. *בצץ* plur.

daß diese Ueberbleibsel die Rechtfertigung des Gerichts über das Ganze sind und also der Blick im allgemeinen auf Juda und Jerusalem festzuhalten ist.

B. 2. Das Bild vom Weinstock oder Weinberg ist gangbar für Israel (5 Mos. 32, 32; Jes. 5; Hos. 10; Jer. 2, 21; Ps. 80, 9; Matth. 21, 33 ff.) in mancherlei Wendung, bald die Edelrebe, bald der verwilderte, bald der wilde Weinstock. Letzteres ist wohl die zu Grunde liegende Vorstellung, wird aber nicht betont, sondern vom Weinstock überhaupt, im Vergleich mit anderem Holz will die Rede sein, so daß das Bild vom Weinstock nur wie den üblichen Titel Israels hergibt. Was hat Israel, wenn auch der sogenannte „Weinstock“, als Volk mit andern Völkern, vor diesen voraus? Die Pflege macht den Weinstock zum Weinstock, wie daß er edle Frucht bringt. Nun aber erscheint statt der mißachteten Pflege Gericht Gottes! Daher auch „קץ“: „das Holz des Weinstocks“ — מִדֵּרֶשֶׁת מִדֵּרֶשֶׁת nicht sowohl: was hat voraus, als vielmehr: was wird sein Schicksal sein, wie wird's ihm ergehen? da auf Gericht gezielt wird. — „כֹּחַ יְהוָה“ Jedes andere Holz kann verarbeitet werden, der Weinstock dagegen wird lediglich durch seine Frucht dienen. Die auf die Frage gedachte Antwort leugnet also nicht nur den Anspruch auf besseres Ergehen, sondern stellt sogar das Reisholz hinter anderem Holz zurück, nämlich wenn es seinen Zweck verfehlt. Das ist der Zwischengedanke, den die Apposition, wie den Accenten entspricht, „אֲשֶׁר מִדֵּרֶשֶׁת מִדֵּרֶשֶׁת“ (gewöhnlich: vom Abschneiden oder Beschneiden benannt, nach anderen: vom Zusammenranken oder: „das Treibenbe“, קֶצֶר sagt eine vom Weinbau [abschneiden] entnommene Handlung aus), ist der Absenker vom Weinstock (Jes. 17, 10), der hernach von seinem ursprünglichen Standort in der Wildnis weggenommen worden, um gepflanzt, kultiviert zu werden. Das Maskulin דֵּרֶשֶׁת geht auf „Holz“, als in welcher Beziehung die מִדֵּרֶשֶׁת gedacht ist. Ebenso im Folgenden. Hat er die Verpflanzung nicht gelohnt, und das ist hier der Fall, — aber nicht ausdrücklich, daß er verwildert wäre, gar keine oder schlechte Frucht getragen hätte (Hengstenb.: „welche [Rebe] ist ff.“ = den Waldbäumen an Fruchtlosigkeit gleichkommt, wie sie bloßes Holz ist; der wilde Weinstock komme gar nicht in der Schrift vor), — so schließen sich von selber die folgenden Fragen an. **B. 3:** Für Verarbeitung ist schon sein Durchmesser zu gering (Hitz.), aber es ist auch wie unansehnlich für Zierrath, so zu schwach, um etwas (außer Frucht) zu tragen. — **B. 4:** Unbrauchbar als Holz, weil es lediglich durch seine Frucht dient, verfällt es dem Feuer. Joh. 15, 6; Matth. 7, 19. Aber noch geringer soll davon gedacht werden, darum wird, wie von vornherein sein Ergehen gefragt wurde (**B. 2**), dem Erfolg des Feuers gegenüber das Fragen erneut. Die „beiden Enden“ sind für die Anwendung wohl weniger das Zehnstämme reich und Juda, als vielmehr jene Stämme Israels

einerseits und andererseits, so daß das noch in Frage kommen Wunende Mittelstück Juda mit Jerusalem oder dieses allein ist. נָדָר Partiz. Niphal v. נָדָר. Bild und Sache ineinander. Was in Aussicht steht, ist zum Theil bereits Thatfache, auf Grund welcher weiter gefragt wird (Matth. 3, 10; Hebr. 6, 8). — **B. 5:** הָרְחֵק nimmt das parallele הָרְחֵק **B. 5** wieder auf. Was in seinem unversehrten Zustande schon nicht geschehen kann, geschieht umso weniger, wann es wie **B. 4** damit aussieht!

Die Ausführung des Bildes verrieth schon seine Beziehung im allgemeinen, die Anwendung jetzt deutet dasselbe ausdrücklich von den Wohnern Jerusalems aus. — **B. 6:** אֲשֶׁר-נִדְרָה, solches Berhängniß, wie vorher ausgeführt worden ist. Hengstenb.: „welches ich gebe“ nach Naturordnung über die Weishebe. — **B. 7:** Kap. 14, 8. — „Aus dem Feuer ff.“ nämlich im Sinn von **B. 4. 5**. Schon gebrannt, hätten sie sich vor dem Feuer wahren sollen. So aber ist jenes nur „der Anfang des Endes“ (Hengstenb.) gewesen. Viele Ausleger verweisen speziell auf die Erfahrungen des göttlichen Zornes unter Josaphat und Josaphin. Vgl. aber z. **B. 4. 5**. (Grot. sprichwörtlich: aus dem einen kommend, wird sie das andre betreffen.) — Kap. 5, 4; 10, 2. — **B. 8:** Kap. 14; 15. 16. 13.

Theologische Grundgedanken.

1. Noch der herodische Tempel prunkte mit dem „Wahrzeichen“ Israels, dem Weinstock und seinen Trauben. (Joseph v. jüd. Kr. V. 5. 4.)
2. Was hier das „Holz“ heißt, würde Paulus durch „nach dem Fleische“ ausdrücken.
3. „Das auserlesene Volk Gottes, wenn es den Heiligen Geist himmlischer Befruchtung, der in ihm wirkt, verleugnet und entweiht, ist dem dürren Holze seines Stammes nach weniger als alle anderen Völker“ (Umbreit).
4. „Ein Volk, ein Einzelner, dem Gott sich kund gegeben und der seine Gnade auf Muthwillen zieht, sinkt tief unter die herab, die Gott nicht erkannt haben. Hebr. 6, 4 ff.“ (Hengstenberg.)
5. „Die Kirche soll keine Wildnis, sondern ein Weinberg sein, nicht Wüsten nur oder gar Blätter und Zweige bloß, vielmehr Früchte tragen: Nicht Apfelbaum oder Feigenbaum, sondern Weinstock ist sie. Der Wein erfreut, begeistert, belebt. Außen unansehnlich, ist innen die edelste Kraft. Die Gnade Christi durch arme Apostel“ (a Lapide).

Somiletische Andeutungen.

B. 2 ff. Die Frage nach dem Vorzug entsprach dem Selbstgefühl und der Selbstgefälligkeit Israels. Sie prahlten, vorzüglicher zu sein, darum wird ihnen das Werden vorgehalten; denn nicht, was wir uns dünken zu sein, macht unsern Vorzug vor anderen aus, sondern was aus und mit uns geworden ist, wird schließlich konstatiren, ob zur Rechten oder ob zur Linken. Das Ende entscheidet. Nicht: Anfang gut, Alles gut. — „Unser Glaube macht unsern Vorrang, wie er sich im Wandel bewährt und die anderen erbaue“ (Eck.). — Wo du haßt,

was rühmst du dich, so du es doch empfangen hast? Halte, was du hast, daß niemand deine Krone raube! — „Das Vorhaben des Propheten geht dahin, das thörichte Selbstvertrauen des Volkes zu demüthigen, das sich der Gnadengaben Gottes rühmte, als ob dieselben Vorzüge seiner Natur wären. Auf Grund seiner Wohlthaten widerstanden sie Gott“ (E.). — „Was helfen Vorzüge, wo man nicht im Stande wahrer Buße und Heiligung steht? Matth. 3, 8. 9“ (E. lib. B.). — „Der Vergleich mit Pflanzen, Bäumen paßt in vieler Beziehung auf den Menschen“ (E. d.). — „Die Gläubigen sind vor der Welt unansehnlich, aber an Christo, dem rechten Weinstock, fruchtbar. Joh. 15“ (E. t.). — „Wer nach seinem Holz den Weinstock ansieht, wird ihn kaum unter die Bäume zählen. Er liegt den Waldbäumen wie zu Füßen. Ihr Holz übertrifft das feinnige bei weitem. Aber weil Gott Israel gepflanzt hatte, trat

es aus der Wildniß aller Völker hervor. Aus Egypten holte ihn Gott Ps. 80, 9 ff. Andere Völker blühten dagegen durch Künste, Reichthum, Menge des Volks, Kriegstüchtigkeit und was alles. Das waren hohe Waldbäume, welche Aller Augen auf sich zogen. Israel stand und fiel mit Gottes Gnade“ (E.). — Den Juden war das Gesetz gegeben recht wie ein Winzermesser, daß sie umsomehr Frucht brächten. — „Wir wissen von Kind auf die Heilige Schrift, sollten Christen daher nicht vor allen Menschen die besten sein? (E. d.).

B. 6 ff.: Weisheit aus dem Walde und nicht bloß für die Juden. — „Gott straft immerhin, aber vernichtend, wenn er sein Angesicht wider den Sünder setzt“ (E.). — „Daß eins vorüber ist, macht die Menschen mit Unrecht sicher, denn anderes kommt danach“ (E. d.). — „Lernen wir aus diesem Kapitel uns vor fleischlicher Sicherheit in acht nehmen (E.).

5. Die Geschichte der buhlerischen Ehebrecherin. (Kap. 16.)

¹ Und es geschah Jehovah's Wort zu mir, sagend: *Menschensohn, laß Jerusalem ihre
² Greuel wissen! *Und sagst: So sagt der Herr Jehovah zu Jerusalem: deine Ursprünge (Her-
kunft) und deine Geburten (sind) aus dem Lande des Kenagani (Kanaaniterlande); dein Vater
4 (war) der Emori (Amoriter) und deine Mutter eine Chittith (Hethiterin). *Und deine Geburt
(anlangend): am Tage, da du geboren wurdest, ward nicht abgeschnitten dein Nabel und du
wurdest nicht in Wasser gewaschen (gebadet) zur Reinigung, und durchaus nicht wurdest du mit
5 Salz abgerieben und gar nicht wurdest du in Windeln gewickelt. *Nicht erbarmte sich über dich
(sah auf dich mittheilsvoll) ein Auge, dir eins zu thun von diesen (Dingen), sich über dich zu
beugen, und du wurdest aufs Unthun (die Oberfläche, oben auf frei hin) des Feltes hingewor-
6 fen in Verachtung deiner Seele (deines Lebens) am Tage, da du geboren wurdest. *Und Ich
ging an dir vorüber und sahe dich strampelnd [oder: zertreten] in deinem Blute, und sagte dir:
7 In deinem Blute lebe! und (ja) sagte dir: In deinem Blute lebe! *Zehntausend (Myriaden)
wie des Feltes Gesproß gab Ich dich (zu sein, zu werden), und du mehrtest dich [oder: wuchsest
heran] und wurdest groß und kamst in höchsten Schmuck, die Brüste wurden fest (hoben sich),
8 und dein Haar sproßte, doch du warst nackt und bloß. *Und Ich ging an dir vorüber und sahe
dich, und siehe, deine Zeit (war), Zeit der Liebesregungen, und Ich breitete Meinen Fittich über
dich und bedeckte deine Blöße, und Ich schwur dir und trat in Bund mit dir, Spruch des Herrn
9 Jehovah, und du wardst Mir (Mein). *Und Ich badete dich in Wasser und schwemmte dein
10 Blut hinweg von dir und salbte dich mit Del. *Und Ich bekleidete dich mit Buntgewirktem,
und beschuhte dich mit Zedachsch, und umwand dich mit Schesch, und bedeckte dich mit Seide.
11 *Und Ich schmückte dich mit Schmuck und gab Spangen über deine Hände und eine Kette um
12 deinen Hals. *Und gab einen (Nasen-) Reif an deine Nase und Ringe an deine Ohren und
13 eine herrliche (Pracht-) Krone auf dein Haupt. *Und du schmücktest dich mit Gold und Silber,
und deine Kleidung war Schesch und Seide und Buntgewirktes. Feines (Weizen-) Mehl und
Honig und Del aßest du, und du warst [wurdest] gar sehr schön und gediehest [gelangtest] zum
14 Königthum (zur Königsherrschaft oder =Würde). *Und es ging dir aus ein Name unter den
(Heiden-) Völkern ob deiner Schöne, denn vollkommen (war) sie durch Meine Zier, welche Ich
15 auf dich gelegt, Spruch des Herrn Jehovah. *Und (Doch) du vertrauest auf deine Schöne, und

B. 4: Sept.: ... οὐκ ἔδρασας τ. μαστους σου ... οὐκ ἐλουσθης τον χριστον μου — Vulg.: non es Iota in salutem — Sept. Syr. hex. et Ar. leg. שֶׁךְ ubera tua.

5: ... ὀφθαλμος μου ἐπὶ σοι ... τουτων, τον παθειν τι ἐπὶ σοι ... τη σκολιοτητι της ψυχης σου —

6: ... πενυρημενην ἐν τω αἵμ ... ἐκ του αἵματος σου ἡ ζωη σου, κ. πληθυνου (B. 7.) — Pro חַיִּית leg. חַיִּית vita tua.

7: ... κ. εἰσῆλθες εἰς πολεις πολειων — Vulg.: Multiplicatam quasi germin ... et ingressa es et pervenisti ad mundum muliebrem; ... nuda et confusione plena. — Pro שִׁירִים legitur שִׁירִךְ.

8: ... ὡς καιρος καταλυντων. Vulg.: ... tempus tuum, tempus amantium.

12: κ. ἔδωκα ἐνώστιον ἐπὶ τον μυκτηρα σου ... κ. στεφανον ναυχησεως —

13: Pro ומלבושך leg. ומלבושך et vestimenta tua Sept. Syr.

15: ... ὁ οὐκ ἔσται ... Vulg.: ... ut ejus fieres. — Sept. log. חֲנוּנִךְ sing.

buhlest auf deinen Namen und goffest deine Hurereien (Buhlereien) über jeden Vorübergehenden aus, ihm ward's! *Und du nahmst von deinen Kleidern und machtest dir Höhen, gefleckte 16 [gefleckte], und hurtest auf denselben, nicht sollten sie kommen, und nicht sollte es sein! *Und 17 du nahmst Gerüche deiner Bracht [deine herrlichen Geschmeide] von Meinem Golde und von Meinem Silber, welches [welche] Ich dir gegeben, und machtest dir Mannsbilder und hurtest an ihnen. *Und du nahmst deine buntgewirkten Kleider und bedecktest sie, und Mein Del und 18 Meinen Weihrauch gabst du vor sie hin. *Und Mein Brod, welches Ich dir gegeben, feines 19 (Weizen-) Mehl und Del und Honig ließ Ich dich essen, und du gabst es vor sie hin zum Wohlgeruch, und es geschah; Spruch des Herrn Jehovah. *Und du nahmst deine Söhne und 20 deine Töchter, welche du Mir geboren, und opferstest sie ihnen zu verzehren; war's weniger als deine Hurereien? *Und du schlachtetest Meine Söhne und gabst sie (hin), indem du sie durch- 21 gehen ließest (durchs Feuer) ihnen (nämlich: den Götzen). *Und bei allen deinen Greueln und 22 deinen Hurereien gedachtest du nicht an deiner Kindheit [Jugend] Tage, da du nackt warst und bloß, in deinem Blut strampelnd [zerirend] warst du. *Und es geschah nach aller deiner 23 Bosheit, — wehe, wehe dir! Spruch des Herrn Jehovah, — *da bauest du dir Gewölbes 24 und machtest dir Erhöhung in jeder Straße. *An jedem Kopf eines Weges (Kreuz-, Scheide- 25 wege) bauest du deine Erhöhung und schändetest [verabscheuest] deine Schöne und sperrest deine Füße auseinander für jeden Vorübergehenden und mehrtest deine Hurereien. *Und du 26 hurtest nach den Söhnen Egyptens, deinen Nachbarn groß an Fleisch, und mehrtest deine Hurerei, Mich zu erzürnen. *Und siehe, Ich streckte Meine Hand über dich aus und minderte 27 dein Bestimmtes, und gab dich in die Seele der dich Hassenden, der Töchter der Pélis d'tim, die sich schämten weg von deinem Unzuchtswege. *Und du hurtest nach den Söhnen Aschschurs aus 28 Mangel an Sättigung deiner, und hurtest mit ihnen, und auch nicht ersattetest du. *Und du 29 mehrtest deine Hurerei nach Kanaans Land Chaldäa zu, und auch darin nicht ersattetest du. *Wie verschmachtet [versehnt] ist dein Herz! Spruch des Herrn Jehovah, da [indem] du thuest 30 alles dieses, das Thun eines herrischen Hurenweibes. *Da [indem] du dein Gewölbes bauest 31 am Kopf jedes Weges und deine Erhöhung machtest in jeder Straße, und nicht wie die Hure warst, den (Hur-) Lohn zu verschmähen. *Das Weib, das chebrecherische unter ihrem Manne, 32 nimmt die Fremden! *Allen Huren geben sie (pflegen sie zu geben) Geschenk, (Darreichung, 33 Gabe) und (doch) du gabst deine Geschenke (Hingebungen) allen deinen Liebhabern, und beschenkest sie, zu kommen zu dir aus ringsum in deine Hurereien. *Und es geschah [war] bei 34 [an] dir das Widerspiel von den Weibern, in deinen Hurereien da ward dir nicht hintennach gehurt, und in deinem Geben Hurlohn, da ward Hurlohn nicht dir gegeben, und [so] warst [wurdest] du zum Widerspiel. — *Darum, Hure, höre Jehovah's Wort! *Also sagt der Herr 35 Jehovah: Weil dein Erz ausgegossen [ausgeschüttet] und deine Scham entblößt ward in deinen 36 Hurereien auf deine Liebhaber hin und auf alle Dreckgötzen deiner Greuel, und gemäß dem Blut deiner Söhne, welche du ihnen gegeben: *darum siehe Mich sammelnd alle deine Lieb- 37 haber, welchen du angenehm wardest, und alle, welche du geliebt hast, zu allen, welche du gehaßt,

B. 16: Sept.: *κ. οὐ μὴ εἰσελθῆς οὐδ' οὐ μὴ γενῆται*. Vulg. ... sicut non est factum neque futurum est.

19. 20. 21: ... *κ. ἐγενετο μετὰ ταῦτα ... κ. ἐλαβες*. ... *ὡς μικρὰ ἐπεπορνέσας, κ. ἐσπαζας τ. τεκνα ... ἐν τῷ ἀποτροπιαζέσθῳ σε αὐτὰ ἐν αὐτοῖς*. (Habent מְרִינִיתִךְ plur. multi codd. et Complutens; vid. etiam v. 25. 26.)

27: *Ἐὰν δε ἔκτεινω τὴν ... κ. ἐξῶω ... κ. παραδῶω σε εἰς ψυχας ... τας ἐκκληινουσας σε ἐκ τ. ὁδου σου ἢς ἡσθεῖσας*. Vulg.: et auferam justificationem tuam — H. B.: וְאֶרְרִי.

28: ... *θυγατέρας Ἀσσοῦ ... κ. ἐπεπορνέσας κ. οὐκ ἐνεμισηλα*,

29: *κ. ἐπληθύνας τὴν διαθήκην σου πρὸς γῆν Χαν. κ. Χαλδ.* — Vulg.: ... in terra Chan. cum Chaldaeis —

30: *Τὶ διαθῶ τὴν θυγατέρα σου ... ἐν τῷ ποιῆσαι σε ... κ. ἐπεπορνέσας τρισσας ἐν ταῖς θυγατέραςιν σου*, Vulg.: In quo mundabo cor tuum ... cum facias omnia haec —?

31: ... *κ. ἐγενεν ὡς πορνὴ συναγονσα μισθώματα*. Vulg.: ... nec facta es quasi meretrix fastidio augens pretium, sed (B. 32) quasi mulier adultera —

32: *Ἡ γυνή ... ὁμοία σοι, παρα τ. ἀνδρος αὐτῆς λαμβανουσα μισθώματα πᾶσιν* (B. 33) *τ. ἐπορνενουσιν αὐτὴν προσιδιδον μισθώματα*. K. *σὺ δέδωκας* ...

34: ... *ἐξεστραμμενον παρα τ. γυναικας ἐν τ. πορνείᾳ σου, κ. μετὰ σου πεπορνενκασιν ἐν τῷ προσιδιδοναί σε μισθώματα κ. σοι μισθ. οὐκ ἐδόθη* — Vulg.: ... et post te non erit fornicatio —

36: Pro *וְכַרְמִי* legunt *וְכַרְמִי* Sept. Chald. Arabs. Vulg.

37: ... *κ. ἀποκαλῶω τ. κακίας σου πρὸς αὐτοὺς* —

und Ich sammle sie wider dich von ringsum und entblöße deine Scham für sie, und sie sehen
 38 deine ganze Scham. *Und Ich richte dich mit den Gerichten der Ehebrecherinnen und der
 39 Blutvergießerinnen, und gebe dich zu Blut des Grimmes und Eifers. *Und Ich gebe dich in
 ihre Hand, und sie zerstören dein Gewölbtes und reißen deine Erhöhungen nieder, und ziehen
 dir deine Kleider aus, und nehmen die Geräthe deiner Pracht (deine herrlichen Ge-
 40 schmeide) und belassen dich nackt und bloß. *Und sie führen wider dich eine Gemeinde heraus,
 41 und bewersen dich mit Stein, und hauen dich mit ihren Schwertern nieder, *und verbrennen
 deine Häuser im Feuer und thun an dir Gerichte vor den Augen vieler Weiber, und Ich mache
 42 dich aufhören [eiern] als Hure, und auch Hurlohn wirst du nicht mehr geben, *und Ich lasse
 Meinen Grimm ruhen an [in] dir, und Mein Eifer weicht von dir, und Ich rastete, und Ich
 43 werde nicht mehr zürnen. *Weil du nicht an deiner Kindheit [Jugend] Tage gedacht hast, und
 wider Mich rastetest in (bei) allem diesem, so auch Ich siehe! habe Ich deinen Weg auf den Kopf
 gegeben, Spruch des Herrn Jehovah, — und nicht hast du die Unzucht gethan über alle deine
 44 Greuel!... *Siehe, jeglicher Spruch=Dichter wird über dich Spruch dichten sagend: »Wie
 45 die Mutter, ihre Töchter«. *Deiner Mutter Tochter (bist) du, die ihren Mann verschmähet
 (verworfen) und ihre Kinder (Söhne); und deiner Schwester (n) Schwester (bist) du, welche ihre
 Männer verschmähten und ihre Kinder (Söhne); eure Mutter ist eine Chittith (Hethiterin),
 46 und euer Vater Emori (Amoriter). *Und deine Schwester die große (ist) Schom'ron (Samaria),
 sie und ihre Töchter, die zu deiner Linken wohnet, und deine Schwester, die kleiner als du, die
 47 von deiner Rechten wohnet, ist Sedom (Sodom) und ihre Töchter. *Und (Doch) nicht wandel-
 test du in ihren Wegen und thatest nach ihren Greueln; wie wenig nur, verderbest du (handeltest
 48 du verderbt) mehr als sie in allen deinen Wegen. *So wahr Ich lebe! Spruch des Herrn Je-
 hovah, wenn Sodom gethan hat, deine Schwester, sie und ihre Töchter, wie du gethan hast und
 49 deine Töchter!... *Siehe, dies war Sodom's Schuld, deiner Schwester, Hochmuth, Sättigung
 Brodes und der Ruhe Sorglosigkeit (sorglose Ruhe, ruhige Sicherheit) war ihr und ihren Töch-
 50 tern, und des Glenden und Dürstigen Hand ergriff (stärkte) sie nicht. *Und sie waren hoch
 51 übermüthig, und thaten Greuel vor Mir, und Ich entfernte sie, wie Ich es sah. *Und Samaria
 hat nicht wie die Hälfte deiner Sünden gesündigt, und du mehrtest deine Greuel mehr als
 52 jene, und rechtfertigtest deine Schwester (n) durch alle deine Greuel, welche du thatest. *Auch
 du trage (nimm auf dich) deine Schmach (Schande), welche du deiner (n) Schwester (n) zu-
 urtheiltest; durch deine Sünden, welche du greulicher gethan hast als sie, werden sie gerechter
 sein als du; und (ja) auch du schäme dich und trage deine Schmach, indem (weil, da) du recht-
 53 fertigest deine Schwester (n). *Und Ich wende ihr Elend, Sodom's Elend und ihrer Töch-
 54 ter, und Samaria's Elend und ihrer Töchter, und deiner Elende Elend in ihrer Mitte. *Damit
 du deine Schmach tragest, und beschämt stehst du da wegen alles, welches du gethan, indem du
 55 sie tröstest. *Und deine Schwestern Sodom und ihre Töchter werden zu ihrem Ursprung zurück-
 kehren, und Samaria und ihre Töchter werden zu ihrem Ursprung zurückkehren, und du und
 56 deine Töchter werdet zu eurem Ursprung zurückkehren. *Und nicht war Sodom deine Schwester
 57 zur Nachricht in deinem Munde am Tage deiner Hoffährigkeiten, *ehe (bevor) deine Bos-
 heit entblößt ward, wie zur Zeit des Hohnes der Arams-Töchter und aller ihrer (Jerusalems)
 Umgebungen, der Töchter der Philister, der dich verachtenden (die dich verachteten) von

B. 40: Sept.: ... ἀξουσιν ἐπὶ σε ὄχλους —

42: ... κ. οὐ μὴ μεριμνήσω οὐκ ἐτι.

43: ... κ. ἐλυνεὺς με ... κ. οὕτως ἐποίησας τ. ἀσεβείαν σου ἐπὶ πασαις τ. ἀνομίαις σου.
 Vulg.: ... provocasti me ... et non feci juxta scelera tua in omnibus abominationibus tuis.
 (Pro בראש leg. בראשך et Syr. Arabs.) — Sept. Syr. Ar. leg. פְּשִׁיעֶיךָ sine negatione.

46: ... ἢ πρεσβύτερα ... ἢ νεότερα —

47: K. οὐδ' ὥς ... οὐδέ κατὰ ... παρὰ μικρὸν κ. ὑπερκαίσεις — Vulg.: fecisti pauxillum minus;
 pene sceleratiora fecisti (V. L.: מְחַם).

49: ... κ. ἐν εὐθνηρία οἶνον ἐσπαταλῶν αὐτῇ —

50: Vulg.: sicut vidisti. (V. L.: באשר ראית.)

51: V. L.: בממה prae illa.

53: Vulg.: Et convertam restituens eas conversione Sodomorum c. filibus ... et conversione
 Samariae ... et convertam reversionem tuam —

55: Sept.: ... ἀποκατασταθήσονται καθὼς ἦσαν ἀπ' ἀρχῆς —

56: κ. εἰ μὴ ἦν Σοδομο ... 57.: προ τοῦ ... ὅν τροπον νυν ὄνειδος εἰ —

57: Vulg.: Palaestinarum — V. L.: בְּנוֹת אֶדֶם (Edom) Syr.

ringsum. *Deine Unzucht und deine Greuel, du hast sie getragen! [trägst sie!] Spruch Jehovab's. *Denn so sagt der Herr Jehovah: Und Ich that mit dir, wie du gethan hast, welche 59 Eischwur verachtetest, um Bund zu brechen. *Und (Doch) Ich gedente Ich an Meinen Bund 60 mit dir in deiner Kindheit [Jugend] Tagen, und richte dir einen ewigen Bund auf. *Und du 61 gedenkst an deine Wege und stehst beschämt da, indem (wenn) du deine Schwestern, die größeren als du zu den kleineren als du nimmst, und Ich gebe sie dir zu Töchtern, und nicht aus deinem Bunde, *und richte auf Ich Meinen Bund mit dir, und du erkennst, daß Ich Jehovah. *Damit 62 du gedenkest und dich schämest, und nicht dir ferner Aufstun des Mundes sei wegen deiner Schmach, 63 indem (wenn) Ich dir alles bedecke [vergebe], welches du gethan hast, Spruch des Herrn Jehovah.

Eregetische Erläuterungen.

Die begrabirende prophetische Rede geht vom Weissfuchs-Titel zu dem andern, speziell Jerusalems als der „Tochter“ Zion. Solcher weiblichen Fassung des Volks, Juda's, in seiner noch bestehenden tonangebenden Hauptstadt liegt das Geheimniß vom Bunde Jehovah's als einer Ehe (wie im Deutschen „Ehe“ = Religion) zu Grunde. Der durch Jahrhunderte gehenden Verschulung, speziell auf **בְּרִית** Kap. 15, 8 sich beziehend, entspricht die ausgeführte Darstellung, die ihre Farben aus dem überaus sinnlichen Götzenbienst, zu welchem das Volk abgewallen, entnimmt und damit ihre Berechtigung gewinnt. Es ist morgenländisch geredet, das abendländisch verstanden, d. h. auf seinen Geist und seine Gedanken zurückgeführt werden muß. Die Geschichte, die damit erzählt wird, ist so vorwiegend Geschichte von Sünde (B. 2—34) und Strafe der Sünde (B. 35—52), daß der Ausblick auf Gnade, womit das lange Kapitel schließt, nur die Verse 53—63 befaßt. („Die ganze Darstellung verläuft wie ein fortschreitendes Drama, das in einem irdischen Bilde den Kampf der heiligen Liebe Gottes mit der menschlichen Untreue so vergegenwärtigt, daß wohl mancher Leser beschämt aussprechen wird: die treulose Vermählung Gottes ist meine Seele gewesen!“ Schmießer.)

B. 2—14: Die Gnade von Anfang her.

Auf solchem Grunde (vgl. 5 Mos. 32) sollen Jerusalem, die das Volk in der Heimat repräsentirt, ihre Greuel (Kap. 7, 3. 4. 9) um so herzlicher zum Bewußtsein gebracht, um so beschämender vorgehalten werden („die Greuel Kanaans“ Häv.). Er hat uns zuerst geliebt, ist der Grund und für die spätere, aber sogleich B. 2 beabsichtigte und B. 3 gleich auf Jerusalems kanaanitischen Ursprung anspielende tief dunkle Malerei. Vergestalt sind ihre Greuel, die der Prophet Jerusalem fund thun soll, daß solch ein Rückschluß berechtigt erscheint und gemacht werden darf. (Kimchi, Grot. haben an Kundmachung mittelst Briefes gedacht!) — Wie in dem bildlichen Ausdruck **בְּרִית** v. **בְּרִית** „graben“, auf den Fundort (von Metallen), vgl. Jes. 51, 1, oder auf die Quelle gewiesen ist (Häv. vergleicht Kap. 21, 35 und versteht: Zeugungsort, entsprechend dem „Bater“, wie der Geburtsort der

„Mutter“ entspreche), so besagt auch das ebenfalls plurale **מִתְרִיבִּים** ein Natilliches. Es wird eben von der höheren göttlichen Herkunft des Volkes abgesehen, dasselbe nach dem Lande seiner natillichen Entwicklung, worin seine Hauptstadt liegt, aufgefaßt. Der vermittelnde Gedanke ist die stillschweigende Anklage, daß es nicht der Verheißung gemäß (vgl. 2 Mos. 23, 32 ff.; 5 Mos. 7, 1 ff.) mit den Bewohnern des Landes gethan, sondern ihnen gleich ausgeartet und darum selbst zur Ausrottung reif geworden ist. Wie Jos. 8, 44 im Gegensatz zu Abraham **ὁ διάβολος** der Juden **πατὴρ** heißt, so hier der Amoriter (1 Mos. 15, 16! Jos. 10, 5!), der für sich, oder auch mit dem Hethiter, noch sonst statt des Kanaaniter überhaupt genannt wird, sei es daß die beiden die vornehmsten der kanaanitischen Völkerschaften waren, oder daß an sie vor den übrigen Kanaanitern die ersten Erinnerungen der Väter des jüdischen Volkes sich knüpften (1 Mos. 23; 26, 34. 35! 27, 46! 28, 1. 6. 8). Der Kanaaniter (griech.: Phönizier) war in der hier geltenden Beziehung auf das Land, der hauptsächlich für die Juden in Betracht kam. (1 Mos. 38, 2.) [Hitz. ganz eigentlich von Jerusalem, als einer Stadt der Jebusiter, die 4 Mos. 13, 29 zwischen Emoriter und Hethiter genannt seien!] Was mit dem „Kanaaniter“ gesagt ist, ließe schon 1 Mos. 9, 25 sehen, wenn nicht auch aus der Prosaliteratur die chaotische Verderbtheit (vgl. im Folgenden die einzelnen Fingerzeige daraus) dieses Volksgeschlechts feststände. Den bereits in frühest Zeit nahen Verkehr mit semitischen Stämmen reflektirt insbesondere der semitische Charakter der Sprache Kanaans; es war der überwältigende Geist des Semitischen, dem die chaamitischen Dialekte fast alle unterlegen sind: um so schwächer muß die geistige Abhängigkeit der entarteten Juden, die ihnen Hesekiel vorhält, erscheinen. (Vergl. Zeph. 1, 11.) — B. 4. Die Umstände bei der Geburt, die auch B. 5 noch beschreibt, weisen nach Egypten, wo das Volk aus Licht der Welt kam. — **וְיָלְדָהּ** Inf.: das Geborenwerden. Ungewöhnlich Dagesch hinter Schurek. — **כְּרָה** und **שָׂרָה** beidemale **ר** c. Dagesch, gleichklingend: schorrek, korrek. — Unterbindung, Abschneidung der Nabelschnur, wie nach der Geburt für das selbständige Leben des Kindes notwendig ist. — Wie hiermit das Nothwendige ausgedrückt wird, so das Uebliche, Schädliche mit der

Badung im Wasser. מִשְׁחָה nur hier, wahrscheinlich halbbaische Form für מִשְׁחָה. Andere Ableitungen von שָׁח oder שָׁחָ: ad lenimentum, Jarchi: „zum Glanze“, Cocc. ad jucundum aspectum meum. — Was man sonst Neugeborenen that (nach Galen), noch jetzt im Orient thut, um die zarte Haut abzuhärten, nach Hävern., Hitz. wegen der symbolischen Bedeutung des Salzes (Hoffnung und Wunsch der Lebenskräftigkeit auszusprechen), — Augusti leitet daher die bei der Taufe übliche salis sparsio, — soll wohl zugleich zu intensiverer Reinigung, nach andern zur Heilung der Nabelwunde dienen. Nicht Sorge, nicht Pflege ward dem Volke Israels in der auf Joseph gefolgten Zeit, wo es aus einer Familie zum Volke geboren wurde, zu Theil, sondern Reid, Verfolgung, Verachtung der Egypter; so daß es wie ein ausgelegtes Beduinennädchen (Findelkind) seinem Elend überlassen (vielfach heidnische Sitte), dem Umlkommen dahingegeben erscheinen mußte. — B. 5: die zu Joseph hingesehen hatten, sahen nicht mal mittheilbig auf dich herab. — „Die Existenz (Seele) Israels als Volk war Gegenstand des Abscheus für die Egypter. Das Bild vom Kinde um so angemessener, da Mose der Typus seines Volkes wirklich ausgelegt wurde ff.“ (Hengstenb.). [Andere: indem du ihnen zum Elend warst oder: im Elend, den du an deinem eigenen Leben hattest.] Solch äußeres Elend nicht ohne entsprechendes inneres denkbar. Hengstenb. faßt den elenden Zustand in Egypten als Strafe der ursprünglich einwohnenden bösen Neigungen Israels (1 Mos. 15, 13. 14).

Im Gegensatz zu solchem Unterlassen (B. 4) und Begehen (B. 5) von Menschen hebt sich umfomehr das göttliche Erbarmen B. 6 ab. Jehovah wird einem Könige gleich geschilbert (wie so oft in den deutschen Mährchen ein Königssohn ein verlassenes Mädchen findet), der etwa auf der Jagd daran vorüber kam. — Im „Blute“ wohl noch von der Geburt her. (Juvenal sat. 7: adhuc a matre rubentem.) Womit aber zugleich die Lebensgefahr des Kindes bedeutet sein soll, nicht bloß seine Unreinheit (quamquam foeda es sanguine, volo te vivere.) [Argument u. Jarchi: vom Blut der Beschneidung und des Passahlammes; der Vers Segenspruch im Beschneidungsritual.] Wie so von vornherein gleich בְּרִמְךָ mit der verzweifelten Bewegung oder auch Situation des Kindes zusammengebracht ist, ebenso wird es nachher heidemals mit חַיִּים zu verbinden sein. Es ist zunächst das Verheißungswort (לֵךְ) zweimal, aber als ernstgemeintes und gewisses, daher unablässig fortgesetztes, durch die Wiederholung veranschaulicht. מִתְּחִלָּה מִתְּחִלָּה בְּרִמְךָ בְּרִמְךָ, Ges.: den Fußritten preisgegeben. Die Grundbedeutung ist: niederretten, zertreten. („Dies Kind konnte solche Zertretung übersehen“ Hengstenb.) Hävern.: „verachtet“, nach abgeleiteter Bedeutung. Die fortgesetzte Verheißung des Lebens bei fortwährender Todesgefahr läßt übrigens an 2 Mos. 3, 2 denken. — Folgt B. 7

der kräftige Segen in Vermehrung des Volkes, sichtbare Bestätigung und Bethätigung des Verheißungswortes, 2 Mos. 1, 7. 12. Nach Hitzig hierdurch Uebertritt aus dem Bild in die Sache. Nach Hengstenb. handelt es sich um ein ideales Kind, in einer Vielheit von einzelnen Existenzen zur Erscheinung kommend; רַבָּה sei nicht eine Myriade, sondern Zahlmaß, ideale Einheit, eine Menge von wirklichen Myriaden besessend. (4 Mos. 10, 36; 5 Mos. 33, 17.) Ewald: reichliche Nahrung und Labung wie durch Regen, Ps. 68, 10 (!). — בְּרִיךְ בְּרִיךְ entweder: in das Alter, wo Mädchen an Putz und Staat denken (wann wäre das?), oder da sie nackt ist: von dem höchsten Liebreiz der Jugend-Schönheit, was ganz in den Kontext passen würde. [Hävern.: „die ausgezeichnetste Morgenzeit des Lebens, die schönste Jugendzeit“. Wie er sich dafür auf Ps. 103, 5 beruft, so Hitzig zugleich auf Ps. 32, 9 für eine Erklärung wie: „und gingst einher in dem Schmuck der Wangen“. J. D. Mich. las sogar בְּרִיךְ von der Menstruationsperiode!] — Das sprossende Haar um die Scham als Zeichen des Mannbarwerdens. — Von garstiger (Hävern.) Nacktheit ist nicht die Rede, sondern lediglich im Gegensatz zu Kleidung und Schmuck.

B. 8 hebt einen zu B. 6 parallelen bedeutsamen Gnadenakt Jehovah's hervor, — nicht nach „Erleuchtung der Stadt“ nunmehr, ihr Uebergang an Israel zum Sitz auch Jehovah's, oder: dort „die wandernde Horde“ hier „der Bund am Sinai“ (Hitz.), — sondern wie durch Erhaltung und Nahrung in Egypten, so erwies sich durch die Errettung aus Egypten, die ihren nächsten Abschluß in der sinaitischen Gesetzgebung erhielt, Jehovah's Erbarmen dem Volke; dort mehr äußerlich, hier vorwiegend innerlich. [Neteler bezieht die Vermählung auf die Einweihung des Tempels unter Salomo!] — „Deine Zeit“ durch das „Sehen“ mit dem Vorhergehenden vermittelt, wird durch das folgende זְמַן (Winnezeit) dahin bestimmt, daß die Mannbare zur Liebe reif gewesen. — Das Ausbreiten des Zipfels vom Oberkleid und die Bedeutung der Blöße symbolisiert im allgemeinen: daß Er die Elende, Hülflose in seinen Schutz nahm, sich ihrer annahm, insbesondere jedoch mit dem ehrenden Gedanken an Verlobung, Ehelichung, Ruth 3, 9 (wobei Cocc. an die bedeckte Wolfe beim Auszug aus Egypten und Durchzug durchs rothe Meer erinnert), welches Gedankens feierliche Ausföhrung der Eidschwur und die Bundschließung sind, wodurch das zum Volke gewordene Israel nun zum Eigenthumsvolle Jehovah's ward. Vgl. Kap. 20, 5. 6; 2 Mos. 19, 20, 2. 5; Kap. 24; 5 Mos. 5, 2; Epsel. 5, 32. — B. 9 nimmt zum Theil B. 4 wieder auf, um die Reinigung so gründlich als möglich erscheinen zu lassen; auch was von Geburt her Israel noch anklebte, sollte abgethan sein; indem es ganz und gar zum Volke Gottes, zu einem priesterlichen unter den Nationen von Gott geheiligt wurde. Diese eigenthümliche Volksbestimmung Israels ist mit der Wäsche symbol-

lisirt. [Mos.: sanguis non a partu, sed profluvii menstrui.] Philipp.: der gelässen Jungfrau schaft! Säv. n.: Reinigung im heiligen Bundesopfer, 2 Mos. 24. Hitzig wie schon ältere Ausleger: von den Reinigungsgefehen z. B. 3 Mos. 15, 19.] Bei Aufnahme in den königlichen Harem sind längere Vorbereitungen, namentlich Reinigungen im Orient üblich, Esth. 2, 12; Ruth 3, 3. Dahin gehört auch die Salbung. An geistliche Wohlthaten (die Geistesgaben in Israel) zu denken, ist unwehrl. — B. 10: nach der Reinigung und Salbung die Bekleidung im Blick schon auf den allgemein königlichen Charakter Israels, 2 Mos. 19, 6; Ps. 45. Das ägyptische Kolorit der Ausmalung ist dabei wohl nicht unabsehlich. — **רָקָם** (punktiren) ist Gesticktes, speziell Buntcs, hier mit Gold und Silber, Figuren, Blumen u. s. w. Die Buntwirkerei ist noch heut bei den Egyptern sehr entwickelt. — **חֲנִי**, sonst nur im Pentateuch noch von der äußersten Bedeckung des Zeltes und der heiligen Geräthe: offenbar hier Luxusartikel. Man hat an Seehund, Delfin, Dachs, an eine Hyänenart u. s. w. gedacht (Winer, Realw. II. S. 596 ff.), aus welchem Fell die Schuhe fabrizirt worden seien. Die alten Uebersetzungen lassen dagegen den Stoff und betonen die Farbe des Leders, nicht gerade blau, aber dunkel, roth, violett. Bynaeus de calc. Hebr.: Scharlach. Hengstenb.: Cassian. Niebuhr hörte in Arabien von einem gelehrten Juden: tachaſch sei die rothgefärbte Haut des Schafbocks. Auf gegerbt und gefärbt dürfte die Grundbedeutung des Wortes führen. — **וָשֵׁ**, ägyptisch: Schens oder: Schenti (vgl. Kap. 9, 2), bedeutet wie *βόσχος*: Baumwolle, wovon man Prachtkleider trug, aber auch die Leinwand, die wie Baumwolle zart ist. Hier wird der feinst linnene Kopfbund (Turban) gemeint sein (**חֲבַשַׁת**) 2 Mos. 28, 39! — **וְאֶבְרַת** (B. 8) nöthigt keineswegs zum Dedcn mit dem Schleier (Siz.), sondern B. 13 sagt **וְשָׂרָה** von der Kleidung aus, das ist nach Tradition der jüdischen Kommentatoren: Seidenzeug (*πολύπαντον* = haarfeine Fäden), nach Hitzig gefärbtes Zeug. Vgl. Braunius de vest. ff. Jedenfalls soll es höchste Pracht sein, wo die Kleidung schon wie Schmuck ist. B. 11 und 12: ausdrücklich der Braut = Schmuck, durch dessen Ausfüllung sich noch mehr die reiche prachtwolle salomonische Zeit vergegenwärtigt. Vgl. übrigens 1 Mos. 24, 22. 30. 47. Ist schon die Halskette aber ein befeindliches (1 Mos. 41, 42), so erst recht die Krone. (Klagel. Jer. 1, 1; Jes. 62, 3; Jer. 13, 18.) — B. 13: infolge des göttlichen Schmückens konnte Israel sich schmücken (**וְשָׂרָה וְשָׂרָה**) ezechielische Paronomasie, und nichts war zu kostbar, und solchem Reichthum entsprach auch der Unterhalt, das übrige Leben, wie es der Mann seiner Frau, erst recht im Orient, zu beschaffen hat. Die ausgesuchten feinen Lederbissen scheinen den Gegensatz zu der gewöhnlichen Speise des Volks in Egypten zu bilden. Mit **לִבְיֹתָם** wird nun ausgesprochen, worauf,

neben dem Priesterlichen, schon im Vorhergehenden hingedeutet war. Durch sein Königthum wurde der überhaupt königliche Charakter des Volks auch gegenüber den Heidenvölkern entsprechend veritren, um so herrlicher aber, als die messianische Idee sich damit symbolisirte. Uebrigens bereitet sich auch Kap. 17 vor. Vergl. noch Hohl. 7, 7; Klagel. Jer. 2, 15. — Die außergewöhnliche Schöne Israels sein Gesetz (5 Mos. 4, 6 ff.) und sein Messias (Ps. 45, 3)! — B. 14: schon 2 Mos. 15, 14 ff. Weiter 1 Chr. 14, 17; 1 Kön. 10. Beachte, daß Israel so vollkommen heißt durch Jehova's, aus Gnade, nicht von Natur oder durch Verdienst. Treue also würde es in dieser Herrlichkeit erhalten haben. (Hof. 2, 10; Mich. 2, 9.)

B. 15—34: Die greuliche Untreue.

B. 15 in der Art einer Einleitung, die zwei Theile des Folgenden ansagt: 1) Wesen, 2) Umfang (B. 23 ff.) der Verflündigung des Volkes. Das innerste Wesen wird als Vertrauen auf die Gabe, abgedacht vom Geber, also als Selbstgerechtigkeit, Stolz, Sicherheit angegeben (**בָּרָא**), die Aeußerung solches selbstgefälligen Wesens wird dem Bilde vom Eheweibe gemäß als „Purei“ ausgemalt, in politischer wie in religiöser Beziehung, seit Salomo's Zeit. **וְשָׂרָה** (im Zusammenhange mit B. 14) auf Grund des Gerüchts, des Ruhms von deiner Schönheit, darauf hin, dich darauf verlassend, wie auf einen Freibrief hin, daß du ja den Namen hättest vor Andern, als könne dir nichts dein Privileg rauben. (Jud. 4; Offenb. Joh. 18, 7.) Andere: „wegen ff.“ oder: „ungeachtet ff.“ vergeßend des Namens, den du von deinem Manne erhalten, oder: gegen, also gegen deinen Ehemann, so daß der Ehebruch bezeichnet würde, was aus B. 32 hineingetragen ist.] 5 Mos. 32, 15; Hof. 13, 6. Siz. beschränkt den Namen auf die „Gottesstadt“. (Mich. 3, 11; Jer. 7, 41?) Cocc. versteht es von der Proselytenmacherei (Matth. 23, 15), dem falschen, nominellen Zuhauismus! — Den Ueberschwang der entseesselten Begier, zu welchem Umfang es ausartete, sagt mit stärkstem Ausdruck: **וְשָׂרָה** (Kap. 14, 19). — **וְשָׂרָה** Hengstenb.: „ihm sei es“ als Worte der Ehebrecherin s. v. a. ihm will ich mich preisgeben. Siz.: „ihm zwar entferrt, aber einzig mögliches Subjekt, eigentlich **וְשָׂרָה**, wegen des vorgelegten **וְשָׂרָה** die Kopula weggefallen. Kief.: ihm ward es, unbestimmt, was du zu gewähren hattest. Gegensatz zu **וְשָׂרָה** B. 8. Andere lassen ab! (Vgl. Ps. 45, 12.)

B. 16: Einzelschilderung der Abgötterei und des Götzendienstes als Mißbrauch der Gaben und Güter Jehova's und immer weiter gehender Verabundung desselben. Erst noch: „von denen ff.“ — Der Höhenkultus war noch Jehova'sdienst, schon aber selbstwillige Abartung vom Einheitsgebot des Heilighums (5 Mos. 12), Zerstreuung nach Phantasie und fremden Mustern. Die **בָּמֹת** sind an sich „Höhen“, hochgelegene Stätten der Anbetung, wie sie der mangelnden Herzense-

hebung nachhelfen sollten, den hohen Flug der Einbildung affektirten, im Zusammenhang mit den „Kleibern“ hier: Zelte, aus bunten Kleiderstoffen gemacht oder mit solchen Vorhängen versehen, oder ob mit bunten Teppichen ausgelegt, wo für die punische Venus dergleichen von Weibern gewebt wurde (2 Kön. 23, 7)? Hengstenb.: „Götzentempelchen zum Hausgebrauch“. Ewald: kleine Altäre (B. 24. 31). Astartendienst (?). Wegen שלאר erinnert H zig an „auch kleinere Stücke Zeng“, weist aber „gestützte“ Höhen ab, denkt jedoch an 1 Mos. 30, 35 ff. („die sinnliche Frömmigkeit sei über den bunten Lappen geist geworden!“) — עליהם Mascul. auf ברג bezüglich, das על auf die „Höhen“weisend, also: auf so besetzten Höhen. [Hengstenb.: auf die Buhlen B. 15 zu beziehen: mit ihnen! Andre: auf den Teppichen (?) in den Zelttempeln. — באר Baromastie mit ברא. — nämlich nach dem Gesetz Israels. באר באר, worin ja Hebung liegt; oder: die nicht Eingang finden sollten. [Cocc.: die nicht von Gott zu euch kommen, wie Lade und Tempel, sondern Erdrichtungen eures Herzens sind!] ולא ירחק in Bezug auf „und hurtest auf ihnen“. [Andre Auslegungen: nicht ist dergleichen vorgekommen und nicht wird es je sein, oder: nicht werden sie (so zahlreiche) vorkommen und nicht wird (ein Volk wie du) sein. Hengstenb.: wie solches nicht kommen und nicht geschehen wird; als Bezeichnung beispielloser Frecheit.]

B. 17: Kontrast des, was genommen wurde, mit dem, wozu es genommen wurde. Dabei tritt (רחק in B. 18 zum drittenmal!) der Raub an Jehovah nunmehr hervor. „Mannsbilder“ — (Götzen dienst im allgemeinen) wegen der Vorstellung von einem Weibe die Götzen männlich dargestellt. [Hävern.: Bilder des Männlichen (Phallus). Ewald: Penaten (Terastin), mit Schmuck behängt, im Hause aufgestellt, mit lectisternia beehrt.] — B. 18: Das „Bedecken“ nach H zig vom Beseiden der Götzen mit Prachtgewändern; Mo vers: vom Umwickeln der Phallen, wenn man sie ins sacellum legte. Die „Hingabe“ geschah im Opfer (3 Mos. 2, 1. 2). — „Mein“ nicht nur als von Gott, sondern noch mehr als für Ihn bestimmt (2 Mos. 30, 23—25). Kap. 6, 13; 8, 11. — B. 19: Wie zur Herstellung von Heiligtümern (B. 16) und Fertigung der Götzenbilder (B. 17), so zur Verehrung derselben entzog sich Israel nicht allein seine Kleider, sondern selbst die göttliche Speise (B. 13). Der reiche heidnische Kultus Vorderasiens! — ירהר nicht fragweise, sondern das einfache greuliche Faktum. — B. 20: äußerster Grad des Abfalls, sogar die eigenen Kinder! — Nochmals רחק wie B. 18. 17. 16. — Moloche dienst, wie seit Abas. ובה ist: als Opfer schlachten, tödten, und eben das sagt לאכל, womit שחט B. 21 zu verbinden ist, um בהעבר als Austration in Weise von Verbrennung uns auszulegen. 2 Kön. 23, 10; Jer. 32, 35; 7, 31. Hengstenb.: „Das Hindurchgehenlassen war die Form des Schlachtens (Opfers) und das Fressen

(Verzehren) erfolgte bei ihm. In dem Feuer wurde der Göze gegenwärtig gedacht“. — Die Frage מ' erwartet wie Kap. 8, 17 eine Verneinung: war's (das Kinder-Opfern) weniger als? Im Gegenteil, es überbot dieselben weit. דרי Plur. ! [Hävern.: war es eurer Buhlerei noch zu wenig? nämlich bei B. 15—19 stehen zu bleiben! Hengstenb.: hattest du zu wenig an deinen Hurereien?] Statt „meine“ B. 21: „Meine“, was in jener Beziehung unmenschlich, war in dieser inenstosser, nicht nur räuberischer, sondern auch mörderischer Frevel wider Gott. — B. 22. Wo es jetzt auf den Umfang des abgöttischen Treibens übergeht, sehr passender Rückblick unter Zusammenfassung (ב) und entsprechend dem Aeußersten an Götzen dienst (B. 21) die innerste Gottvergessenheit. Die Rückerinnerung an den ersten Zustand (B. 6. 7.) hätte zur Erinnerung Jehovah's werden müssen. Selbstgefälligkeit (B. 15) ließ es nicht dazu kommen, sondern solch Nichtgedenken erzeugte solchen Unanstand.

B. 23: welchen Umfang, bei solcher Höhe, die Untreue erreichte. Die bisher religiös gehaltene Schilderung nimmt politische Färbung an. Es scheint, daß die B. 15—22 gegebene Darstellung nunmehr als Einkleidung, bildlicher Weise, benutzt wird. „Nach aller ff.“ Hengstenb. zeitlich: mit der Bedrängung durch die Weltmächte wurde der Abfall eigentlich national. Es müßte dann „Bossheit“ schon als Uebel gefast und das infolge solcher Verschuldungen an Jehovah eingetretene Elend Israels zwischen den Zeilen gelesen oder das „wehe“ ff. zu ירהר verbunden werden. Der wiederholte Weheruf scheint aber vielmehr Zukünftiges vorzubereiten, das erst noch kommende Strafgericht, also in Parenthese gedacht und ירהר einleitend zu B. 24 zu sein, daher ארהר zwar nicht steigend (Hävern.: noch außer dem ff.), denn mit der höchsten Steigerung schloß B. 20 ff., wohl aber von der sittlichen Konsequenz interpretirt werden zu müssen. Solchem Abfall von Jehovah konnte der innere (politische) Verfall der Theokratie und der Hinfall an alle mögliche Weltmächte nicht ausbleiben. (H zig meint Hurerei im eigentlichen Sinne, von der weiblichen Bevölkerung der Stadt und des Landes verübt.) — B. 24: בb kollektivisch im Verhältniß zu ארהר wohl wie Altar zu Tempelhöhe. Beides Gemachtes und somit ארהר von den natürlichen ארהר unterschieden. Der wirkliche Götzen dienst oder der unter diesem Bilde veranschaulichte nationale Verfall zeigte sich innerhalb des städtischen Getreibes. (Nach andern: ארהר als fornix, im Dienste jener Naturreligionen, durch ארהר als hochgelegen, in die Augen fallend, näher bestimmt.) Vgl. Kap. 6, 13. — B. 25: (Eyr. Sal. 8, 21) — ורחק als wenn du selber gegen deine nationale Herrlichkeit (B. 13. 14) Abscheu fästest. [Andere lausatio: zum Abscheu machen.] — Israel war am Wege mannigfachen Weltverkehrs gelegen (B. 15), insbesondere zwischen den asiatischen und afrikanischen Weltmächten. — B. 26: Die Söhne Egyptens“ sind nicht dessen

Götter, führen also auf politische Hurerei. Man erinnere sich, wie der Verkehr gerade mit Egypten Israel verboten ist, wie die Missethät dahin ihm vielmehr als äußerste Strafe gedroht wird (5 Mos. 28, 68), und vergleiche von Salomo an 1 Kön. 3, 1; 9, 16; 5, 7; 2 Kön. 18; Jes. 30; 31, 1; 36, 6; Jer. 37, 5. 7. — (2 Kön. 17.) Aber ברב חזק charakteristisch für die geile Art des ägyptischen Kultus (Mendes!) ברב genitale. Vergl. Hengstenb. Authentie I. S. 119 ff. Mos. u. Egypten S. 216. Das so Bezeichnende der biblischen Redeweise soll nach Hengstenb.: große von Macht bedeuten. Es markirt vielmehr die brutale Gemeinheit, sich mit solchem (in religiöser Hinsicht) Staatswesen einzulassen, danach zu verlangen. Dem entsprechend die Erzählung Jehovah's und was B. 27 folgt: (Kap. 6, 14; 14, 9. 13.) Das „Mindern“ im Gegensatz zu dem „Mehren“. — חק Hengstenb.: „Gesetz“; im allgemeinen: was von Rechts wegen an Nahrung, Kleidung, Wohnung dem Eheeweibe (2 Mos. 21, 10) zukommt, insbesondere hier: das von Jehovah Israel Bestimmte an Erhaltung, Pflege, Schmuck, Nahrung (B. 9 ff.); nur nicht mit Hävern.: „das bestimmte Erbtheil“ gerade. Zur Sache ist zu vergleichen, was an Land und Leuten und Einfluß und Glanz oder dergl. das Volk, namentlich wohl durch Egypten, eingeblüht hat 1 Kön. 11, 18. 21. 40; 14, 25. (Joel 4, 19.) — „Gab dich in die Seele ff.“ gewöhnlich mit unbedeutender Citation von Ps. 27, 12; 17, 9; 41, 3; 74, 19 von Eingabe an die Begierde, Wuth, Mordgier, als wäre es wie בן ברך, wo doch hier wenigstens die Seelenstimmung der philistäischen Städte oder Staaten ausdrücklich anders angegeben wird. — „Hasserinnen“ waren sie so schon, sie wurden aber Verächterinnen. — מרבה מדרך zu sehr im Uebermaß gehalten Hitzig: „ob deinem lafterhaften Wandel, der ein Schimpf auch für sie, weil für das ganze weibliche Geschlecht“; zu bestimmt sachlich, überdies falsch aufgefaßt Hävern.: sie brachten selber die Bundeslade wieder (1 Sam. 5). — זמרה Arglist, Schändlichkeit, 3 Mos. 18, 17 schändliche Unzucht. Entweder beschreibender Genitiv oder energische Apposition: dein Wandel lauter Unzucht. Die Philister, die wie Zuschauer vielmehr, denn als handelnde Personen angeführt sind, deren Verachtung Israel von Jehovah preisgegeben wurde, wandten sich mit Scham von Israels heidnischer Politik ab, indem sie, im anstandslosen Gegensatz dazu, bei ihren Göttern verharren. Vergl. Jer. 2, 10 ff. (Grot.). [Hävern. läßt im Sinn von äußerlicher Vergewaltigung durch grimmigste Feinde die Philister instar omnium genannt sein. Hitzig läßt die Richterperiode bei Seite und erinnert an 2 Chr. 28, 18; Joel 4, 4. 5; 2 Chr. 21, 16; vgl. übrigens den Art. b. Winer II. S. 252 ff.] — B. 28: Nicht satt geworden an der afrikanischen, ging's nun zur asiatischen Weltmacht. Hitzig betont richtig den Unterschied von זמרה (schon B. 26) und זמרה c. accusat., wo hier beides einander ge-

genüßgestellt wird: erst Verlangen nach und dann auch bei erfülltem Verlangen keine Sättigung. (Vgl. 2 Kön. 16, 7; 2 Chr. 28, 16; Jer. 2, 18; 2 Kön. 29.) Woran B. 29 die Babylonier schließt. Immer mehr noch (B. 25. 26) unerfüllten Gelüstenes. — כנען wird meist appellativisch und zwar als: Kaufmannschaft, Handel, also: das Krämerland Chaldäa gefaßt (Kap. 17, 4; Jes. 23, 8; Hiob 40, 30), was durch keinerlei Andeutung hier nahe liegt. Freilich zu überlegen: „mit dem Lande Kanaan“ und an kanaanitischen (phönizischen) Götterdienst (Ps. 106, 38), „bis nach Chaldäa hin“ oder: „zugleich nach Chaldäa gewandt“ d. h. unter Hinzunahme auch noch des babylonischen Belus- und Myltinen-Kultus zu denken, geht noch weniger an. Aber נכר bedeutet einfach: Niederung (Niederland); warum nicht den Eigennamen in diesem Sinne festhalten? Anspielend darauf, würde dem hochgelegenen Juda-Jerusalem dieser Niederschritt vorgehalten, wo es in Chaldäa, in dem Verlangen nach politischer Gemeinschaft mit den Babyloniern zugleich, „das Land Kanaan“ d. h. die Erhaltung des gelobten Landes durch solche Hilfe Asiens selber gegen Asten zu gewinnen hoffte. מרבה מדרך par. ist die Erklärung, welche hinzugefügt ist, was nämlich mit כנען gemeint sein soll. Hengstenb. verweist nach Kap. 23; Jes. 39 und was die Nichtsättigung hierin betrifft, darauf, daß sie eben jetzt zu den Egyptern sich wieder zurückgewandt hatten. Ihr neues „Kanaan“ kam ihnen ja noch übler als der Umgang mit Assyrien zu stehen; Chaldäa's Freundschaft wies sich lediglich als Selbstsucht aus. B. 30. Durch den Ausruf (Verwunderung, Klage?) macht sich eine Pause; das Gesagte (B. 15 ff.) wird energisch zusammengefaßt. — ע. w.: wie schmachend ist dein Herzklappen!“ heißen der Spott; wie groß muß das Liebeschmachten sein! Aehnlich Ges.: „wie schmachte vor Lust ff.“ Hengstenb.: „wie welt ff.“ absichtlich die sonst im Singular vorzukommende Form מרבה: ein weibliches Herz, welches Saft und Kraft bei der Welt verlor. Ebenfalls nur hier מרבה als Partiz. Kal. [Hitzig: „Was für Hoffnung ist auf deine Tochter?“ Die Septuaginta hätten לחתך מרבה מר gelesen; er lieft 'מר מר. Die „Tochter“ soll das noch junge oder erst noch geboren werdende Geschlecht sein! — „Herrisch“ statt unter dem Manne zu sein, emanzipirt, freimächtig, frech, meisterlos, daher ohne Zügel, ohne Maß. — B. 31: בנינוח Inf. c. suff. plur. pro בנינוח. — Vgl. B. 24. 25. Das B. 30 erwähnte Thun (בשרית) wird exemplifizirt und sodann als „herrisches“ explizirt: „da warst du nicht ff.“, nämlich daß du, wie eine rechte eigentliche Hure thut, die bloß huren will, um jeden Preis, den Hurlohn gering achtetest, verschmähest. B. 33 wird zeigen, daß sie solchen vielmehr ihren Liebhabern ausählte, sich damit welche erkaufte. — B. 34: ומה-היה ist mit כלל zusammen zu nehmen = du verschmähest nicht ff. Gewöhnlich: indem du ff. [Andre: nicht wie die Hure, die den Hurlohn ver-

schmäht, verhöhnt, nämlich weil er ihr zu gering erscheint, sie mehr erraffen will, (Hitzig: „Bezahlung zu raffen“), sondern nimmt alles an, weil es dir lediglich um Lustbefriedigung zu thun war. Noch andre: wie die Hure, die sich rühmt des Hurlohn's.] — Da das Volk seit B. 8 ff. als Ehe- weis Jehovah's geschildert worden ist, vgl. אשה B. 30, so B. 32 sehr passend (auch zu B. 30) der Ausruf (Hävern.: „O ehebrecherisches Weib, das nimm!“), der den Ehebruch in dieser Politit mit den fremden Weltmächten accentuirt. חרה während sie unter Mannes Gewalt (Röm. 7, 2), ihm zur Treue rechtlich und sittlich verpflichtet sein sollte. Andre: „hatt“. Die geualtliche Untreue wird als Hurei eines Eheweibes hervorgehoben. Zurückgreifend nach B. 31 schildert B. 33 ihre Hurei, das כללס dort vollständig erklärend. נרה bloß hier statt חרה, etwa wegen der Ausspielung נרירך? (Scheidel: vaginam tuam?) Hävern. erinnert an נרה res foeda. Die „Liebhaber“ sind nicht die heidnischen Götzen, sondern (vgl. B. 37) — jedoch nicht ohne Beziehung auf sie (vgl. B. 36), im Gegensatz zu Jehovah — die fremden Völker (B. 26 ff.), und zwar als erkaufte. Vgl. 2 Kön. 16, 8; Hof. 8, 9 ff.; 12, 2; Jes. 30, 5. 6. Hitzig: die Geschenke durch Gefanthe, der jährliche Tribut u. s. w. Als die von ihrem Manne immer noch besaß, konnte sie wohl beschenken. Daß sie es in solcher Absicht, zu solchem Zwecke (לברא) that, wie unendlich! — B. 34: Das „Widerspiel“ oder Umgekehrte ist, daß du aus allen Weibern heraus einzigartig hervorstichst. Was findet nicht sonst Nachahmung, wenn ein Weib es vorgehan hat, bei den Weibern! Dir wurde überhaupt „in deinen Hureien“ nicht nachgehurt, insbesondere aber (B. 33) nicht solch Geben von Hurlohn nachgemacht.

B. 35—52: Die Strafe.

B. 35: Wie mittelst gerichtlichen Vorwurfs. Die Anklage wird verlesen. — B. 36: „Ausgießen“ (= schütten), vgl. B. 15, hier „Erz“ (Gesen.: Kupfer, das man zu stählen verstand), entweder: für Metall in aller Weise, oder: überhaupt Hab und Gut gemäß B. 10 ff., 16 ff., oder insbesondere: Geld, wobei fraglich sein kann, ob Kupfergeld üblich, geschweige gewöhnlich gewesen. (Matth. 10, 9; Mark. 12, 41.) Es wird statt der „Hureien“ B. 15 gesagt, weil nach B. 33 dieselben durch Geschenke erkaufte wurden, und eignet sich dafür umso mehr, als 5 Mos. 8, 9 (f. Deuteronom. S. 95) und daselbst Kap. 33, 25 im Segen Mose's der Erzreichthum des gelobten Landes bedeutsam hervorgehoben ist. Also 1) Mißbrauch und Verschwendung der Ausstatung des Volks, wie sie ihm in seinem Lande gegeben war. [Hävern.: das Erz als unedles und unreines (?) Metall, wegen der Gefinnung und Verwendung. (5 Mos. 23, 18.)] Hitzig: ein Textfehler, um ein Synonym zu „Hureien“ zu gewinnen. Gewaß: „deine Zauberei“ (נחשתך). Bunsf.: „weil dein Kessel überfließ“, als Bezeichnung der überwallenden Begierde. Andre: partem infimam

corporis u. dgl. m. bei den jüdischen Auslegern.] — 2) Schandbare Selbst-Prostitution in nationaler und religiöser Beziehung, im Gegensatz zu B. 8 und vergolten B. 37. — Die Politit vermittelte zugleich die Götzen der Weltmächte (Kap. 8, 10). B. 16 ff. וכלס fassen manche wie יכלס „und wegen“, unnötig, aber וכלס muß so gefaßt werden. Was Abgötterei betrifft, Opferung sogar der eigenen Kinder. B. 20 ff. Also 3) Mord. Dies die einzelnen Punkte des Klageakts. — B. 37: Das öffentliche Gericht. Zunächst Versammlung der Liebhaber als Zeugen. Die sich selbst entehrt und geschändet, wird es nun von Gott, den einen zum Ekel, den andern zum Spott. Der letzte Reiz und was noch von Rücksicht genommen werden konnte, fällt dahin. Hävern. erinnert an das Verschahren mit einem des Ehebruchs verdächtigen Ehe- weibe 4 Mos. 5, 18. — B. 38: Der Urtheils- spruch, der auf Tod lautet, weil über Ehebruch und Mord; auf jenen bezieht sich der „Eifer“, auf diesen der „Grimm“. — „Zu Blut“ d. h. daß du darin aufgehen sollst insolge solchen Grimms und Eifers, Kap. 5, 13. 15. — B. 39: jetzt die vorher Zeugen zunächst waren, als Urtheilsvollstreckender. — Grot. denkt an den Tempel. Aber Vernichtung des von Jehovah abgefallenen Staatslebens, auch nicht Plünderung Jerusalems sowohl, als überhaupt Entkleidung aller Volksherrlichkeit Israels ist der gemäß der bisherigen Darstellung (B. 24. 7.) bildlich ausgedrückte Gedanke. — B. 40: חק dem Verfahren mit Ehebrecherinnen gemäß eine „Ortsgemeinde“ gleichsam. Die meisten machen aus dem lediglich im Bilde gehaltenen „Steinigen“ die Schleudermaschinen der Belagerer. Der (B. 36. 20 ff.) Mord wird mit den „Schwertern“ gestraft. — B. 41: vgl. 5 Mos. 13, 16. (2 Kön. 25, 9.) Die „vielen Weiber“ die zahlreich den Zuschauer, welche die Nationen. Israel wird der Welt zum Schauspiel. Gelegenheit und Mittel zum heidnischen politischen Verfehr wird mit der politischen Selbständigkeit hinfallen. — B. 42: vgl. zu Kap. 5, 13. Die göttliche Gerechtigkeit vollendet sich in ihrem „Eifers“ charakter als gekränkte Treue und Liebe des Gatten Israels. — Das „Weichen“ des Eifers könnte unter Vergleichung von Jes. 11, 13 Gnade im Hintergrunde zeigen; dem Zusammenhang aber mit dem Folgenden entspricht vielmehr ein Gedanke wie Hof. 2, 4. Jehovah gibt das ehebrecherische Hurenweib auf. „Nicht mehr“ — im Zorn ist ja noch Biele!

B. 43: וכלס mit angehängtem „wie B. 22 und häufig bei Hesekiel und Jeremia. — 2 Kön. 19, 27 ff. Hengstenb.: „mir zürnest bei“ „trotz aller Wohlthaten, Jes. 8, 21. Besser jedenfalls, als: „mich erzürnest durch“ „da Kal steht. — Kap. 9, 10. שרר gewöhnlich in der zweiten Person genommen, entweder: „und (daß) nicht sollst du Schandthat üben zu allen ff.“ — das Maß ist voll, an die Stelle der Sünde soll die Strafe treten, — oder: „denn nicht hast du dir Gedanken gemacht (חומר) = Neue

gefaßt über alle ff.“ — oder in Frageform: „hast du nicht dies große Verbrechen hinzu verlißt zu allen ff.“? wobei Cocc. an die Kreuzigung des Heilands denken will (1) Andre daher: 1. Person, und zwar gemäß 3 Mos. 19, 29 zu verstehen, so daß Jehovab von sich abzehrte, die Hurerei des Volks gebuldet und also selber begangen zu haben, indem er sie nicht gestraft hätte, was doch sehr sonderbar lautete. **הוֹמָרָה** ist betont und mit Zurückbeziehung dasselbe wie B. 27, und der Satz kaum anders als frageweise zu verstehen, indem allerdings die besondere, B. 30 ff. so hervorgehoben geschilderte Untreue des Volks von allen seinen Greueln sonst unterschieden wird. [Cw ald als Fortsetzung des Grundes liest **וְכֵן** (= **כֵּן**) oder **וְכֵן**, „und weil du so sehr die Unzucht triebst mit allen ff.“]

B. 44: vgl. zu Kap. 12, 22. — Der Dichter, etwa auch der sich solcher Sprüche bedient, sie im Munde führt, sie redet, denn er kann's mit Recht. — **אִמָּה** entweder für **אִמָּה** wie **בִּרְיָה** für **בִּרְיָה** B. 30, auch hier die weibliche weibliche Art bezeichnend, oder für **אִמָּה**: „wie ihre Mutter ff.“ Nicht das vormalige Jerusalem, sondern (vgl. B. 3 z. B. 45) die Art Kanaan. — B. 45. Der „Mann“ ist Gott, der nur Einer und derselbe sein kann, entweder mit Beziehung z. B. auf Melchisedek, der auf eine bessere Urzeit zurückweisen könnte, oder überhaupt, weil aller Götzendienst Ehebruch, Abfall von Gott ist (Apostelg. 17, 24 ff.) (Jes. 54, 5.). — Die Verabscheuung der Kinder zeigte sich im Molochdienst, 3 Mos. 18, 21, 24; 5 Mos. 12, 30, 31. — **אִמָּה** nach Gesen. Plural, nach Rosenm.: „der zwiefachen B. 46“, nach Hengstenb.: ideale Person, die Schweferschaft. — B. 46. Wie von „ihren Männern“ die Rede war, weil das Verhältniß bei Samaria doch noch verschieden war von dem bei Sodom, einerseits Jehovab, andererseits Elothim, so werden Samaria und Sodom — „Schwestern“ des jüdischen Reichs, weil demselben Mutterlande wie angehörig, so gleichgeartet, — weiter noch unterschieden nach dem Umfang (Hitz.: keine größere), in Betracht der Zahl der Stämme und Städte, welche die „Töchter“ sind, sowie nach der nördlichen und südlichen Lage. Beide kommen als bereits gerichtete für Juda bedeutend in Betracht. — B. 47: **כִּמְעַט** nach Gesen.: „ein wenig nur wäre“; Cw ald: „ein Weibchen nur, so ff.“ Hengstenb.: „wenig fehlte, so ff.“ (milderndes „Beinahe“); Hävern.: „auf kurze Zeit war Ekel, Absehn dir ff.“ (!?) Der Sinn ist wohl: als wäre es wenig nur, wie und was Samaria und Sodom gewandelt und gehandelt, so übertraffst du sie noch. [Hitzig: „gleich einer Kleinigkeit völlig, triebst du es ärger“.] Andre verbinden es mit dem Vorhergehenden: „nicht hast du ff. ein wenig nur, sondern ff.“ Auch hat man **לֹא** = **לֹא** gefaßt: „Ja, hättest du nur ff., aber ff.“ Vgl. übriges Luth. 12, 48; Matth. 11, 24. — B. 48: feierliche Erinnerung von der verurteilten der beiden Sünderinnen (Sodom), daß sie wie Juda gethan habe. Also in der That ihr Thun war „wie wenig

nur“ im Vergleich zu dir! Da sie weder Mosen noch die Propheten hatte. — B. 49: es war der gewöhnliche natürliche Mensch, der in Sodom zum Gericht sich reiste, gegenüber dem Reichtum göttlicher Güte allerdings, aber nicht klarster Wahrheitsoffenbarung. — Die „Schuld“ wird aus ihrer Quelle, den Sünden Sodoms, nachgewiesen. Zum Schluß des Verses vgl. 1 Mos. 19 die Ungastlichkeit. — B. 50: vgl. 1 Mos. 18, 20, 21. — B. 51. Die Spezifizierung unterbleibt bei Samaria, weil die Erinnerung nicht nur zu nahe lag, sondern auch der Gedanke aus Jeremia geläufig war Jer. 3, 11. Juda hatte den Tempel, das davidische Königshaus, jedenfalls bei einer längeren Frist zur Umkehr nicht nur Sodoms, sondern auch Samaria's Gericht vor Augen. — Nicht halb so viel wie du. — Die Rechtfertigung ist vergleichsweise: im Verhältniß zu dir müßten Sodom und Samaria wie gerecht erscheinen. Etwa auch: diese beziehungsweise Rechtfertigung fordert umsomehr das göttliche Gericht über Juda-Jerusalem heraus. — B. 52. Die Angabe des Gerichts über Samaria unterbleibt ebenso wie die Angabe seiner Verschuldung im Einzelnen; sofort wird die Konsequenz zur Anwendung auf Juda gemacht. Die „Schmach“ ist das Gericht, die Strafe, denen sie beipflichtete, die sie in Bezug auf die andern als gerecht anerkannt hat. (Röm. 2, 1.) [Cw ald: „die du deinen Schwestern hast freitig gemacht“; Hengstenb.: „die du Recht sprachst ff.“ Aeltere: „weil du Fürsprecherin gewesen bist“, thatächlich sie absolvirt hast.] Sie schmächte jene, nun muß sie sich selber schmächen, oder wird doch geschmäht, umsomehr, als jene durch Juda's Sünden gerechter sind, als sie.

B. 53—63. Die Rückkehr der Gnade.

B. 53. Wie zu Anfang, so das Ende Gnade. — Zu **שָׁבוּר שָׁבוּר** vel **שָׁבוּר שָׁבוּר** vgl. Deuteronomium 8. 182. Die Grundstelle ist 5 Mos. 30, 3. Eine stehende, wie sprichwörtliche Redensart, aber nicht nothwendig von der Zurückführung aus dem Exil, eher messianisch; denn das abstrakte **שָׁבוּר** v. **שָׁבוּר** bedeutet überhaupt: Geschick, Elend, wie hier einen Strafzustand. Von einem Exile Sodoms kann doch nicht geredet werden! Der Form nach paronomastisch, nicht aber, daß daraus die Setzung des **לֹא** statt **הִפְחִיל** zu erklären wäre, fordert die Redensart einen Sinn, wie: wie eher stellen, Endung und Wendung des Elends zu diesem Zweck. (Hob. 42, 10.) So wird der transitive Gebrauch von **שָׁבוּר** zuzugeben sein gegen Hengstenb. — Bevor noch Juda's gedacht ist, wird Sodoms und Samaria's Restitution zugesagt, jener als der größten, dieser als der Judanächsten Sünderin. So erscheint Juda mitten unter gestraften Sünderinnen — wie im Neuen Testament Böllner und Samariter — und ihr Elend nicht superlativisch als „Elendselend“ (Hengstenb.: höchstes, ein solches, das sich auch inmitten des Elends noch als Elend abhebt; Häv.: schwerstes, fürchtbarstes), auch nicht explikativ pleo-

naftisch als: Elend, welches kein Elend ist, um den Begriff: „dein eigenes“ hervorzuheben (Rl.), noch weniger den Zustand der Gesamtheit der Gefangenen verbindend, oder — die Gefangenen deiner Gefangenschaft, [Ewald liest aus Verlegenheit **וְאֶתְכֶם**], sondern summierend (B. 58): von all deinem vielen und mancherlei Elend das eigentliche, das es ganz und recht ist. Inmitten solcher Sünderinnen durch solch Straf-elend gestellt, soll Juda (das ist die göttliche Absicht, der Zweck, wozu es dienen soll) B. 54 unter seiner Schande sich schämen müssen aller seiner Sünden, indem es die andern „tröstet“ d. h. weil ja Restitution der vorgegangene (B. 53) Hauptgebante war, der auch sogleich wieder aufgenommen wird, — indem es ihnen, vielmehr erst in dritter Stelle, doch ebenfalls seinerseits Gnade vergegenwärtigt. [Rosenm. ironisch, daß Juda noch schlechter als sie selbst befunden worden sei (Kap. 14, 23). Rl.: indem sie aus Jerusalems Straßleiden Gottes Gerechtigkeit u. s. w. erkennen. Andre: durch die Gemeinschaft des Unglücks, und zwar des so viel größeren. Ewald: damit sich Jerusalem nie wieder für besser halte, vielmehr durch ihr Mitleiden die anderen tröste.] — B. 55: קרמה ist status ante, aber nicht näher zu bestimmen. Nicht wie vor der Strafe, denn da waren Sodom und Samaria böse, Juda aber voll Hochmuths (B. 56): es mißte denn an die Möglichkeit von Befehrerung, so daß sie sich bekehren könnten, gedacht werden. Sie sollen aber doch nicht in den Status vor der Strafe zurückkehren, um sich etwa zu bekehren, sondern höchstens könnte Befehrerung als die stillschweigende Bedingung für solche Restitution denkbar sein. Matth. 11, 23 bezieht sich nicht auf eine Restitution, sondern auf das mögliche Gebliessen sein Sodoms in seinem Status. Man hat an eine irdisch-leibliche Wiederherstellung sowohl Sodoms samt den Städten und Einwohnern der Jordansau als Samaria's, als auch Juda=Jerusalems gedacht, wie Aposfels. 3, 21 an die allgemeine Welterneuerung zur vorläufigen Herrlichkeit, die Palingenesie (Matth. 19, 28; Röm. 8, 18 ff.; 2 Petr. 3, 13), oder doch solche Wiedererweckung des Todten zum Leben als Einkleidung, Aolorit des Gedankens ihrer Begnadigung genommen. Da B. 45 ff. lebendig sittliche Verhältnisse besprochen worden sind, welche mithin Personen, die Bewohner der betreffenden Städte angehen, so liegt (vgl. Mal. 4, 6; Matth. 17, 11) ethische restitutio in integrum als Sinn des Textes nahe. Wenn daher nicht an Wiederherstellung des göttlichen Ebenbildes (in Christo) zu denken sein sollte, so muß die „Rückkehr zum Ursprung“ doch als Symbolisirung des Gedankens der Begnadigung gefaßt werden. Coec. faßt die Nachkommen der aus dem Untergang Sodoms Uebergebliebenen ins Auge. Ebenso Meteler: 1 Mos. 14 sei von zwei Zügen gegen Sodom die Rede, die Gefangenen des ersten Zuges seien nach Elam gekommen, deren Nachkommen sollen in die Kirche eintreten, wie auch blos die Nachkommen der Gefangenen Samaria's

und Jerusalems zurückkehren könnten. „Der Anfang der Rückkehr erfolgte am Pfingstfeste, vielleicht schon früher durch sodom-elamitische Abstammlinge (Proselyten) u. s. w.“ Hengstenb. erinnert an „ein Fortgehen der Heilsanstalten nach dem Tode für die, welchen auf Erden das Heil nicht in seiner höchsten Vollendung entgegengetreten ist, für die durch das Gericht weggerafften Bewohner Sodoms“, unter Berufung auf 1 Petr. 3, 19. 20; 4, 6. (Matth. 12, 41. 42.) Vgl. dagegen B. 60 ff. Die symbolische Auffassung (vgl. Kap. 29, 14; 47, 8 ff.; Jer. 48, 47; Am. 9, 14; Jes. 19, 23. 24) kann freilich nicht durch Annahmen, wie: daß Sodom die 2^{1/2} Stämme jenseits des Jordan, oder: die Ammoniter und Moabiter repräsentire, oder: Typus des ihm sittenverwandten Heidenthums sei, sich empfehlen. Gegen dergleichen Annahmen spricht die Parallele mit den doch zu bestimm. historischen Begriffen Samaria und Jerusalem, vgl. B. 49, 50, und die Ammoniter und Moabiter insbesondre sind so wenig Sodomiter, als Loth es war. So viel aber wird aus der Tendenz, in welcher Jerusalem mit Sodom gerade und Samaria zusammengestellt ist, nämlich mit den verrufensten Sündern (5 Mos. 32, 32; Jes. 1, 10; Jer. 23, 14; Offenb. Joh. 11, 8), sowie über deren vorläufig geschickenes Gericht sich Jerusalem weit erhaben dünkte, speziell in seiner Verachtung der ins Exil gefangengeführten nächsten Stammverwandten, erhellen können, daß der Sünde und dem Gericht gegenüber Gnade und Begnadigung offenbar in messianische Aussicht genommen und verheißungsvoll hervorgehoben werden sollen. (Röm. 11, 32.) Die Verheißung „die Rüge weit überflügeln“, wie Hitzig von dem Abschnitt B. 53—63 faßt. Die Rüge des Schmierigen, wie sie Calv. versucht mittelst Annahme einer comminatio a conditione impossibili (Joh. 15, 20), — wenn Sodom und Samaria, so auch du, aber jene nicht, so auch du nicht, — wird weder durch den Buchstaben, noch durch den Zusammenhang gestützt; wir haben nicht erst B. 60 ff. Verheißung. „Die Herstellung ist wie bei Hiob Erhebung auf eine die frühere weit überragende Stufe des Daseins, Aufnahme in das Reich Gottes und Theilnahme an den Gütern desselben B. 61“ Hengstenb.

B. 56. Solche Aussicht tritt umso mehr hervor, indem ihr der B. 54 angedeutete Rückblick zur Seite tritt. שׁוּבוּ — was gehört wird, gemerkt werden soll, also Botschaft, Gerücht, zugleich zur Lehre, zur Warnung sein kann. Sodom, weder in seinen Sünden, noch in seiner Strafe, war für Israel etwas, das es zur Notiz sich genommen hätte, das ihm kund und zu wissen gethan sei, es zu hören und nicht zu überhören; wie sich das „in seinem Munde“ zeigte, es redete die Botschaft blos weiter, ohne sich die Lehre, die Warnung daraus zu entnehmen, indem es zu der Zeit sich seinen sodomischen (B. 49; Kap. 7, 20. 24) stolzen Ueberhebungen hingab. [Hävern.: „nicht ff. zur Lehre, so daß kein Mund von dem Eindruck voll

war.“ Andre: „es wurde nicht gehört in deinem Munde, du dachtest nicht daran, sprachst nicht davon.“ Rosenm.: du nahmst Sodoms Namen nicht mal in den Mund vor lauter Hochmuth (!?). Kl.: „nicht war Sodom eine Predigt in deinem Munde, daß du davon gerebet und sein Geschick beherzigt hättest“. Ewald: „obwohl Sodom keinen Ruf in deinem Munde hatte, von dir geschmäht wurde, etwa wie du selbst nun von deinen Feindinnen u. s. w.“ Andre nehmen den Satz als Frage. So Hengstenb.: „war nicht Sodom in deinem Munde berichtigt?“ Hzig: „war nicht Sodom eine Predigt in deinem Munde? ein Thema, das du erbaulich abhandeltest?“ Noch andre, wie Luther, Cocc., Kief. fassen es wider die Grammatik futurisch. — V. 57. Nähere Zeitbestimmung von בְּיוֹם. Das war vor der Strafe, auf welche, und nicht bloß auf Sünde, der Rückblick sich richtet, wie V. 53 ja von „Elenden“ in der Mehrheit die Rede gewesen ist. Durch die Strafe geschah die Entblößung (V. 37. 36) der Bosheit, der böse Stolz kam zu Schimpf und Schande, nämlich durch das bevorstehende Gericht von Seiten Babels, worauf als auf ein Geschehenes, in der Vergangenheit, umsomehr zurückgeblidt werden kann, als Jehovah vom Standpunkt der darauf folgenden verheißenen Begnadigung redet. [Ewald übersetzt: „so wie du jetzt der Hohn ff. bist“. Gewöhnlich wird „wie zur Zeit“ auf Jes. 9, 11; 2 Röm. 15, 37; 16, 6; 2 Chr. 28, 5. 18 ff. (Kl.: auch 2 Röm. 24, 2) bezogen.] Die eigene Strafserfahrung, daß Sodom faktisch sich ihm zu hören und zu fühlen gab, demüthigte also schon selber, wenn nicht in den eigenen Augen, so doch in denen Fremder, den Stolz Juda's. War also Sodom ihm zuvor von keinem Nutzen, wurde es ihm zu Schaden Selbsterfahrung, so soll doch durch die bevorstehende Entblößung der Bosheit ein anderes herbeigeführt sein. (Hengstenb.: an dem, was es litt, erkannte es, was es gethan, redete nicht mehr im Hochmuth von Sodom: „ich danke dir Gott“, sondern griff in seinen eigenen Busen.) Die aramäischen (syrischen) Städte und Völker kommen nach Hengstenb. nicht als die zerstörenden Mächte („dann würden Assur und Babel genannt sein“), sondern als höhrende Grenz-nachbarn in Betracht. Havern. nimmt sie und „die Töchter der Philistäer“ als Werkzeuge der göttlichen Strafgerichtigkeit, nicht aber mit Beziehung auf eine einzelne Begebenheit, sondern im Hinblick auf die ganze Geschichte des Bundesvolks als die nordöstlichen und südlichen Nachbarn der Theokratie; und nicht allein ihnen, sondern „allen ihren Umgebungen“ sei dieselbe erlegen, — Menge der Strafen, der zugleich die Härte derselben entsprach.

V. 58 fassen andre futurisch. Hzig: „im Munde Jehovah's von der gewissen Zukunft: mußt du tragen“. Es ist, wie schon bemerkt V. 57, der Standpunkt der gewissen Begnadigung, von dem aus auch auf die letzte Strafe als auf eine geschehene geblickt wird. Der Zweck, die göttliche Absicht V. 54 ist erreicht. Vgl. z. B. 43. —

Mit der Erinnerung an die schon geschehenen Strafen (V. 57) verknüpft sich dieser summarische Ausspruch, der auf die bevorstehende Kulmination von Strafe weisend abschließt, um mit V. 59 den Uebergang zum Gegensatz zu machen. „begründet mit göttlicher Bezeugung, warum es so sein muß, daß es nach Gerechtigkeit ist, nicht aber nur in Bezug auf Strafe, sondern (V. 60) zugleich mit Ausblick auf Gnade, — וְכִי, das 7 daher (auch V. 60) Fortsetzung der Rede V. 58. Andre: Ja! Richtig Ori וְכִי 1. Person. Andre als 2. Person: du thatest dir selber, was du thatest, Röm. 2, 5. — „Eid schwur“ 5 Mos. 29, 11. (Kap. 27, 15 ff.) — Vgl. V. 8. — V. 60. Treue gegen Untrene. 3 Mos. 26, 42. (2 Mos. 19, 24.) — Vgl. Jes. 54, 8, 10; Jer. 31, 31; 32, 40. — V. 61. Zu Jehovah's Gedenken tritt nun des Volkes Gedenken. Jener gedachte an seinen Bund, seine Treue; dieses hat an seine Wege zu gedenken, an seine Untrene. Die Beschämung ist die schon V. 54 angedeutete nach ersahrener Strafzuchtigung, jedoch hier noch ausdrücklicher gegenüber der zu erfahrenden Gnade. Israel kann wohl „nehmen“, da ihm „gegeben“ wird. Vgl. V. 46. (V. 53. 55.) Der Plural aber geht über Samaria und Sodom hinaus auf die größeren und kleineren Völkergemeinschaften der Menschheit. „Zu Töchtern“ — Rosenm. Hzig: Jerusalem als Metropole, die Hauptstadt der neuen Theokratie. — Kl.: „weil in Israel als den Stamm die Heidenvölker eingepflanzt werden“. Die Tochterstellung, resp. das mütterliche Verhältnis Israels erhellt aus Joh. 4, 22. Vgl. übrigens Ps. 87! — „Und nicht aus deinem Bunde“ vollständig klar durch Joh. 10, 16. Hengstenb. erläutert den kurzen, aber um so energischeren Beisatz aus V. 59: „nicht weil die Erfüllung deiner Bundespflichten dir Anspruch darauf gäbe“. Aehnlich die meisten Ausleger. Allein der Bund ist immer Gottes, und zwar ausdrücklich V. 60, wie auch sogleich wieder V. 62. (Deuteronomium S. 69, 13), also „dein Bund“ = Mein Bund mit dir in deiner Kindheit Tagen (V. 60). Die Betreffenden werden als „gesetzlos“ (als nicht aus dem Gesetz stammend, wiewohl nicht als außer der Verheißung stehende) bezeichnet. Vgl. zu V. 8; Röm. 2, 12. 14. Womit der V. 62 (mit betontem וְכִי) aus V. 60 wieder aufgenommene „ewige Bund“ als lauter Evangelium, als gnadenreichste Erfüllung von Verheißung, wie allerdings aus des Gesetzes Israels („Mein Bund mit dir“ V. 60) dargestellt ist. Aber das Verhältnis unter dem Gesetz war immerhin zeitweilig, auch lokal, national, ein in die Erfüllung vorübergehendes, welche zwar auch aus dem Gesetze das latente Evangelium aushub, realisirte, allgemeiner jedoch Verheißung (z. B. 1 Mos. 12, 3) in göttlicher Treue erfüllte, demnach von Ewigkeit zu Ewigkeit reicht, weshalb die Erkenntniß „Jehovah's“ sich bedeutsam daran reiht. (2 Mos. 3, 14.)

B. 63: יָבוֹא erinnert an B. 54. Zugleich wird B. 62 wieder aufgenommen. — „Gedenken“ — der „Wege“, der begangenen Sünden. — „Dich schäme“ — B. 52. Nämlich statt seines bisherigen Hochmuths, der ihm über sein tiefstes Verderben und Abfall die Augen verschloß, um so frecher aber den Mund aufriß zur Selbstrechtfertigung wie zu Beschuldigung Gottes. — Wie der Bund aus lauter Erbarmen und Treue hervorgeht, so besteht er im innersten Wesen in Vergebung der Sünden.

Theologische Grundgedanken.

1. Der Auftritt mit der Ehebrecherin Joh. 8, welche die Schriftgelehrten und Pharisäer zu Jesu führten, möchte auf dem Grunde unseres Kapitels noch bedeutsamer sich ausnehmen. Man sollte meinen, Jesus habe Hes. 16 mit dem Finger auf die Erde geschrieben, und auf Grund dessen die bekannte Aufforderung Joh. 8, 7 ergehen lassen.

2. Wie alttestamentlich, was das zeitliche Gewand angeht, dieses Kapitel gehalten ist, so grundneutestamentlich ist Geist und Absicht desselben. Nicht scharfer hat Paulus die Juden angefaßt und ihnen alle ihre Gerechtigkeiten ausgezogen. Vgl. Röm. 2. 3. Der Prophet zieht die Abstammung von Abraham gar nicht mal in Betracht. Das liegt, und alles, für ihn in lauter Sünde und Elend. Die Rechtfertigung aus Werken ist hier bis zur Ironie kritisiert, indem die größere Sünderin die kleineren „rechtfertigt“ durch ihre Greuelthaten. Schließlich das Heil kommt, gerade wie Paul Speratus gesungen hat, „von Gnad und lauter Güten her“.

3. Wie es denn zum Heile schließlich ausgeht, so erweist sich unser Kapitel als Heilsweg sogleich dadurch, daß die Thatünde in ihrer ganzen Undankbarkeit wie Undenkbarkeit, zugleich das natürliche Verderben aber an dem Volke Gottes aufgedeckt wird. Denn in welcher Blindheit lebt nicht ein Mensch in Bezug auf sich selbst, so lange er der Sünde lebt. Wie groß meine Sünde und Elend seien, bleibt das erste Stück zu wissen, um im Troste des Evangeliums selig leben und sterben zu können.

4. Indem aber die Form der prophetischen Rede die Allernachst-Ehre und Ehebrecherin bis ins Detail ausführt, um an dem Gemälde dem Volk einen Spiegel seines Innenbigen vorzuhalten, bemerkt Cocejus sehr wahr, daß wir daraus, weil die Schilderung diese Absicht verfolgt, die viel schändlichere geistliche Unzucht, in Bezug auf Gott, erwägen sollen, auch bei fleischlicher Ehrbarkeit nach außen, vor den Menschen. Und das umso mehr, als das gewöhnliche Urtheil so unbarbarisch über die fleischliche Erscheinungsform herfällt, während es den Abfall von Gott und die Hingabe des Geistes an die Gözen liberal und tolerant zu taxiren pflegt. Cocejus deutet bei dieser Gelegenheit auf Offenb. Joh. 14, 4 hin und erklärt die „Jungfräulichen“ eben geistlich von den getreuen und wahrhaftigen Anhängern und Nachfolgern Jesu.

5. „Unser Kapitel ist durch das fortgehend in ihm

festgehaltene Bild eine derjenigen Schriftstellen, welche der sogenannten mystischen Auslegung des Hohenliedes für immer ihre Wahrheit sichern“ (Klief.)

6. Für das hebräische Volk, das wesentlichler als irgend eins sonst Volk ist, indem es „nicht aus mehr oder weniger disparaten, heterogenen und sich gegenseitig fremden Konglomeraten und mehr oder weniger zufälligen Aggregaten, die von außen accretirten, besteht, sondern im eminenten Sinne ein Individuum, eine Familie ist“ (Ziegler), was durch die Dodekas („die vierfache simultangefestete Trias des Patriarchenthums“) symbolisirt wird, war Egypten die heidnische Hölle, noch mehr die eigentliche Geburtsstätte. Dort ist aus den zwölf Stammeshäuptern das Volk geworden. Die natürlichen Potenzen, die dabei mit in Betracht kommen, wie die große Fruchtbarkeit dieses Landes, sein für Population außerordentlich geeignetes Klima u. s. w., werden doch durch den einerseits monotheistischen, andererseits polytheistischen Gegensatz, der hier offen lag und einer gefährlichen Vermischung wehrte, durch eine infolge davon „große geistige Antipathie und Biosynkrasie zwischen beiden Völkern“ noch überboten, wodurch die Prägung religiös-sittlicher Volksindividualisirung am Sinai vorbereitet wurde.

7. Es ist bemerthenwerth, und die Nachwirkung ist in der Geschichte des jüdischen Volks immerfort ersichtlich, daß dasselbe im fremden Land, im Elend, zum Volke geworden ist, also bereits ein Volk war, ehe es das verheißene Land in Besitz nahm.

8. Ein anderes ist die Werbung Israels zu einem Volke (B. 6) und ein anderes dies, daß Israel zum Volke Jehovah's wurde (B. 8). In letzter Beziehung gibt die einleitende Erklärung: „der ich dich aus Egyptenland, dem Diensthause geführt habe“ den richtigen Ton für das Volksgeheiß an. Darnach war es zu verstehen als der Wille eines Gnädigen, dessen Gebote, recht verstanden, nicht schwer sein können. Sie führten zur Gnade, auch indem sie zur Erkenntniß der Sünde führten.

9. Wenn gleich „das Ganze der Entwicklung Israels“ (Hengstenb.) überblickt wird von dem Auge des Propheten in der göttlichen Rede, und Hävernicht die Mitberücksichtigung „der späteren Geschichte des Volks unter David und Salomo“ leugnen sollte, so ist doch vornehmlich die erste Jugendzeit hier apostrophirt, so daß wir ein Pendant gewinnen zu dem Offenb. Joh. 2, 4 ff. von der „ersten Liebe“ (Sagten. (Vgl. namentlich B. 8 in unserem Kapitel.)

10. Hävern.: „Der Auszug aus Egypten, die Gesetzgebung, der Bund Gottes mit Israel, sind Thatsachen, welche, da sie die Erwählung und Ausrüstung des Volkes zu einem Volke Gottes enthalten, derart sind, daß sie die späteren Segnungen dem Kerne nach mit einschließen; diese sind nur die weitere Erfüllung, Bewährung und Entfaltung der dort ihrem Keime nach in der Mitte des Volks niedergelegten göttlichen Gnabenerweisungen“.

11. Hengstenb. behauptet: „an geistliche Wohlthaten ist nicht zu denken“, der Prophet „bleibe beim

Sandgreiflichen stehen, das auch die Gottlosen, deren Gewissen er rühren wolle, erkennen mußten“, wogegen H ä v e r n. mit Recht bemerkt, daß die leidlichen, äußerlichen Segnungen darum besondere seien, weil sie „in sich einen geistigen Gehalt haben, Symbole, der konkrete Ausdruck geistiger Wahrheiten und himmlischer Güter“ sind. Dies „erhelle auch aus dem Wesen der Allegorie selbst“.

12. Das Bundesvolk wird uns sowohl nach seinem priesterlichen, als nach seinem königlichen Volkscharakter geschildert. Wie sehr es dadurch — und in seiner Aufgabe damit, in seiner Bestimmung für die Welt — als von der Welt ausernährt erscheint, um so schmälicher und schmerzlicher muß seine Verweltlichung berühren, ja infolge derselben sein Sinunterfinken tief unter die heidnische Welt, der Christenheit zu mahnendem Exempel!

13. Ehe und Religion gehen hier so ineinander, daß die Einkleidung, das Bild wie zur Sache wird, und von dieser ideale Heiligung des Instituts der Ehe ausgeht, religiöse und somit tiefste Erfassung ihres Wesens, auf alttestamentlichem Gebiet (vgl. Mal. 2, 14), wie Eph. 5, 32 neutestamentlich.

14. Die Verweltlichung Israels ist rechte Untreue, da Israel in dem Bundesverhältnis mit Jehovah die Gnade zum Widerstand, zur Abwehr der Versuchung durch die Weltmächte dargeboten war, ist Veruntreuung der Israel gewordenen Gnadengaben und Güter nicht nur, sondern seines Gnadenstandes. Aber wer da vergißt wie er gestaltet, wer sich auf sich selbst einbildet, der mag nicht Gnade; und je mehr sich selber vertrauend, um so schneller wird er Gaben und Güter vergeuden. „Wo diese Richtung einmal eingeschlagen ist, da schreitet das Böse mit frecher Stirne unaufhaltsam weiter; da schon es keiner Gabe Gottes, die es nicht den selbstgemachten Göttern, sich selbst und seiner sündigen Lust zum Opfer brächte“ (H ä v e r n.).

15. Selbsterhebung führt von der Gnade, wie Selbsterkenntnis zur Gnade führt.

16. Mit der Selbstauflösung des Verhältnisses zu Gott ist die Auflösung des Selbst eines Volkes in seinen verschiedenen Verhältnissen gegeben. Wo keine Religion, da wenn auch Sitten, keine Sittlichkeit, da auch keine geschichtliche, wie sehr selbstgefeierte Nationalität mehr. Die wahre Politik bleibt die Gottseligkeit, welche die Verheißung dieses wie des zukünftigen Lebens hat. In seiner Religion erfährt sich das Volksthum wieder. (Die Ehrung Gottes und die Nationallehre. Die Bedeutung des religiösen Volkscharakters für eines Volkes ethische und nationale Seite.)

17. „Im hebräischen Götzendienste fand eine sonst beispiellose Theokrasie statt. Originalität und Selbstständigkeit im Gebiet der Naturreligion fehlte den Hebräern; die Grundbestimmung durch den Jehovahskultus gestattete nur ein von äußeren Umständen meist abhängiges Einbringen der Naturreligion. Schlagender Erweis, wie ursprünglich im Hebraismus und tief gewurzelt der Monothismus ist“ (H ä v e r n.).

Vgl. hierzu die Ausführung bei Saalschütz Archäol. II. S. 382 ff.

18. Bei seinem Nationalcharakter als dies jehovistische Volk sind Israels polytheistische Verirrungen ebensoviel Sünden gegen sich selbst, sein wahres wesentliches eigentliches Selbst, wie gegen den Herrn, seinen Gott.

19. Die Todesstrafe geschieht mosaïsch entweder durch Verbrennung (? vielleicht nur der Leichname nach vorheriger Steinigung) 3 Mos. 20, 14; 21, 9 (1 Mos. 38, 24 scheint vormosaïsche Rechtsobervanz zu sein), oder durch Steinigung, oder durch Waffnen. Erdrösselung ist nicht mosaïsche Strafe.

20. Grotius nahm aus unserm Kapitel an (B. 38. 40), daß nach Mose's Zeit für den Ehebruch die verschärfte Strafe der Steinigung eingeführt worden sei. Ohne Grund, wie Meyer zu Joh. 8 richtig urtheilt; es war die mosaïsch gesetzmäßige Strafe des Ehebruchs, wohl insgesamt wie H ä v e r n. id. Hesekiel hier sehr wahrscheinlich macht, und nicht nur in Fällen wie 5 Mos. 22, 20 ff. und 23 ff., worauf Meyer hält; wiewohl die Strafeinkleidung bei unserm Propheten ihr Hervorgehobenes haben würde, wenn Steinigung nur in so besonderen Fällen zu verhängen Gesetz gewesen wäre. (Israel als Brautweib gedacht! Seine Volks-Pflicht jungfräulicher Reinheit!)

21. Es ist eine fürchtbare Entwicklung, die Israels, je mehr Gnade, um so mehr Sünde. Und dennoch wollte sich die Gnade um so mächtiger offenbaren, als sich die Sünde mächtig entwickelt hatte. „Welch ein großes, freies Reich der Gnade“, sagt U m b r e i t, „das der Prophet aufbaut, in dem Sodom, Samaria und Jerusalem vor Gott in einer Reihe innerlich verbunden stehen!“

22. Zum Verständnis der in Aussicht gegebenen Wiederherstellung Sodoms und Samaria's und Jerusalems bietet den Schlüssel der unleugbar repräsentative Charakter aller drei. Wie derselbe von Jerusalem - Juda bei unserm Propheten einleuchtet, das jüdische Volk in diesem seinem charakteristischen Reiz repräsentirt wird, so ist er in Bezug auf Sodom und Samaria nicht minder zuzugeben. Sogleich der Beisatz jedesmal „und ihre Töchter“, wodurch drei Gruppen gebildet werden, enthebt die genannten Städte ihrer Einzelheit. Aber nicht die Jordansau und nicht die Landschaft des Königsreichs Israels, und ebenso wenig die betreffenden Bewohner, werden damit repräsentirt sein, da aus dem Zusammenhange klar ist, daß weder auf örtliche Verhältnisse als solche, noch auf Personen als solche irgend welche spezielle Beziehung vorkommt. Sodom wie Samaria kommen dem Propheten lediglich nach Sünde und Gericht und für Gnade und Begnadigung in Betracht. Nach Sünde und Gericht gebühren sie der Geschichte an, und werden nach dieser ihrer historischen Seite, besonders Sodom (B. 49 ff.) spezialisiert; für Gnade und Begnadigung werden sie in der Verheißung über das jüdische Volk eingenommen, dieselbe bedeutungsvoll beleuchten nicht nur, sondern als eine Weltansicht

der Menschheit insgesamt messianisch zu charakterisieren. Man darf nicht sagen, wie Hengstenb.: „Sodom repräsentiert die gesammte mit ihr in gleichem Verhältnisse stehende Heidenwelt.“ Denn was würde im Unterschied davon und von Jerusalem Samaria repräsentieren? Sondern wenn Sünde und Gericht das historische Moment Sodoms und Samaria's unbestreitbar ausmachen, so werden wir uns so ausdrücken müssen: Sodom und Samaria vergegenwärtigen, symbolisieren im allgemeinen zwei Sündschaften der Menschheit, die sich im besondern dadurch von einander unterscheiden, daß Sodom ohne das Bundes-Gesetz zu haben gesündigt hat und gerichtet worden ist, Samaria von dem Bundes-Gesetz abgefallen und dem Gericht verfallen war. Nicht als das Heidenthum repräsentierend kommt Sodom in Betracht, sondern als außer dem Gesetzesbund stehend, und der Unterschied von Samaria zu Jerusalem in Bezug auf den Gesetzesbund, aus dem Samaria herausgefallen, bezeugt sich durch die Gnaden, welche innerhalb Jerusalems Bund und Gesetz so viel länger ihm aufrecht gehalten haben. Wenn Paulus Röm. 2 schreibt, daß die gesetzeslos sündigten, gesetzeslos auch verloren gehen, und die im Gesetze sündigten, durch Gesetz gerichtet werden, so ist der Satz durch Sodom und Samaria zur Aussicht für Jerusalem illustriert. Weil aber bei Hesekiel hinter dem Gericht und über das Gericht Gnade und Begnabigung aufleuchten, so dient, daß Sodom und Samaria, im Zusammenhange ihres Sündigens, Verlorene sind, zwar dazu, in Bezug auf Gerechtigkeit Jerusalem, das beide in Sünde und Verderben übertriffen, noch unter dieselben herunter zu stellen und somit tiefer zu demüthigen, aber so tiefere Demüthigung soll um so tiefere Besänftigung sein, da Gnade und Begnabigung die letzte Aussicht bilden. Ein Gedanke, wie Hengstenberg ihn ausspricht: „erbarmt sich Gott selbst der verurtheilten Sünder unter den Heiden, wie sollte er sich nicht aller erbarmen?“ liegt außerhalb unseres Textes. Textgemäß würde derselbe lauten müssen: steht Gnade für Jerusalem in Aussicht, so muß sie um so mehr Sodoms und Samaria's Aussicht sein, wie sehr auch der jüdische Pharisäismus sich dagegen sperren möchte. Daß die in Aussicht gestellte Begnabigung als „Wiederkehr in den ursprünglichen Zustand“ ausgesprochen wird, erklärt die „Wendung“ des Gesängnisses, der Gesangsenschaft, oder allgemeiner: des Elends als שׁוּב שׁוּב, als ein „Zurückführen“, indem es ein „Zurückführen“ ist, und ist eins so bildliche Redeweise, wie es das andere ist. Wie das eine im Blick auf Sodoms Gericht kolort ist, so das andere im Blick auf Samaria's Bestrafung. Sodom mußte restituirt werden, da es vernichtet ist, Samaria wäre aus dem Elend zurückzuführen, da es im Exil sich befindet, wenn von Begnabigung trotz Gericht und nach dem Gericht die Rede sein wollte. Gerade solche Begnabigung will aber Gott durch den Mund seines Propheten zu uns reden. Dieselbe wird für Jerusalem wohl in die Endzeit,

sofern die messianische Zeit Endzeit ist, mit keinem Wort jedoch in das Jenseits bis zum jüngsten Gericht gesetzt, noch bis zu allgemeiner Welterneuerung verlagert. Das Gleiche muß von den parallelen Sodom und Samaria gelten. Vollends macht es aber B. 61 klar, indem die in Aussicht stehende Begnabigung dort als Ausnahme in die Gemeinschaft des ewigen Bundes mit Jerusalem ausgesprochen wird, und Sodom und Samaria wie sie deutlich als Typen der zu begnabigenden Menschheit erscheinen, so für sich selber in den Hintergrund treten. Wenn Stier Hesekiel durch Matth. 11, 24 in Betreff Sodoms erklären will, so trägt er in die Worte des Herrn hinein, was nicht mit Nothwendigkeit darin liegt. Der jüngste Tag, der nach Stier's Deutung „jenseitige“ bis dahin „noch offene Gnadenwege“ offenbaren soll, läßt wohl die durch Glauben an Gnade Geretteten offenbar werden, wie er gleichfalls die Gerechtigkeit Gottes in ihren Gerichten rechtfertigt vor aller Welt. Daß es Sodom an diesem Tage erträglicher geht, erklärt sich zugenüge einfach daraus, daß seine, wie auch Tyrus und Sidons Schuld, mit anderer Schuld verglichen, als leichter erscheinen wird. Daß aber Sodom restituirt werden wird, sagt auch der Herr bei Matth. nicht, ebenso wenig, als er sagt, daß Tyrus und Sidon sich bekehren werden. Wo bei Hesekiel von Sodom und Samaria, wie auch von Jerusalem, als Städten, Ortschaften, geredet wird, Sodom weggeschafft ist vom Erdboden, Samaria wüste liegt, hält die Redeweise von „Wiederkehr in den ursprünglichen Zustand“ nur Farbe. Das beim Propheten alttestamentlich durchgeführte Motto lautet evangelisch: Ich bin gekommen, zu suchen und selig zu machen was verloren. Dies die messianische Weltansicht für die Menschheit, wie sie an Sodom, Samaria und Jerusalem symbolisirt wird.

23. „Das Glück und Heil der Vorzeit ist diejenige nächste Form, unter welcher der Prophet auch die Zukunft erblickt“ (wie im Paradiese—im Himmel sein), „aber sofort erscheint diese auch in einem so idealen Glanze, daß dadurch jene Form zersprengt wird, und in Wahrheit eine neue Welt sich seinem Auge darstellt. Es ist der alte Gott mit den alten Gaben seiner Liebe, aber der subjektive Zustand ist ein anderer geworden, und daher sind auch die alten Segnungen neuer Art, und der ganze Zustand dadurch ein über den alten weit erhabener, verkärter geworden“ (Hävernici).

24. Die Darstellung der Begnabigung als „Wendung ff.“ ist so äußerlich mehr, was die Darstellung derselben als Restitution in statu ante mehr innerlich, wie neuteamentlich fast, an Wiedergeburt fireisend, die Erneuerung zum Ebenbilde Gottes in Christo andeutend ist.

25. Hengstenberg will darin, daß B. 53 und 55 (wie auch Jes. 19, 23. 24) Israel erst die dritte Stelle einnimmt, eine Andeutung finden, daß die Heidenwelt früher zum Heile gelangen wird, und eine Vorbereitung auf Röm. 11, 25. (?) Wiederum soll das „trübsen“ B. 54 aus B. 61 zu erklären sein.

und die Verkündigung des Evangeliums (Jes. 40) bedeuten, welche zuerst von einer Auswahl Juden (den Aposteln) zu den Heiden ergehen werde. Die hohe Ehre dieser Mission an die Heidenwelt werde mit tiefer Beschämung erfüllen wegen des früheren Abfalls. Ohne Frage ist jedenfalls die Anmerkung, daß das Reich Gottes „nur zeitweise auf ein einzelnes Volk beschränkt sein kann, die Beschränkung Mittel der Entschränkung sein müsse.“

26. Hävernici: 1) „Der Alte Bund erscheint als die Grundlage, die Voraussetzung des Neuen, so daß dieser auf jenem ruht. Die neue Heilanstalt ist nicht die Auflösung, sondern die Erfüllung, die Bewährung und Vollenbung der alten. 2) Charakteristisch ist für den Neuen Bund, daß er ein ewiger Bund sein solle. Aber die schon dem Alten Bunde verheißene Ewigkeit seiner Dauer besteht deshalb doch, indem der Alte Bund aufgeht und übergeht in einen solchen, an dessen Auslegung nicht zu denken ist.“ Vgl. dazu unsere Auslegung von B. 61 ff.

27. „Eitel ist der Ruhm, womit sich Rom rühmt gegen Jerusalem. Denn nicht von Rom ist das Evangelium ausgegangen, sondern von Jerusalem; wie es auch nicht allein zu den Römern gedungen ist. Wir sind Kinder Jerusalems, aber nicht Roms. Will Rom errettet sein, so muß es Jerusalems Tochter werden, und das heißt, daß Rom in diesem Fall das Gesetz annehmen muß, das von Jerusalem ausgegangen ist, und nichts anderes annehmen noch überliefern darf. Jerusalem aber hat aufgehoben, sich als Mutter zu erweisen, indem die Apostel und Gläubigen von Jerusalem aus das Evangelium gepredigt haben“ (Coccejus).

Homiletische Andeutungen.

B. 1 ff.: „Wie ein Arzt, wenn er einen Schaden recht heilen will, ihn von Grund aus heilen muß, also muß ein Lehrer, wenn er die Menschen recht belehren will, sie erst zur Erkenntniß der Sünden zu bringen suchen“ (Er.). — „Das ist ein recht Kranker, der nicht hören mag, wie krank er ist, um es nicht zu wissen und glauben zu müssen. So aber ist der Sünder, der sich für gerecht hält“ (Stä.). — „Ohne Sündenkenntniß ist an Reue und Bekehrung nicht zu denken. Wir wissen wohl von Natur schon, daß wir nicht tödten, stehlen u. s. w. sollen, aber weil durch Erfehler unser natürliches Wissen sehr verfinstert ist, so hat Gott die zehn Gebote gegeben, um das natürliche Gesetz klarer zu stellen; und die Propheten sind die Ausleger der zehn Gebote. An andern Menschen gewahren wir sofort die Sünden, die wir an uns nicht gewahr werden. Gegen uns selber sind wir nachsichtig, besonders wenn wir im Dienste Gottes abirren, indem wir stets dafür halten, daß was wir mit Gutmeinen thäten, doch Gott unmöglich mißfallen werde. Um so mehr sollen die Propheten unsere Sünden ins Licht ziehen. Unfruchtbar ist diese Arbeit der Propheten nicht gewesen, wenn sie auch den Erwählten nur zum Heil ausschlug, die anderen sich dagegen um so mehr verhärteten“ (L.). — B. 2: „Die in der Kirche sind und doch göttlos leben, sind vor Gott den Heiden gleich zu achten, Matth. 18, 17“

(Erb. Bib.). — B. 3: „Die Erinnerung an eine niedere Herkunft sollte die Hochmüthigen demüthig, die Unantbaren dankbar stimmen. Jerusalem, was hat es hier hören müssen! Und doch, was wäre erst von unserer Verlorenheit zu sagen, die wir und aus welchen Heiden herkommen! (Hieron.). — B. 4: Die Wohlthat predigt um so mehr Buße, als ihr Mißbrauch schuldiger macht; daher die Predigt der Wohlthaten Gottes an dem Volk der Juden, die Heseiel thut, durchaus im Sinn des ursprünglichen Auftrags geschieht: laß Jerusalem ihre Greuel wissen! — B. 5 ff.: Unsern natürlichen Verberben erst recht gegenüber, begreift sich die Gnade Gottes des Vaters in Jesu Christo seinem eingebornen Sohne durch den Heiligen Geist. — „Wie stand es doch mit uns, bevor uns Gott seine Hand reichete und uns aus dem Schmutz der Sünden führte! Wir werden geboren als Kinder des Zornes, wir liegen in der Verschuldung für unsere Sünden und müßten ewiglich sterben, wenn wir durch Christum nicht lebendig gemacht würden, Eph. 2, 4; 1 Kor. 6, 12“ (L.). — „Wo niemand hilft, ist Gott die Hülfe. — „Priester und Levit gehen vorüber; Gott nicht. Er will nicht nur, er kann auch helfen. Sein Ansehen ist schon Hülfe“ (Stä.). — Erinnerung eine seine Vorbereitung (auch zum Tisch des Herrn): 1) erinnern wir uns unserer Natur, 2) erinnern wir uns noch mehr an Gottes Gnade. — B. 8 ff.: „Dies die zweite Gnadenheimsuchung Gottes, die erste B. 6 ff.“ (Schm.). — „Erhaltung erst und Errettung auch. — „Für viele ist die Zeit der Liebe die Zeit für die Dämonen und aller Lüste Tummelplatz“ (nach Hieron.). — B. 9 ff.: „Mit solcher Gnade kommt uns Gott entgegen, indem er als der barmherzige Vater den verlorenen Söhne entgegenkommt (Luk. 15), sie unarmt und durch seine Verheißungen und so viele Beweise seiner Liebe den Unglauben hinwegnimmt und mit uns den Bund macht. Dies geschieht, wenn er uns unsere Sünden vergibt, seinen Geist uns mittheilt und uns von der Knechtschaft der Sünde befreit. Wie aber diejenigen, welche mit der Freiheit Besessene sind, ihre Kleider ändern, so ziehen wir unsern Herrn Jesum Christum an, und werden dem priesterlichen Königreiche beigezählt, Kol. 3, 12. 13. Ergreift den Schild des Glaubens und die Füße seien bereit zum Evangelium des Friedens, damit man laufe und für Christum auch andere zu gewinnen willig sei, und sich des Evangeliums nicht schäme. Indes wir aber solches thun, so verflündigt der Mund das Lob Gottes, und der Seele fehlt es bei der Betrachtung des Gesetzes Gottes nicht an geistlichem Vergnügen. Die Krone des Hauptes aber ist der Herr, in dessen Gegenwart wir alles thun“ (Heim.-Hoffm.). — „Bemerte, daß Gott nicht nur wußt, sondern auch salbte, denn das heißt: daß er nicht allein die Sünden vergibt, indem er sie nicht straft, sondern zugleich durch seinen Geist heiligt. Wie daher die erste Strafe der Sünde der Verlust der Heiligung ist, so ist die erste Befreiung von der Strafe die Belebung durch den Heiligen Geist, welche die Heiligung ist. Der Glaube aber, ohne welchen niemand der Gnade theilhaftig wird, ist in dem Schwur Gottes und seinem Bunde enthalten, indem wir bekennen, daß Gott so wahr als mächtig sei, seinen Eid schwur zu halten. Uebri-gens sind wir durch die Salbung in dem, der die Ursache der Gerechtigkeit ist u. s. w.“ (Coccejus). —

So kann auch Gott schön kleiden, und du sollst drum nicht schmähen oder scheel sehen. Die eine Seele so, die andere anders. Dufstet die Salbe nur Seinen Namen, so soll sie wohl recht sein. — „Wollt ihr wissen, welche Kleidungsstücke in Wahrheit das sind? Barmherzigkeit, Gültigkeit, Freundschaft und dergl.“ (Hieron.). — „Der Schmuck gottseliger Frauenzimmer soll aber nicht der auswendige sein, sondern der neue Mensch inwendig, 1 Petr. 3, 3 ff.; Gal. 5, 22“ (St.). — „Zum Reich der Herrlichkeit gelangen nur, die Glauben halten bis zum Ende, Offenb. Joh. 2, 20“ (St.). — B. 14: „Ein berühmter Name ist nicht eine geringe Guttat Gottes, damit man aber nicht stolzen soll, Matth. 3, 9“ (D.). — „Kein herrlicherer und berühmterer Name ist, als Gottes Kind sein. Trachtet doch, diesen Namen mit Wahrheit zu führen! Jos. 1, 10“ (St.).

B. 15: „Die göttlichen Gaben, sobald man aufhört, sie als solche zu erkennen, werden unaussprechlich zum Fallstrick. Das durch sie hochmüthig gewordene Herz wird ein Spielball aller Lüste und Leidenschaften“ (Hengstenb.). — Undank ist der Welt Lohn, war es auch bei dem in der Heidenwelt so glänzend gestellten Volke, und war es in Bezug auf den Herrn. Welch Spiegel für die Christenheit! — „Schönheit ist wie manchem schon verderblich geworden!“ (St.). — „Schönheit, woher stammt sie? Ist sie nicht auch göttliche Gabe? Wer kann sich selber schön schaffen? Und sollte sie nicht dienen, Unsicheres, das Laster uns fern zu halten? Und wie bald ist Schönheit dahin?“ (L.). — Glück ohne Frömmigkeit bringt zehnmal für einmal ins Verderben. — „Das ist ein Wurm, der die süßlichsten Seelen zernagt und die Gebote ohne Wirkung macht, wenn der Mensch mit dem Lob der Menschen zufrieden ist und sich rühmt, als ob es ihm an seinen Werken genüge. Hüte dich daher vor dem Vertrauen auf deinen eigenen Willen, weil er ohne den Beistand Gottes nichts ist. Wenn ihr alles gethan habt, so sprecht Luk. 17, 10. Es liegt nicht an jemandes Willen oder Laufen, sondern an Gottes Erbarmen, Röm. 9, 16. Der Herr will, wir sollen darauf unser Vertrauen setzen, daß unsere Namen im Himmel angeschrieben sind“ (H.-H. nach Calv.). — „Der Christen-Name genügt nicht, wenn nicht der Christen-Wandel dabei ist“ (St.). — „Je mehr du ausgezeichnet wirst von Menschen, um so aufmerksamer auf dich selbst, um so feuchter sollst du sein“ (L.). — B. 16 ff.: Was verwenden die Menschen nicht auf sündliche Dinge und namentlich auf falschen Gottesdienst auch! — „Das opferst du alles den Götzen: so sage denn, irdisch gesinnter Mensch, was hast du in deinem Leben wohl Gott geopfert?“ (St.). — Neue Lappen auf ein altes Kleid, hier und wie so oft auf den alten Götzendienst! — „Bemerte, daß die, so von der wahren Religion abfallen, an der Spitze der Prostitutionen zu wandeln pflegen und die andern noch durch Aberglauben überrücken möchten, daß es diesen sogar mißfällt.“ (L.). — B. 17 ff.: Es gibt auch eine biblisch sein wollende Dogmatik nach diesem Muster, da das Gold und Silber Heiliger Schrift für Lehrsätze und Praktiken des eigenen Wohlgefallens verarbeitet wird, unter prächtigen Verbilligungen (Phrasen) und mittelst einer Vereinfachtheit, die an bessere Zeiten erinnert. — „Der wahre Gott kleidet und speiset die Seinen, aber die falschen Götter

müssen von ihren Anbetern gekleidet und gespeiset werden, und dazu sollen Gottes Gaben dienen!“ (St.). — B. 20 ff.: „Gottes Recht an den Erwachsenen nicht nur, sondern auch an ihren Kindern, ist nicht allein vermöge der Schöpfung und Erhaltung, sondern vermöge des Bundes“ (St.). — „Den Umfang der Gnade, welche Abraham verheißen wurde, müssen wir auch in der Kirche Christi anerkennen. Christus ertheilt die Funken seines Geistes wem er will, daher viele in den ersten Jahren der Kindheit eine reinere Furcht Gottes haben, als die Erwachsenen. Darum wird durch den Dienst der Kirche und besonders in der Taufe die Gnade der Wiedergeburt zu Kindern Gottes auch den kleinen Kindern zugesagt im Vertrauen auf die Verheißung: ich bin dein Gott und deines Samens Gott“ (H.-H.). — „Du darfst dich aber drum, o falscher Heuchler, nicht gerecht halten gegen die Juden, weil du davor einen Abscheu hast, denn daß du die Kinder dem Teufel und der Welt anserstest, ist ja nicht besser“ (H. B.). — „Gott hält sich sein Recht über unsere Kinder vor; so thut er dir auch kein Unrecht, wenn er sie dir in den Himmel abfordert“ (St.). — B. 22 ff.: Die Gottlosen und Abgöttischen haben ein schlechtes Gedächtniß. Das Gedächtniß sucht der Teufel dem Menschen am ersten zu stehlen. Kommt uns durch die Gnade das Gedächtniß wieder, wie gehen uns dann die Augen über. Bisweilen zieht die Sterbestunde den Schleier von unserm Gedächtniß. O, laß es doch nicht so spät werden! — B. 25: „Die Schöne ist die Rationale, ein edles von Gott verliehenes Gut, welches nicht zu achten, sondern zu prostituiren Zeichen tiefer Entartung und Gottentfremdung ist. Das ist eine Schmach, die wie die Juden, so auch die Deutschen früher in reichem Maße auf sich geladen haben, und in die sie bald genug zurücksinken werden, wenn sie nicht in Gott einen festen Halt gewinnen und einen klaren und sicheren Einblick in den Werth des von ihm verliehenen Gutes“ (Hengstenb.). — B. 26: „Oftmals reizen Nachbarn einander zur Sünde“ (St.). — B. 27: Auch auf Israels bösesten Wegen ist immer noch Gottes Hand erkennbar. — B. 28 ff.: Es ist ein unersättlicher Hunger in der Sünde. — „Des Worts Gottes dagegen werden die Menschen so schnell satt“ (St.). — „Ohne Noth geht es von Sünde zu Sünde“ (Hier.). — „Unser Herz ist unruhig, bis daß es ruhet in Gott“ (Augustin.). — „Wenn wir uns zu vertraut mit den Gottlosen verbinden, so ist es ebenso, als wenn wir einem Fächer uns naheten und die bösen Begierden anblasen ließen, die ohnehin schon genug in unserer Seele brennen. Es ist schwer, die Gunst derer, mit denen wir befreundet sind, zu erhalten, wenn wir ihnen nicht bestimmen. Wenn sie gottlos sind, so ziehen sie uns in die Verachtung und böse Gewohnheiten hinein, und so entsteht ein Uebel aus dem andern“ (H.-H.). — B. 30: „Ein welles Herz, ein solches, welches Saft und Kraft verlor (Ps. 32, 4), ist das Erde derer, die bei der Welt suchen, was nur Gott allein zu gewähren vermag. Die stets getäuschte Hoffnung ist die Feindin des Lebens“ (Hengstenb.). — Freigeisterei ist herrliche Hurerei, Frechheit aus Freiheit geworden. — „Im Verhältnis zu Gott potent sein, ist die höchste Impotenz, so gewiß, als die Freiheit allein darin besteht, Gott zu dienen“ (Hengstenb.). — B. 31: Der Gewohnheit zur Bosheit wird Alles Mittel zum Zweck, denn nur die

Auft blühen will sie. — B. 32: „Die Gott und dem Mammon dienen, Christo und Belial, sind in derselben Verdammnis“ (St. d.). — B. 33 ff.: Die Stufen im Abfall.

B. 35 ff.: Die Strafe Gottes beginnt mit Vorkhaltung der Sünden; so ist unser böses Gewissen die Ankündigung einer noch anderen Verdammnis. — Gottes Wort und Geist schmeicheln nimmer, sondern nennen Sünder und Sünde beim vollen Namen. — So steht Gott zur Hurei, wie anders stellen sich Staaten und Städte dazu, und wollen doch christliche heißen! — Hören wo es noch Zeit ist, hören die Stimmen der Gnade, bewahrt vorm Hörenmüssen der Strafsentenz. — B. 37: Falsche Liebe, sündliche, geht leicht in grimmen Haß über, welches auch ein Urtheil Gottes schon in diesem Leben ist. — So geht's auch mit der Wirthshaus-, Spieler- und dergleichen Weltfreundschaft. — Das ist Fluch der Sünde, daß die, mit denen wir gesündigt, mit unsern Feinden gemeinschaftliche Sache machen uns zur Strafe. — „Die strafende Aufdeckung der Blöße ist die gerechte Vergeltung für die freiwillige“ (Hengstenb.). — Freunde können unter Umständen die wehesten Nutzen in Gottes Hand sein. — Gott, bewahre mich vor Freunden, die nicht auch deine Freunde sind! — „Wenn du entziehest das Deine, bleibt Sünd und Schande meine“ — B. 38 ff.: Die Weltgesichte, noch mehr die Kirchengeschichte, allermeist die Geschichte des jüdischen Volks zeigt eine waltende Vergeltung, und bezeugt damit das Dasein eines Richters. — In Feindeshänden sein, schließt für den Glauben den Trost nicht aus, sich doch in Gottes Hand zu wissen; für die Gottlosen aber ist es Zeichen, daß sie Gott dahingegeben hat. — Das sind die schauerlichsten Brandstätten, bei deren Trümmern man über alle Menschen weg auf den gerechten Gott sich gewiesen sieht. So ist Jerusalem Parallele zum Todten Meere geworden. — Wer Gott nicht gehorsamen will, muß schließlich Menschen gehorchen. — „Auf Menschen ist kein Verlaß, so ist am Ende, wer Gott verließ, von Gott und Menschen verlassen“ (St. d.). — B. 40: Deffentlich die Sünde, deffentlich die Schande, deffentlich das Gericht. — B. 41: „Gott kann wohl machen, daß wir nicht mehr sündigen, nämlich wenn wir auch nach wie vor wollen, daß wir doch ferner es nicht können“ (St. d.). — „Die Sünde verläßt oft die Sünder, wenn sie auch die Sünde nicht verlassen wollen“ (B. B.). — B. 42: So hört die Sünde auf, so hört der Zorn auf, er beruht überm Sünder; so hat das Volksthum Israels unter den Völkern aufgeblüht. — Rasten Gottes, nicht zürnen mehr, kann die Hölle sein. — Das Aeußerste von Gericht ist solche Gleichgültigkeit Gottes. — B. 43 ff.: Alle Sünde wird noch schlimmer dadurch, daß sie Frevel wider Gottes Gnade ist. — Das: wider Gott oder wie David bekümmert: an dir allein, ist das so recht Verdammende in der Sünde. — „Der Eltern Sünden und schlechte Sitten entschuldigen die Kinder nicht, sondern schuldigen dieselben um so mehr an, daß sie so böse Wege nicht vermieden haben“ (St. d.). — B. 47 ff.: Wenn die Sünde Raserei geworden ist, dann öffnen sich die grausigsten Tiefen des Verderbens gerade bei denen, die mit Gottes Wort am meisten umgegangen sind. — So vermag ein Weltmensch gar nicht zu sündigen, wie ein ehemaliger „Christ“. — Welcher Sünder in Israel hielt sich nicht für einen

Frommen, wenn nicht einen Heiligen, im Vergleich mit Sodom! Wie so anders ist Gottes Urtheil als der Menschen Urtheil über andere und das eigene Selbsturtheil! — B. 49 ff.: „Stolz kommt allezeit aus Ueberfluß. Gut macht Muth. Wie bald wird das Herz trotzig! Kein Wunder, daß man weder Gott noch Menschen scheut“ (B. B.). — Gute Tage können zu bösen Wochen, zu einer bösen Ewigkeit werden. — Unbarmherzigkeit zeigt, daß uns nicht Erbarmen widerfahren ist. — Wenn wir uns vor Sodom und Samaria zu schämen haben, wie vielmehr erst vor dem bußfertigen Schächer am Kreuze! — B. 51 ff.: Splitter und Balken, wie Matth. 7. — „Ein Sünder macht gleichsam den andern fromm, Joh. 19, 11“ (Cr.). — Bei Bekehrung der Sünder kommt manches in Betracht, das Gott alleine wissen kann. Darum sollen wir nicht richten wollen, sondern Gott das Gericht überlassen. — „Wer über andere helle Augen hat, ist über sich oft stockblind“ (St. d.). — Je heller der Leuchter in einer Gemeinde, um so dunkler, wenn er fortgestossen, ist die Finsternis. — Die Rechtfertigung vor den Menschen und die Rechtfertigung vor Gott; die Rechtfertigung von Menschen, mündlich, durch ihr Lob, oder thatsächlich, durch ihre größere Verschuldung, und die Rechtfertigung von Gott in seinem Wort durch Christi Werk.

B. 53 ff.: „Lehrer und Prediger müssen nicht nur das Gesetz, sondern auch das Evangelium predigen“ (D.). — Wie groß unsere Sünden und Elend seien, es gibt eine Erlösung aus allem. — „Was der Prophet hier weiskagt, ist alles in der Kirche erfüllt, und erfüllt sich noch tagtäglich“ (Hieron.). — Das Evangelium verkündigt und gewährt Rückkehr aus der Gefangenschaft und Wiederherstellung des göttlichen Ebenbildes sowohl den größten Sündern, als den Abtrünnigen, die von der Wahrheit abgefallen sind, als auch denen, die sich Mose's und der Propheten, ja Christi und der Apostel rühmen, aber dem Gericht um so gerechter verfallen werden, wo sie sich nicht bekehren. — „Bei der geistlichen Gefangenschaft muß an den Stodmeister, an die Bande und an die Knechtschaft gedacht werden. Aus Satans Joch und den Banden der Finsternis und von den bösen Werken führt aber Christus zur Freiheit, welche Wendung des Elends das Evangelium aller Kreatur predigt“ (St. d.). — B. 54: „Das ist eine feine Rache Gottes und selige Vergeltung die Beschämung des Sünders durch Gnade“ (Coc.). — Sich schämen des Heils und sich schämen über so großem Heil, wie zweierlei ist das! — Die Juden der Heiden Tröster. — B. 55: Wiederbringung ist die Herstellung der Völker zur einigen Menschheit in dem Menschensohne, der neue Himmel und die neue Erde, die Schöpfung der Erlösung. — B. 56: „Wie manche freuen sich über anderer Unglück, und bedenken nicht, daß ihnen noch wohl ein größeres über ihrem Haupte schwebet, Spr. 24, 17“ (St.). — Trempel werden nicht immer zum Tempel: „ich danke dir Gott, daß u. s. w.“ sprach im Tempel der Phariseer Luk. 18. — Die Steine des Tempels zu Jerusalem schreien doch laut genug in die Christenheit hinein! — B. 57: Der Gerichtstag macht bloß. — In diesem Leben bleibt vieles verborgen, aber der letzte Tag wird Gedanken wie Worte und Werke offenbar machen“ (St. d.). — Schließlich, und wenn man auf den Grund sieht, auch schon immer wird von den Menschen ebenfalls verachtet, wer Gott

verachtet und von ihm verworfen ist. — B. 58: „Wenn die Sünde leicht zu tragen scheint, dem wird die Strafe um so schwerer werden“ (St.). — B. 59: Gott thut nach unsern Werken und thut nicht nach unsern Werken; beides schon diesseits, erst recht jenseits. — B. 60 ff.: „Wenn Gott gedenkt und nicht gedenkt, so wird uns unsre Schuld geschenkt.“ — Daß Gott an seine Gnade gedenkt, das gibt den ewigen Bund. — „Die Gläubigen haben sich nichts anzumachen oder einzubilden, daß sie um etwelcher anderen Ursach willen mit Gott versöhnt seien, denn aus Gnade des Bundes“ (E.). — B. 61: Unser Gedenken ist nie ohne Beschämung unsrerseits. — Gottes Gnade weckt, schärft auch das

Gedächtniß. — „Das Andenken an den vorigen Sündenstand soll uns recht demüthigen, zugleich aber zum schuldigen Dank erwecken, daß Gott so große Barmherzigkeit an uns gethan hat, 1 Kor. 15, 9, 10“ (St.). — B. 63: „Gott will uns nicht bloß ein und die andere Sünde erlassen, sondern alle“ (L.). — „Gott deckt in diesem Kapitel wie Röm. 1 ff. die Sündengreuel ganz auf, um sie aber in Gnaden auch ganz zuzudecken“ (Nicht.). — Die Rechtfertigung der Gnade nimmt denen, welche ihre Sünde recht erkannt haben, allen Ruhm eigener Verdienste, Röm. 3, 24“ (St.). — Das Verstummen im Gericht, das Verstummen vor der Gnade.

6. Der Räthelspruch über das davidische Königshaus. (Kap. 17.)

¹ Und es geschah Jehovah's Wort zu mir, sagend: *Menschensohn, räthsele Räthsel und ² bilde Sinnbild an [für] das Haus Israels, *und sagst: So sagt der Herr Jehovah: Der Adler, der große, mit großen Flügeln, langen Schwungfedern, voll Gefieder, welchem die Bunteit, kam zum Libanon und nahm den Wipfel (die Laubkrone) der Ceder. *Das Haupt ihrer ³ Sprößlinge brach er ab und brachte es zum Kanaan's-Lande, in eine Krämer-Stadt setzte er ⁴ es. *Und er nahm von dem Samen des Landes und gab ihn in ein Saat-Feld, nahm (ihn) ⁵ an viele Wasser, als Weide setzte er ihn. *Und er sproßte, und ward zum rankenden Weinstock, niedrig von Gestalt, daß seine Zweige sich zu ihm (dem Adler) hinneigten, und seine Wurzeln sollten unter ihm sein; und er ward zum Weinstock und machte Aeste und streckte aus ⁶ Laubzweige. *Und es war ein (andrer) großer Adler, mit großen Flügeln und vielem Gefieder. Und siehe, dieser Weinstock legte an seinen Wurzeln auf ihn zu (den anderen Adler), und seine Zweige streckte (sandte) er ihm hin, daß er ihn tränke, aus den Beeten seiner Pflanzung. *Auf ein gutes Feld, zu vielen Wassern war er gepflanzt, Laub zu machen und Frucht ⁷ zu tragen, zu werden zu einem stattlichen Weinstock. *Sage: So sagt der Herr Jehovah: Wird er gedeihen? wird Er nicht seine Wurzeln ausreißen und seine Frucht abschneiden, daß sie verdorre? Nach allen Blättern seines Gesprosses wird er verdorren; und nicht durch großen ⁸ Arm und durch viel Volk wird er zu erheben sein aus seinen Wurzeln. *Und (Ja) siehe, gepflanzt ist er, wird er gedeihen? wird er nicht, wenn (sowie) an ihm der Ostwind rührt, durch- ⁹ aus verdorren? — *Und es geschah Jehovah's Wort zu mir, sagend: *Sage nun dem Hause der Widerspenstigkeit: Wisset ihr nicht, was das ist? Sage: Siehe, es kam Babels König nach Jerusalem, und er nahm ihren König und ihre Fürsten, und er brachte sie zu sich in Ba- ¹⁰ bel. *Und er nahm von dem Samen des Königthums, und schloß mit ihm Bund, und ließ ¹¹ ihn Eid eingehen, und die Widder (Starken) des Landes nahm er, *zu sein ein niedriges König- ¹² thum, sich nicht zu erheben, daß sein Bund gehalten würde, daß er bestünde. *Und er empörte sich wider ihn, so daß er seine Boten nach Egypten sandte, ihm Rosse zu geben und viel Volk... Wird er gedeihen? wird entrinnen der dies Thuende? Und brach Bund, und ¹³ sollte entrinnen? *Ich lebe, Spruch des Herrn Jehovah, wenn nicht am Orte des Königs, der ihn König gemacht, welches Eid er verachtet und welches Bund er gebrochen hat, bei ihm ¹⁴ inmitten Babels er sterben wird!.... *Und nicht mit großer Macht und mit vielem Hauf wird mit ihm Pharao thun im Kriege (Kampfe), im Wall aufschütten und im Belagerungsthum ¹⁵ bauen, viele Seelen auszurotten. *Und (Ja) er verachtete Eid, Bund zu brechen, und siehe, ¹⁶ er gab seine Hand, und alles dieses that er, nicht wird er entrinnen. *Darum so sagt der

B. 3: Sept.: ... *ὃς ἔχει τὸ ἡγνῆμα εἰσελθεῖν εἰς τ. Λιβανον* —

4: ... *εἰς πόλιν τετειχισμένην*. — Vulg.: ... in urbe negotiatorum —

5: ... *ἐπιβλεπομενον ἐταξεν αὐτο*. Vulg.: ... et posuit illud in terra pro semine... in superficie posuit illud.

7: ... *ποτισαὶ αὐτὴν συν τῷ βῶλῳ τῆς φυτείας αὐτῆς*. (A. L.: כנפא alarum instar produxit. — בדרגא ab areola. Syr. et Arabs. vide V. 10.)

9: A. L.: חשבתי interrog.

10: ... *συν τῷ βῶλῳ ἀνατολῆς αὐτῆς ξηρανθήσεται*.

17: ... *ποιήσει πρὸς αὐτὸν Φαραὼ πόλεμον* —

Herr Jehovah: Ich lebe! Wenn Ich nicht Meinen Eid, welchen er verachtet, und Meinen Bund, welchen er brach, auf seinen Kopf gebe.... *Und Ich spreite über ihn Mein Netz, und 20 er wird in Meinem Garne gefangen, und Ich lasse ihn nach Babel hinein bringen, und Ich rechte mit ihm daselbst ob seiner Treulosigkeit, die er treulos an Mir begangen. *Und alle 21 seine Flüchtlinge in allen seinen Geschwadern, sie werden durchs Schwert fallen, und die Reste sollen nach jeglichem Wind zerstreut werden; und ihr erkennet, daß Ich, Jehovah, geredet habe. *So sagt der Herr Jehovah: Und Ich nehme — Ich aus dem Wipfel (aus der Laubkrone) 22 der Ceder, der hohen, und gebe, vom Haupt ihrer Sprößlinge will ich einen zarten abbrehen und pflanze — Ich auf hohem und erhöhtem Berge. *Auf dem erhabenen Berge Israels 23 werde Ich ihn pflanzen, und er trägt Laub und macht Frucht, und ist zur herrlichen Ceder, und es wohnen unter ihr alle Vögel jeglichen Flügels, im Schatten ihrer Zweige werden sie wohnen. *Und es erkennen alle Bäume des Feldes, daß Ich, Jehovah, hohen Baum niedrige, 24 niedrigen Baum erhöhte, grünen Baum verdorren machte und dürrn Baum sprossen machte, Ich, Jehovah, redete und that.

Gregetische Erläuterungen.

Nach den vorbereitenden Anklängen im vorigen Kapitel, z. B. B. 13. 26, wendet sich die Rede, wie Kap. 12, speziell dem Königthume zu.

B. 1—10: Das Räthsel.

B. 2: חרר חרר, immer in dieser Verbindung, Richt. 14, 12. 13. 16, heißt: einen Knecht knüpfen, der zu lösen ist; nach andern v. חרר ein scharfes Wort, aber inwiefern scharf? (Vgl. Theol. Ergb. 1.) Das geschärfte Sinne fordert, um es zu verstehen, liegt doch zu weit ab. חרר ist im allgemeinen die biblische Rede, daher mit משל (vgl. zu Kap. 12, 22), welches dies der Form nach sein kann und meist ist, parallelisirt, insbesondere im Gegensatz zum graden schlichten eigentlichen Wort. Absichtlich verhüllt, will es zur Enthüllung reizen, wobei es sich beim Nachdenken um so fester einprägt. Da die Rede an das Haus Israels ergehen soll (B. 12), so ist nicht mit Sigig Kap. 16, 44 zu citiren. — B. 3: Der große Adler ist Nebukadnezar, wie B. 12 zeigt, und dasselbe Bild Jer. 48, 40; 49, 22 gebraucht ist, so majestätisch gewaltig als treffend, ohne darum speziell babylonischer Titel oder Wappenthier der babylonischen Herrscher zu sein. Vergleichungspunkte: Die königliche Art, das räuberisch-Groberische, die schnelle Fliehkraft, das scharfe Gesicht, dem nichts zu verhehlen ist, die Gewalt des Stoßes, vielleicht auch Matth. 24, 28. Die Größe der Flügel weist auf die Ausdehnung der Herrschaft, die Länge der Schwungfedern auf die Energie, insbesondere der Heeresmacht, das volle Gefieder auf die Fülle an Unterthanen, die Bunttheit auf die Mannigfaltigkeit der unterworfenen Völker nach Sprache, Sitte, Tracht. — Der Libanon, wenn sich Juda, so weil dasselbe ganz Israel repräsentirt, und in die-

sem Fall nach Hengstenb.: „weil die Berge in der Schriftsprache die Reiche bedeuten“; vielmehr aber wohl indem für den König von Babel der Libanon die Landesgrenze, das erste Zeichen jüdischen Landes ist. Richtiger jedoch im Zusammenhang mit dem Folgenden und nach B. 12 wird derselbe als Symbol Jerusalems aufgefaßt, und zwar nicht sowohl des Tempels oder der übrigen Paläste, als des königlichen Hauses aus Cederngebälk wegen, auf dem Zionsberge, wozu vgl. 1 Kön. 7, 2; 10, 17. 21; Jer. 22, 23. — צמרה, Hesekiel eigenthümlich für die Wipfelbelaubung der Ceder, womit im allgemeinen was hervorragt, was namentlich aus dem davidischen königlichen Hause hervorragt, bedeutet ist, so daß aus der Allgemeinheit des Ausdrucks die Fürsten B. 12. 13 mit ausgelegt werden können. Gut Hengstenb.: „der damalige königliche Hof“. Das Speziellere folgt B. 4: „Das Haupt ff.“ Die Spitze, oberste der Sprossen, welche zusammen den Wipfel bilden, zugleich auf sein jugendliches Alter anspielend, heißt der König Sojachin. Wie ראש zu צמרה, verhält sich שטח zu ירקח. — Kanaan hier wie Kap. 16, 29. Vgl. daselbst. Ironisch: ja, in ein neues Kanaan! ein Niederland im Gegensatz zum hohen Libanon! Aehnlich Hävernid. Die Krämer-Stadt braucht nicht das „Kanaans-Land“ zu erklären als ein Kaufmannsland, wie die meisten Ausleger es fassen, sondern dem ironisch sogenannten „Kanaan“ = Babylonien, tritt noch ein spezieller Zug an die Seite, wozu vgl. Einl. S. 17. Der Handelsmarkt im Gegensatz zum königlichen Hause! Wie in Babel alle möglichen Handelsprodukte zusammengetramt wurden, so etwa auch von seinem Herrscher die verschiedensten Kronen und Fürsten! Hengstenb. läßt die chaldäische Diplomatie als eine Politik der Interessen gemeint sein, wie auch wir von Länderschacher reden. „Das selbstsüchtige Interesse der Verglei-

B. 20: Sept.: .. κ. ἀλωσεται ἐν τῇ περιοχῇ αὐτοῦ. — (A. L.: במעבלי propter scelus ejus. על בעלי Syr.)

22: ... καρδίας αὐτῶν ἀποκνίω κ. καταρπυνσω... ὑψηλον, κ. κρημασω (23) αὐτὸν ἐν ὄρει μετωρῷ ὑπο Ἰσρ. κ. καταρπυνσω... κ. ἀναπανσεται ὑποκατω αὐτοῦ παν θηριον, κ. τα πετεινα ὑπο τῆν σκιαν αὐτοῦ ἀναπανσεται κ. τ. κληματα αὐτοῦ ἀποκατασθῆνεται.

chungspunkt zwischen Politik und Handel.“ (Offb. Joh. 18.) — V. 5. Der Samen des Landes bezeichnet im Gegensatz zu einem auswärtigen Regenten, speziell zu einem babylonischen Statthalter, einen vom einheimischen Königsge-schlechte (V. 13), nämlich Zedekia (Erl. S. 5). Es macht sich aber auch zwischen „Haupt ihrer Sprößlinge“, V. 4 und „Samen des Landes“ ein Unterschied Zedekia's von Jojachin geltend! (Matth. 1, 12!) Weniger wohl die Politik Nebukadnezars, wie Hengstenb.: „um ihm die Sympathien des Volkes zu sichern“, als vielmehr die Rücksicht, Milde des Verfahrens soll hervorgehoben sein. [S. D. Michael. erinnert, schon zu B. 3, an das Uebertragen von Gewässern durch Bggl.] — בשרה-ורח „in ein Gefilde des Samens“, was im Folgenden näher beschrieben wird. Gemeint sind die immerhin noch günstigen Verhältnisse, indem Juda weder „steriles Terrain“ noch auch ein ausgezogener Boden war. — קח mit Ramez für לקח (Hof. 11, 3), siehe Havern. zur St., das vorhergehende ורחח wieder aufnehmend. [Ewald: offenbar Name eines niedrigen Gesträuchs an Flüssen („als Strauch“).] Die „vielen Wasser“ schildern die geistliche Lage, im Einklang mit צמחה, welches Hesekiel eigenthümliche Wort Gesenius von dem überschwemmten, wasserreichen Boden, den die Weibe liebt, herleitet. Andere v. צפה: die sich deh nende, biegsame. Ein komparatives צ braucht nicht ergänzt zu werden, da der Affusatio Apposition ist. Die Sept. leiten es von צפה ab: er ließ ihn überwachen. So auch der Syrer. — V. 6. Wenn eine Herabsetzung in dem veranschaulichenden „als Weibe“ liegt, so könnte daß er „zum Weinstock“ ward, dies ausgleichen wollen. Aber wie wuchernd der Weinstock auch sich ausstreckte, es war doch nicht die davisische Eder mehr, was der niedrige Wuchs besonders annimmt (V. 14), der zugleich zu dem absichtsvollen לפניה überleitet, daß er dem babylonischen Herrscher zugewandt mit all seinem Wachstum und mit den Wurzeln seiner Kraft und Existenz ihm untergeben bleiben sollte. (Klief.: er sollte seine Zweige nicht nach einem eigenen Pfahl strecken u. s. w.) ורחח-לכנן wiederholt kurz, das nun Folgende (V. 7) vorzubereiten, als das Gegentheilige zu dem Beabsichtigten. Die „sehr gewählte“ (Havern.) Ausdrucksweise (בררר und פראר) kolorirt den Uebermuth des sich Fühlenden. — V. 7: נשר-אחר ein anderer, zum Unterschied von dem emphatisch bezeichneten V. 3. Vgl. B. 15. Die Schilderung ist der V. 3 ähnlich, jedoch dürftiger, entsprechend der geringeren Machtstellung des ägyptischen Königs. כנן klingt einigermassen an גנן wortspielend an. Der Sinn ist, vgl. B. 6, offenbar verstärktes sich wohin wenden, ob: sich krümmen wegen des hindernden Bodens, wohinein er gepflanzt worden (V. 5 ff.)? oder ob: schmachten, lechzen, das heftige eigen-

willige Verlangen schildernd? — Das „Tränken“ wahrscheinlich nicht ohne Anspielung auf die Egypten eigenthümliche Wässerung mittelst der Nilüberschwemmung. — „Aus den Beeten“ ff. — von wo er durch Babel gepflanzt war, ging seine Sinneigung zu Egypten aus, was die Unzufriedenheit, den Unbath, die Treulosigkeit schon markirt, und somit zu V. 8 überleitet. Vgl. dazu B. 5. — אררה nach den einen von „weil sein“ (es bequeme haben), nach andern von „fest sein“. — V. 9. Der Knoten des Räthsels wird zur Lösung dargeboten, die vorauszu setzende Folge der Dinge zur Frage gestellt. Nach Havern. mit Ausdruck des Unwillens; nach andern ironisch. Der Prophet sagt damit aber nicht sein Sentiment, sondern was der Ewige sagt. Der göttliche Urtheilspruch läßt sich im Räthsel vernehmen. Aus der sich anschließenden Weiterfrage ergibt sich die Verneinung der ersten Frage. (Vgl. Matth. 21, 40 ff.; Luk. 20, 15 ff.) צלה ist: einbringen, durchbringen, vorwärtskommen. Keil in der Auslegung sächlich: wird es gelingen, glücken? und das Folgende, auch in der Uebersetzung, unbestimmt: wird man nicht ff.? statt in Beziehung auf Nebukadnezar. Die „Wurzeln“ betreffen die Existenz als König, die „Frucht“ ist der Ertrag, Erfolg dieser königlichen Existenz von Nebukadnezars Gnaden; nicht speziell wird an die Kinder des Zedekia zu denken sein 2 Kön. 25, 7. Das ganze „Blättergesproß“ = die ganze Trieb- und Lebenskraft, die solches Königthum etwa gezeigt hat. Subjekt: der Weinstock, wie auch V. 10. Gewöhnlich: Nebukadnezar wird dazu nicht seiner ganzen Gewalt, insbesondere Heeresmacht bedürfen. Einerseits: כלי, andererseits: nicht גררה und רב. Aber לבשאת (feminale Infinitivform) ist der Deutung B. 17 entsprechender von Wiedererhebung aus den Wurzeln, in die er verborrt dahingesunken, zu verstehen. [Havern.: Und ohne große Macht und ohne v. Volk soll. wird er vertrocknen (?), wenn man aus seiner Wurzel ihn reißt, d. h. ohne die erwartete Hilfe Egyptens wird er untergehen. Hengstenb.: Nebukadnezar, der allerdings ein zahlreiches Heer gegen Jerusalem führte Jer. 34, hätte solchen großen Apparates nicht bedurft (5 Mos. 32, 30; 3 Mos. 26, 8). Das Hinwegnehmen mit den Wurzeln = totaler Aufhebung der nationalen Existenz, Mark. 11, 20; Matth. 3, 10; Luk. 3, 9.] — V. 10: verstärkende Wiederholung (V. 9) zur Verschärfung der Aufmerksamkeit. Vgl. dazu B. 8. Der zu den im Osten wohnhaften Babyloniern, wie im Bilde, weil er den Pflanzen gefährlich, sehr passende, „Ostwind“ verkündet schließlich nochmals, ganz im Räthselscharakter, das Werkzeug der Strafe. — Bei bloßer Berührung und am Plage seines undankbaren Uebermuths wird er sein Gericht finden.

B. 11—21: Die Deutung.

B. 12: Weil nun „das Haus Israels“ B. 2, dem das Räthsel gestellt wurde, wissen soll die Bedeutung, auf jeden Fall das Räthsel ihm durch den Propheten gedeutet wird, obwohl sie בִּירֵה־מֶרְיָם (Kap. 2, 5, 6) heißen, so ist das Verhältniß eben hier ein anderes, als Matth. 13, 10 ff. und als bei Jesaja, worauf sich Jesus dort zurückbezieht. Man denke an die vorthellhaft sich von denen zu Jerusalem unterscheidenden Exilirten. — Zur Deutung vgl. B. 3 und 2 Kön. 24, 11 ff.; Jer. 24, 1; Kap. 29, 2. — Die „Fürsten“ Jerusalems bilden mit dem Könige den „Wipfel“ im Räthsel, dessen oberstes Reis Jojachin ist B. 4. — B. 13: vgl. B. 5; Jer. 41, 1; 1 Kön. 11, 14; 2 Kön. 24, 17 (Eiml. S. 6). Bezüglich des Vasallen-Treueids s. 2 Chr. 36, 13. — Durch אֲרִי־לֵב könnten die „Fürsten“ des vorigen Verses wenn auch nicht einfach wieder aufgenommen, so doch mit verstanden werden. Der Ausdruck ist vornehmlich aber aus 2 Kön. 24, 14, 16 zu verstehen. Hitzig: die Besitzenden, reichen Eigenthümer, Werkleute und Krieger. Die Absicht (B. 6) wird B. 14 klar ausgesprochen; nicht sowohl Geiseln sollten jene sein. — Keil: „Daß er seinen Bund hielte, daß es bestände.“ — B. 15: vgl. B. 7, dazu 2 Kön. 24, 20. Der Egyptianer sollte ihn unterstützen mit dem, was Egypten eigenthümlich (5 Mos. 17, 16) sowohl, als dessen Zedekia bedurfte. Ob der Letztere die Reiter zu den Rossen stellen wollte? — Das „viel Volk“ erinnert an B. 9, desgleichen und an B. 10 die Frage, die zugleich erklärt wird. — B. 16 (ähnlich wie B. 9) in einem Gottespruch die Antwort, nur verstärkt noch durch die bekannte Eidesform. — Vgl. Kap. 12, 13. — B. 17: בְּרִי־יְרֵמֶיָהּ faßt die „Rasse und viel Volk“ B. 15 auf, um mit וְלֹא־בְרִי־יְרֵמֶיָהּ B. 9 zu explizieren. Pharaos ist Subjekt. Entweder, daß derselbe Zedekia nicht die erwartete Hilfe wird leisten wollen oder sie ihm nicht wird leisten können. Vgl. Jer. 37, 5, 7. Das „Thun“ (Handeln), worauf es doch ankommt, fällt gering aus, bis auf eine ohnmächtige Demonstration Egyptens. [Hengstenb.: Pharao werde seinen Schützling im Stiche lassen, wenn diesem von seinen Feinden hart zugesetzt wird. Daß der Chaldäer gegen Jerusalem keiner großen Heeresmacht bedürfte (B. 9), finde hier seine Begründung darin, daß die Egyptianer, gegen die allein eine solche nöthig, ihm nicht mit solcher zu Hilfe kommen. Entw.: indem er „mit ihm“ durch „dem Pharao“ erklärt: ohne ein großes Heer gegen Egypten zu verwenden, reiche dem Chaldäer seine Belagerungskunst hin.] — Der Auszug des ägyptischen Hilfsheeres geschah als Jerusalem von den Chaldäern belagert wurde. Vgl. dabei zu Kap. 4, 2. „Auszurotten ff.“ macht bemerkl., wie nöthig kräftige Hilfe sein würde in solcher Lage.

B. 18. Das Räthsel ist gedeutet, aber die göttliche Rede verweilt noch bei dem Eid- und Bundesbruch, weil solches Thun Zedekia's in seiner Bedeu-

tung nach Seite Jehovah's noch be- und verurtheilt werden soll. — B. 19 wie B. 16. Nicht nur, daß jeder, also auch dieser Eid religiösen Charakters, und seine Verachtung den Gott Israels in den Augen von Heiden bloßstellen mußte, sondern mit Nebukadnezars Mith in solcher Bundschließung, als Werkzeugs Jehovah's, wurde noch mehr Jehovah's Glorie auf Muthwillen gezogen. — Vgl. noch Kap. 11, 21; 9, 10. — B. 20: s. zu Kap. 12, 13. Das „Rechten“, mit ihm ins Gericht gehen, involvirt die Strafe. — Kap. 15, 8. — B. 21: מְבַרְרִי (Dri מְבַרְרִי). Der Chaldäer liest: Ausgewählte (Kap. 12, 14), statt: Flüchtlinge also: Ausgewählte (Kap. 12, 14). So auch Hitzig. Wer sich durch Flucht zu retten denkt, in die Flucht geschlagen also wird sämtliche Heeresmacht Israels, soll durch das Schwert erschlagen werden. Dem überlebenden Volk aber, überhaupt allem Rest geschieht wie Kap. 5, 10, 12. Die bittere Erfahrung führt zur Erkenntniß und zum Verständniß (leider so spät!), daß Gott gerecht hatte durch den Mund seines Propheten.

B. 22—24: Die Weissagung.

Sehr sinnig variirt die Form des folgenden Schlusses unseres Kapitels über das Thema des Räthsel's zu Anfang. Die drohenden Farben desselben wandeln sich in verhelfungsreiche. — B. 22: eine Fortsetzung anzeigend, aber weil das לִכְחֵם Nebukadnezars (B. 3), so vielmehr Gegensatz. Geistreich Hitzig: „Jehovah, auch selbst 5 Mos. 32, 11; 2 Mos. 19, 4 mit einem Adler verglichen, tritt jenem (B. 3) gegenüber auf.“ Und der sich zu dem, welchem nicht Jerusalem, nicht Egypten sich entgegenzusetzen vermag, im Gegensatz behauptet, faßt es in der That: אֲנִי mit Emphase. Er thut wie Nebukadnezar und thut so ganz anders doch! Der erniedrigt das hoch sein wollte, Er erhöht das anscheinend zu nichts Erniedrigte (B. 24). — „Aus dem Wipfel ff.“ So besteht das hohe davidische Stammhaus noch (die Ceber), und wie das königliche Geschlecht, so desselben königliche Bestimmung (der Wipfel) auch. Danach mobilisirt sich, daß B. 3 der große Adler den Wipfel der Ceber nahm. Das dort fehlende חֲרִיבִים hier ist nicht bedeutungslos. So stellt sich die Sache in Gottes Augen dar. Sein Nehmen ist ja „Geben“ (חֲרִיבִים). — B. 4: אֲנִי רֹאשׁ, hier: ראשׁ, so daß ungeachtet Jojachins Wegnahme sein Königthum in Bestand gedacht wird. Die hinzutretende Bestimmung „einen zarten“ kann auf die Einpflanzung, die mit solchen zu geschehen pflegt, gedeutet werden; vielleicht noch besser auf ein Kind! (Lut. 2, 12.) Der Chaldäer umschreibt: von seinen Kindeskindern ein Kindlein. Jedenfalls muß es hier nicht ein Gerings, Unscheinbares, wie Hengstenberg, oder: Schwaches bedeuten. [Dunsen: ein neuer Herrscher. Hitzig faßt „zart“ = jugendlich, das aber liegt bereits in „Sprößling“. Vgl. zu B. 4. Die zarte Jugend, das ist eben Kindheit, wird durch den verstärkenden Ausdruck angezeigt

sein.] — חַסְדָּא decisio significat mortem Jes. 53, 8; Dan. 9, 26 (Cocc.). — Der zu Grunde liegende Gegensatz ist ein zwiefacher, auch zu Jojachin (B. 4), vielmehr aber zu Zebekia (B. 5), wo von „Pflanzen“ (B. 8) nun geredet wird. In derselben Richtung vornehmlich ist auch der Gegensatz des „Berges“ gehalten. Es ist der Gegensatz überhaupt zum Niederland, einertheils zu dem Ranaan-Babel, andernteils zu Kanaan-Jerusalem (Kap. 16, 31). — Das nur hier gesetzte Part. pass. יָבִיחַ fügt der Höhe an sich noch eine außerordentliche Erhöhung bei, sei es, um einer eingetretenen Erniedrigung kräftig entgegenzutreten, sei es, um die bedürftigste Herrlichkeit B. 23 schon anzudeuten. Eine nähere Bezeichnung des Berges gibt B. 23. „Der erhabene Berg S-raels“ ist nicht direkt der Zion als solcher, auch nicht derselbe im weiteren Sinne, den Hügel Moriah mit umfassend, wie allerdings bei Verufung auf Kap. 20, 40 (Jes. 2, 2; Micha 4, 1) angenommen werden müßte; sondern Jerusalem ist in derselben Weise hier gemeint, wie B. 3 als „Libanon“ ausgesprochen wurde. Vgl. daselbst. (Kap. 34, 13. 14.) Also Restitution (nach Kap. 16), und zwar in erhöhtem Glanze. Weil solche Wiederherstellung Jerusalems, Zuba's, durch das königliche Davidskind sich vermittelt, so mag im Gedanken die Beziehung auf den Zion vorwalten, Ps. 48, 3; 2, 6; 68, 17. Daß das Königreich Gottes, das Reich der Himmel, aus den Juden aufgeht für alle Welt, wird durch die Pflanzung des königlichen Sprossen in der Königsstadt und das nun Folgende passend sinnbildet. Zu beachten wird sein, daß der Berg bloße Fiktion, die vorbildliche Unterlage ist, weder „als Sitz- und Mittelpunkt des Reiches Gottes in Betracht kommt“, noch gar „dieses selbst bezeichnet“, sondern Reich und alle Herrlichkeit desselben wird in dem Davidsprossen gedacht und aus ihm hervorgehend dargestellt, hinter dem alles andere zurücktritt. Rief. allein richtig: „die Person des Messias wird erwachsen zu seinem Reiche, welches die geistliche Heimat aller Völker der Welt wird.“ Wie historisch auch, so ideal doch ist die verheißene Persönlichkeit gehalten. Erfüllend das Vorbildliche, den Schattenriß Israels ausfüllend, geheißt Er als das, was er sein soll, realisiert er seine Idee, die der Menschheit insgemein gilt, vollkommen. Das „Laub“ zum Zweck des „Schattens“. Die „Frucht“ — als ein Baum, wie er sein muß, etwa auch, der die nährt, denen er Obdach gibt (Jes. 11, 1). Wie B. 8 אֲרָרָא so hier אֲרָרָא: was Zebekia nicht geworden, als „Weinstock“, das ist der hier Gemeinte als „Leber“, zur Erfüllung der dem David über seine Nachkommen gegebenen Verheißung. — Zu „und es wohnen unter ihr“ u. s. w. vgl. Kap. 31, 6; Dan. 4, 9; Matth. 13, 32. Bild der allgemeinen Herrschaft, der sich alle untergeben, aber auch („im Schatten ff.“) erfreuen und getrösten. — Der Ausdruck „jeder Vogel jedes Gefie-

bers“ weist auf die bergende Arche Noah's 1 Mos. 7, 14. Bedeutet sind die allerlei Völker und Geschlechter von Menschen auf Erden, Kap. 31, 6. 12 (Ps. 8, 7. 9; 84, 4). Gegensatz zu B. 6 sowohl, als zu B. 7! — B. 24: „alle Bäume ff.“ sind die sämtlichen irdischen Reichsgewalten, die Fürsten und Könige der Erde. — חֲדָרָא blidt wohl nach B. 5 (8) zurück: andere, als lediglich Erd-Reiche, vermögen Nebutadnezar und seines Gleichen weder zu gründen noch zu beherrschen. — Die „Niedrigung“ des „hohen Baumes“, sowie demgemäß die „Erhöhung“ des „niedrigen (B. 6) Baumes“, bezieht sich vorzugsweise auf Jojachin, während das „Verbrotten machen“ des „grünen Baumes“ und das „Sprossen machen“ des „dürren Baumes“, nach B. 9 ff. auf Zebekia zurückweist, indem durch ihn das Königthum in Juda zum Untergange kam. Das Ausleben dieses Königthums, das Sprossen des mit Zebekia verbrotten, und die Wiedererhebung des Samens Davids aus der Niedrigkeit Jojachins vollzieht Jehovah durch den Verheißenen („Ich, Jehovah, redete und that“). Hiezu, wie die meisten, faßt den Satz als allgemeinen Gedanken (1 Sam. 2, 7). Der Form nach ist derselbe allgemein gehalten, aber sein Inhalt ist doch der spezielle, vorliegende. Es geht nur um das richtige Verständniß. Freilich nach Hengstenberg soll der hohe Baum: die weltliche Herrschaft, der niedrige: David oder dessen Geschlecht, der grüne: Nebutadnezars Welt Herrschaft damals sein.

Theologische Grundgedanken.

1. Die Form der Rede hier, wie ebenfalls bei Christus, der die Gleichnißrede zu einer seiner üblichen Lehrformen ausgestaltet hat, ist vornehmlich aus ihrer Absicht zu begreifen, wie sie theils auf einen Zuhörer- beziehungsweise Leserkreis, der, wenn auch in allerlei Mischung mit höherem Interesse, vorwiegend jedoch sinnlich weltlich zu denken ist, insbesondere am Glend des Exils haktend und an der derzeitigen falschen treulosen Politik zu Jerusalem Theil nehmend, berechnet war, theils unter den gegebenen politischen Verhältnissen sich für den Propheten empfehlen mochte. Treffend sagt Lange im Leben Jesu über das „farbige Licht“, in welchem die Wahrheit bei solcher Lehrweise sich darstelle, daß es „zur Schonung werde für kränkere, zur Ermunterung für sinnlichere, zur Belebung für reinere Augen, in jedem Falle das Licht der Wahrheit mit den Verschiedenheiten des Auges vermittle.“ Der vorliegende „Maschal“ bei Hesekiel reicht also über bloß populäre Veranschaulichung hinaus. Noch weniger ist er vom ästhetischen Standpunkt abzumachen als lediglich eine andere rhetorische Einfleidung der Gedanken.

2. Wie in der Gleichnißrede überhaupt die Veranschaulichung überwiegt über den Gedanken, so auch hier. Was der Prophet zu Israel reden soll, das

rebet die ganze mächtige Bildlichkeit der Ausdrucksform, wobei Thier- und Pflanzenwelt die Bilder liefern. Aber der Adler thut nicht wie Adler sonst thun, und was als Weibe gepflanzt wird, erwächst zum Weinstock, und der Weinstock „wird als verliebt in den andern Adler vorgestellt“ (3. D. Mich.). Das Widerstreitende solcher Darstellung, und daß im zu lösenden Knoten (B. 9 ff.) die Vergleichen steckt, und das schließlich Messianische, worin das Ganze aufgeht, macht die Gleichnißrede zum „Räthsel“. Ein Anflug von Ironie und die moralische Tendenz, wie sie der Fabel eignen, fehlt nicht.

3. Ueber die Vorhersagungen in unserm Kapitel f. das zu Kap. 12, Theol. Grdg. 4, S. 133 Gesagte. Was die Zeit anbelangt, so steht Kap. 17 zwischen dem 6. Monat des 6. Jahres und dem 5. Monat des 7. Jahres seit Jojachins Wegführung nach Babel; ihr Inhalt dürfte demnach 4—5 Jahre vor Untergang Jerusalems geredet worden sein.

4. Nicht nur Ewald nennt B. 22—24 „eine kurze schöne Schilderung der messianischen Zeit“, sogar noch bestimmter erklärt Hitzig: „das Stilk ist eine wirkliche Weissagung, und zwar eine messianische.“ Bunsen läßt in Serubabel („dem Fürsten der Juden nach ihrer Rückkehr aus der Gefangenschaft Esr. 1, 8; 1 Chron. 3, 19; Matth. 1, 8; Luk. 3, 27“) unsere Weissagung „theilweise erfüllt“ sein, aber die hier geschilderte Herrlichkeit des neuen Königs „gehe weit über die des Serubabel hinaus.“ Wehnisch könnte nach Hengstenberg wie Serubabel „gewissermaßen auch alles, was Gott überhaupt zur neuen Begründung und Erhaltung des bürgerlichen Regiments in Israel that“ mit als unter der Weissagung begriffen betrachtet werden, indem Hesekiel „nicht den Messias als Individuum“, sondern „das ganze davidische Geschlecht“ vor Augen habe. Wogegen Hävernia 1) auf das Bild vom Cederreis als einen Nachkommen des Davidshauses, 2) auf den Kontext, wo es sich nur um Persönlichkeiten handle (Joachim, Zedekia, Nebukadnezar), aufmerksam macht. Die älteste, jüdische Auslegung verstand den König Messias.

5. Das Reich Juda, obgleich es auch abgöttisch geworden war, konnte (wie Ziegler bemerkt), doch nicht so bald verworfen werden — um Davids willen. Das Haus und Geschlecht Davids erscheint wie ein Halt in Juda. „Auf David nimmt Jehovab durch die ganze Geschichte dieses Reiches hindurch eine stete und sorgfältige Rücksicht, weil eben dies Reich selbst nichts anderes sein sollte, als die Verbindungslinie zwischen David und seinem Sohne nach *ἐκγονν*. David ist der stete Beziehungspunkt der Geschichte dieses Reiches, er ist der in ihr stets als noch gegenwärtig fortwirkende Faktor, wie der Davidssohn der vorauswirkende ist.“

6. Schon Hävernia hat auf den inneren Zusammenhang gewiesen zwischen der messianischen Verheißung hier mit der im vorigen Kapitel 16, 53—63. Was dort unter der Wendung des Glanzes und der restitution in pristinum zu verstehen ist,

wird uns vollends durch die Weissagung des Messias in unserm Kapitel klar.

7. Die Kirche Gottes hat nicht in die Reiche dieser Welt aufzugehen, sondern alle Reiche dieser Welt werden Gottes und seines Gesalbten werden.

8. „Unter den mannigfaltigen Weissagungen des Gesalbten des Herrn und seines Königthums der Welt steht diese unseres Propheten selbst wie eine Ceder da; in dem großartigsten und einfachsten Gleichnisse hat er das zukünftige Heil in seiner allgemeinsten Bedeutung und Wahrheit auf das treffendste abgebildet“ (Umbreit).

9. Hengstenberg macht darauf aufmerksam, daß zum Schluß die Ausbeutung des Symbolen nicht hinzugefügt werde, — aus gleichem Grunde, weshalb bei Hesekiel eine Weissagung gegen Babel fehlt, während das Ganze der Weissagungen des Jeremias in eine solche ausläuft. Der Prophet weissagte inmitten des Chaldäerlands, Vorsicht im Blick auf die heidnische Umgebung.“

Homiletische Andeutungen.

B. 1 ff.: „Vorher, wie sie Gottes Bund gebrochen haben, hier, wie sie die Treue den Menschen nicht gehalten haben“ (L.). — B. 3 ff.: „Auch Fürsten sind nicht vor dem Unfall sicher; die den Wolken näher, sind es auch dem Blitze, sie sollen eben nicht vergessen, daß auch sie Menschen und Gott allein der König der Könige ist“ (St d.). — Auch Kronen können unter den Kram, auf den Markt, in den Handel kommen. — „Der Adler ist Reichs- und Herrschafts-Sinnbild, er heißt selber der König der Vögel. Pyrrhus, von seinen Soldaten Adler geheiß, ließ es sich wohl gefallen, indem er ihnen sagte, daß sie mit ihren Waffen, als Flügel gleichsam, ihn in die Höhe erhoben hätten“ (a Lap.). — Die bedeutsamen Adler in der Geschichte Israels: Nebukadnezar, Pharao, Rom! — Aus Kanaan nach „Kanaan“ eine Königsfahrt. — B. 4: „So blüht mancher in der Fremde, was er in der Heimat gesündigt hat“ (St d.). — B. 5: Der Boden ist oft besser, als der Samen, der in den Boden gesät wird. — B. 6: Wohlgehen ist aber wenigen Menschen zum Heil. Die meisten wachsen nach allen Seiten aus und machen Blätter, bringen aber keine oder schlechte Frucht. — Wohlmutz reizt zu Hochmut und Uebermutz; bei Demuth geht's niedriger, aber sicherer. — B. 7: Undank macht keine Lage besser, abhängige Verhältnisse nicht angenehmer, und schändet jeden, der sich dessen schuldig macht, es sei gegen wen es sei. — „So krümmen und lehren die Weltkinder auch nach dem, was von der Welt ist“ (St d.). — Es ist nicht bequem, sich Gottes Ordnung und Fügung gefallen lassen; es gehört die Frucht des Geistes Gottes dazu: laß deinen Augen Meine Wege wohlgefallen! man muß sein Herz samt allen den Gedanken, die daraus aufsteigen und wie Gott, ja klüger als Gott sein wollen, dem Herrn hingeben, hinhalten, hinlassen. — „Geht's der Natur entgegen, So geht's gerad und fein, Die Fleisch und Sinne pflegen, Noch schlechte Pilger sein“ (Tersteegen). — Laß dich nicht gelüsten über dein Pflanzungsbeet hinaus! — Erhalte mich in Deinen Schranken, im Wege, den Du selbst mir zeigst! — B. 8: Unzufriedenheit hat schon

manchen vom warmen Ofen vertrieben. — Zufriedenheit bei Salz auf Brod erhält wenigstens dieses. — Die praktische Weisheit: laß dir genügen! die christliche Weisheit: laß dir an Meiner Gnade genügen! — B. 9 ff.: „Wenn Gott der Menschen Bosheit strafen will, so bedarf er dazu keines großen Kriegsheeres“ (D.). — Untreue schlägt ihren eigenen Herrn. — Mit welchen nicht Gott ist, mit welchen nur ihr eigener Witz ist, deren kann einer Tausende vor sich herjagen. — „Menschlicher Weisheit ist schlecht trauen, du überlege mit Gott, schlage sein Wort auf, siehe aus deinen Verstand, erwäge deine Pflicht und bedenke das Ende!“ (Etd.). — B. 10: Der Ostwind göttlicher Gerichte. — So wird die Stätte des Glücks die Stätte des Unglücks, der Ort des Frevels der Ort der Strafe, der Platz des Unbanks (auch gegen Gott) der Platz des Untergangs.

B. 11 ff.: Nicht alle Räthsel werden uns ausgelegt, an vielen rathen wir das ganze Leben herum, aber wir brauchen auch viel zu wenig den Schlüssel der Selbsterkenntniß. — Unglück soll sein, was nur Schuld ist. — B. 15 ff.: Der Eid soll jedermann und von jedermann gehalten werden. — Auch von Sigmund, dem Kaiser, dem „Rezer“ Fuß! — „Könige, überhaupt Hochgestellte, sollten den anderen zum guten Beispiel sein. Wie kann ihr Vorbild erbauen sowohl, als niederreißen!“ (Etd.). — „Wo der Herr einen demüthigt, muß man sich in die Trübsal mit Geduld schicken und durch verbottene Mittel sich nicht aus derselben auszuwickeln suchen, Hebr. 12, 7“ (Lüb. B.). — „Ein gezwungener Gehorsam ist gemeinlich nicht von langer Dauer“ (Et.). — „Gott rächt und straft den Meineid aufs ernstlichste“ (D.). — „Denn Gott ist die Wahrheit und will unter den Menschen Treue erhalten wissen, verabscheut daher allen Betrug und Meineid. Wenn wir auch aus Zwang etwas versprochen haben, das sonst unbillig ist, so sollen wir das Wort nicht brechen, weil uns der Name Gottes theurer sein soll, als alle menschliche Vortheile, Ps. 15, 4“ (H.-H.). — „Die Niedrigkeiten wie die Höhen der irdischen Reiche sind doch auch von Gott vorgesehen und bestimmt“ (Etd.). — Wie mancher ist wenigstens seines Unglücks Schmie! — Wagen Israels und seine Reiter! hat Elisa von Elias gesagt. — „Nicht Roß, nicht Reisse sichern die feile Hölz, wo Fürsten stehn.“ — Ps. 33, 17. — „Schlechter Rath ist noch immer, wenn nicht den Rathgebern, so denen, die ihnen folgten, verberblich geworden“ (Etd.). — „Bedenke nicht, wem, sondern gedenke, bei wem du Eid geschworen hast!“ (H. e.). — Warum ist so viel Eiddruck und Meineid selbst in der Christenheit noch? — B. 16: Gott läßt auch der menschlichen Gerechtigkeit, um deswillen, daß sie Gerechtigkeit sein will, ihr Recht widerfahren. — Was Babel gemacht, vernichtet auch Babel. — Das ist Sicherheit, eine Pflanzung des himmlischen Vaters zu sein, Matth. 15, 13. — „Die Erde ist überall des Herrn, aber zu seinen Vätern gelegt werden, ist doch lieblicher“ (Etd.). — B. 17: Menschenhilfe hilft nicht, wenn Gott verderben will. Gottes Hilfe hilft dagegen auch wider Menschenhilfe. — Zedekia mit Egypten, Nebuchadnezzar mit Jehosaph. Sieh dir die Firmen an und schenke danach dein Vertrauen! Die letztere Firma ist die zu-

verlässigere. — Verflucht aber ist, wer sich auf Menschen verläßt, Jer. 17. — Menschen versprechen, und brechen ihr Versprechen, Gott verspricht, und bricht — nicht. — B. 18 ff.: Seine Hand geben heißt im andern Fall auch seine Hand (Macht) verwirken. — B. 19: Eid gegen Meineid, Gottes gegen Zedekia's. — Nicht schwört Gott, und hält nicht: das sollen die falsch schwören oder ihren Eid nicht halten, wohl erfahren. — Wenn du Gott zum Zeugen anriefst, hast du ihn auch als Richter, als Rächer herbeigerufen! — Wir haben es niemals allein mit den Menschen zu thun. — B. 20 ff.: Gott kann niemand entrinnen. — „Flucht ist allen denen gedroht, so von Gott weichen“ (Etd.). — Gott hat sehr verschiedne Wege, auf denen seine Verächter verloren gehen können. — „Scharf ist Feindes Schwert, noch schärfer Gottes Schwert“ (Etd.). — Vgl. das an die Hebräer vom Worte Gottes Gesagte! — Gottes Gerichte sollen immer auch zur Erkenntniß seiner, nicht nur unser führen.

B. 22 ff.: Das Räthsel von Israel ist sowohl das des menschlichen Herzens in seiner Verkehrttheit, als das des Herzens Gottes in Christo. — Es ist geradezu lächerlich, hieraus die sogenannten Christ- oder Weihnachtssprüche biblisch rechtfertigen zu wollen. — „Allmacht und Liebe Gottes reichen sich hier die Hand, daraus ergibt sich die Gnade Gottes.“ — „Wer diese Verheißung recht ins Herz schloß, der wurde eben damit dem Gebiete eitley politischer Hoffnungen und Umrtriebe entnommen. Es gilt hier das Wort des Augustinus: Es ist, was du suchest, aber es ist nicht, wo du es suchest“ (Hengstenberg). — „Weil die Kirche Christi von Gott selbst gepflanzt ist, wird sie wohl bleiben“ (Er.). — „Die Pflanzung auf Golgotha“ (Witsius). — B. 23: „Babel und mit ihm die ganze Reihe der alten Weltmächte ist verdorrt, David grünt und trägt Frucht, und unter dem Schatten seines Sproßes wohnen die Vögel des Himmels“ (Hengstenberg). — B. 24: Die Weltgeschichte ist als Gottes Regierung zu erkennen. — Die göttliche Weltregierung geht in Christum aus. — Es geht alles schließlich nach Gottes Worte. — (Fr. W. Krummacher predigte 1852 über B. 22—24: „Der Christbaum, den uns Gott bereitet hat, 1) seiner Natur, 2) seiner Bestimmung nach. — Sommers und Winters ist die Ceber grün, und verliert nimmer ihr Laub noch ihre Frische. Der ewig grüne Lebensbaum ist Christus. Kein Holz ist dauerhafter; so ist Christus das unzerstörbare Fundament für unser Hoffen u. s. w. — Wir sind die Zweige an der Gottesceber. Unsere Früchte sind Christi, der sie in und durch uns schafft. Johannes und Petrus, Paulus und Jakobus, welche Aeste daran, und die Kirchenväter und die Reformatoren, und sie alle, die Gläubigen seitdem, welch ein Baum! Welch grünes, blühendes, fruchtbeladenes Gezeig, das ihn umrauscht! Welch eine mächtige, dichtbelaubte, weit hinschattende Krone, und in der Krone welch ein Wehen, Säufeln und Rauschen heiligen Lebens und göttlicher Liebe! — Hier wird Christo und seiner Sache nichts Geringeres als der endliche Triumph über die ganze Welt verheißen. — Die prunkende Herrlichkeit Babels, Egyptens, Roms und Athens, wo blieb sie?“)

7. Die Gesetze der göttlichen Strafgerechtigkeit. (Kap. 18.)

Und es geschah Jehovah's Wort zu mir, sagend: *Was ist euch, daß ihr dies Sprichwort ¹/₂ auf Israels Boden sprichwörtelt, sagend: Väter essen Heerlinge (saure Trauben), und der Söhne Zähne werden stumpf! *Ich lebe! (So wahr ich lebe!) Spruch des Herrn Jehovah, wenn 3 euch ferner zu sprichwörteln sein wird dies Sprichwort (nicht sollt ihr ferner sprichwörteln dieses Sprichwort) in Israel!... *Sieh, alle Seelen Mir (gehören) sie; wie des Vaters Seele 4 und wie des Sohnes Seele, Mir (gehören) sie. Die Seele, die sündigt, sie soll [wird] sterben! *Und jemand, wenn er gerecht sein wird, und Recht that und Gerechtigkeit: — *auf den ⁵/₆ Bergen nicht aß, und seine Augen nicht zu den Dreckgöhen des Hauses Israels hub, und das Weib seines Nächsten nicht schändete, und zum Weibe in ihrer Unreinheit nicht nahet, *und 7 niemanden bedrückt, sein Schuldpfand zurückbringt, Raub nicht raubet, sein Brod dem Hungerigen gibt und den Nackten deckt mit Kleidung, *auf Wucher nicht gibt und Aufschlag 8 nicht nimmt, von Unrecht seine Hand kehrt, wahrhaftes Recht macht zwischen Mann und Mann, *in Meinen Sätzen wandelt und Meine Rechte bewahrte, Wahrheit zu thun, — ge- 9 recht ist der, wahrhaftig leben soll [wird] er, Spruch des Herrn Jehovah. *Und er zeugte 10 einen gewaltthätigen Sohn, einen Blut vergießenden, — und er that am Bruder irgend eins von diesen (Dingen) — *und der diese (Dinge) alle nicht that, denn [ondern] gerade auf den Ber- 11 gen aß er, und das Weib seines Nächsten schändete er, *Elenden und Armen bedrückte er, 12 Räubereien raubend beging er, Pfand bringt er nicht zurück, und zu den Dreckgöhen hub er seine Augen, Greuel that er, *auf Wucher gab er und Aufschlag nahm er, und sollte leben? — 13 Nicht soll [wird] er leben! Alle diese Greuel that er, Todes soll er sterben! Sein Blut wird auf ihm sein. *Und siehe, er zeugte einen Sohn, und der sieht alle Sünden seines Vaters, 14 welche er that, und sieht und thut nicht wie jene: — *auf den Bergen nicht aß er, und seine 15 Augen nicht hub er zu den Dreckgöhen des Hauses Israels, das Weib seines Nächsten nicht schändete er, *und niemanden bedrückte er, Pfand nicht nahm er zu Pfande, und Raub nicht 16 raubte er, sein Brod gab er dem Hungerigen, und den Nackten deckte er mit Kleidung, *vom 17 Elenden kehrte (hielt) er seine Hand ab, Wucher und Aufschlag nahm er nicht, Meine Rechte that er, in Meinen Sätzen wandelte er: er, nicht sterben soll [wird] er in [um] seines Vaters Schuld; wahrhaftig leben soll er! *Sein Vater, weil er Erpressung expresste, Raub raubte 18 am Bruder und welches nicht gut inmitten seines Volkes that, da [so] siehe, starb er in seiner Schuld! *Und sagtet ihr: warum thug nicht der Sohn an der Schuld des Vaters mit? Da 19 der Sohn Recht und Gerechtigkeit that, alle Meine Sätzen bewahrte und sie that, — wahrhaftig leben soll er! *Die Seele, die sündigt, sie soll [wird] sterben! Sohn soll 20 nicht tragen an des Vaters Schuld, und Vater soll nicht tragen an des Sohnes Schuld. Gerechtigkeit des Gerechten wird auf ihm (dem einen) sein, und Bosheit des Bösen wird auf ihm (dem anderen) sein. *Und der Böse, wenn [weil] er von allen seinen Sünden umkehren wird, 21 welche er that, und alle Meine Sätzen bewahrte und Recht und Gerechtigkeit that, wahrhaftig leben soll er, nicht sterben soll er! *Alle seine Vergehungen, welche er that, sollen ihm 22 nicht gedacht werden; in [ob] seiner Gerechtigkeit, welche er that, soll er leben! *Wollte Ich 23 denn wirklich Gefallen haben am Tode des Bösen? Spruch des Herrn Jehovah. Nicht indem er umkehrt von seinem (n) Wege (n), daß er lebt!? *Doch indem der Gerechte umkehrt von 24

B. 2: Sept.: ... *τι ἔμην ἢ παραβολὴ αὐτῇ* —

4: ... *αὐτὴ ἀποθανεῖται, κ. τοῦ γαγοντος τὸν ὄμψακα αἰμωδιασόντων οἱ ὁδοῦντες αὐτὸν.*

7: Vulg.: ... *pignus debitori reddiderit* —

10: Sept.: ... *κ. ποιῶντα ἀμαρτήματα*, (11) *ἐν τῇ ὁδῷ τ. πατρος αὐτοῦ τοῦ δικαίου οὐκ ἐπορεύθη*, — Vulg.: ... *effundentem sanguinem, et fecerit unum de istis*, (11) *et haec quidem omnia non facientem* — (10: leg. codd. *מארח* fem.)

14: Sept.: ... *κ. ἰδῇ* ... *κ. φοβήθη* — Solus Chald. vertit: *et vidit*, Sept., Vulg., Arabs: *et timuerit*.

17: *κ. ἀπο ἀδικίας ἀπεστρέφει τ. χειρὰ* — Vulg.: *a pauperis injuria averterit manum* —

18: Vulg.: *Pater ejus, quia calumniatus est et vin fecit fratri* —

22: *Omnium ... non recordabor* —

23: Sept.: *Ὅτι οὐ βουλόμαι τ. θάνατον ... ὡς το ἀποστρέφαι αὐτὸν ἐκ τ. ὁδοῦ ... κ. ζῆν αὐτόν.* (Pro *מִן* legunt *בְּמִן*, *מִן* *כִּי* in plur. *מִן* *כִּי*.)

24: Vulg.: *Si autem averterit ... et fecerit iniquitatem secundum omnes abominaciones quas operari solet impius, numquid vivet?* —

seiner Gerechtigkeit, daß er Unrecht that, — nach allen Greueln, welche der Böse that, thut er, und sollte leben? — Alle seine Gerechtigkeiten, welche er that, sollen nicht gedacht werden; in [ob] seiner Treulosigkeit, welche treulos er beging, und in [ob] seiner Sünde, welche er 25 sündigte, in [ob] ihnen soll er sterben. *Und saget ihr: Nicht richtig kann des Herrn Weg sein!? Höret doch, Haus Israels! Mein Weg soll nicht richtig sein? Werden nicht eure 26 Wege nicht richtig sein? *Indem der Gerechte von seiner Gerechtigkeit umkehrt, daß er Un- 27 recht that, und starb darüber: in seinem Unrecht, welches er that, wird er sterben. *Und in- dem der Böse von seiner Bosheit umkehrt, welche er that, daß er Recht und Gerechtigkeit that: 28 der wird seine Seele am Leben halten. *Und er siehet und kehret um von allen seinen Verge- 29 hungen, welche er that, wahrhaftig leben soll er! nicht sterben wird er. *Und es sagen die vom Hause Israels: Nicht richtig kann des Herrn Weg sein!? Meine Wege sollen nicht richtig 30 sein, Haus Israels? Werden nicht eure Wege nicht richtig sein? *Darum jeden nach seinen Wegen werde Ich euch richten, Haus Israels, Spruch des Herrn Jehovah. Kehret um und 31 kehret (euch) ab von allen euren Vergehungen, und nicht soll euch Schuld zum Anstoß werden! 32 *Werfet weg [ab] von euch alle eure Vergehungen, in welchen ihr euch vergangen habt, und machet euch ein neues Herz und einen neuen Geist; und warum wollt ihr sterben, Haus Is- 32 rael? *Denn nicht Gefallen habe Ich am Tod des Todten, Spruch des Herrn Jehovah; so kehret (euch) ab [besehret euch] und lebet!

Exegetische Erläuterungen.

B. 1—4: Der Grundsatz der göttlichen Straf- gerechtigkeit.

B. 2: Vgl. zu Kap. 12, 22. Es habe sich in Is- rael ein Volkswort (das sich wie Gottes Stimme benehme) wider Gottes Wort festgesetzt. — Grund und „Boden Israels“ sollte gerade nicht das Terrain für solche Rede sein, da derselbe Stätte so heiliger Gerechtigkeit, wie gnädiger Barmherzig- keit Gottes ist! — Frage, nicht bloßer Verwunde- rung, sondern feierlicher Enttäuschung, wie es zu göttlicher Rede paßt. — „Väter“ allgemein gehalten, so daß die nähere Bestimmung, welche? jedem sich zu denken überlassen bleibt (2 Rön. 24, 3; Jer. 15, 4). Zugleich hat sich damit unser Kapitel dem Zusammenhange (besonders Kap. 16) ein. Das Sprichwort nahm gleichsam den Propheten beim Worte. — „אֲבֹתַי“ entsprechend der allge- meinen Fassung: pflegen zu essen. — Die „Söhne“ sind dagegen die bestimmten, welche an der gegenwärtigen Lage zu leiden haben. In leichtfertigster, fast frivoler Weise spricht sich die Volkskritik des Weges Gottes, der Geschichte Is- rael's aus: was jene versehen, muß uns geschehen! Von Schuldbewußtsein, von Sündenerkenntnis ist nichts darin, ebenso wenig von Gericht Gottes, von Beziehung auf göttliche Strafgerechtigkeit. Häber- nist redet mit Recht von dem „heidnischen“ Sinn des Volks, das „verlassen von dem Glauben an einen lebendigen Gott, hingetrieben wurde zu dem Wahn einer blinden Nemesis“, einer Naturnoth- wenigkeit. „Danach stellte sich die Buße als frucht- los dar“ (Hengstenb.). Damit mochten sie gegen die immer wiederholte Aufforderung grünlidlicher

Bekehrung sich decken. Daß sich „unter den Gry- lanten gerade die bekämpfte Richtung wohl ent- scheidener ausgesprochen als in Palästina“, wie Häbernick geltend macht, ist nicht im Text gesagt; höchstens könnte die (bessere) Beschaffenheit derselben bei der ausnahmslosen Applikation der göttlichen Rede auch auf sie ins Auge gefaßt werden. — Dem Volksworte setzt sich energisch die göttliche Antwort darauf in Schwurform — B. 3 entgegen, wobei nach dem zweiseitigen Inhalt unsers Kapitels dahingestellt bleibt, ob das bevorstehende Gericht oder ob das messianische Heil, in Bekehrung ergriffen, solchem Gerede in Zukunft ein Ende machen wird. — אֲדָמָה wie schon auf Israels Boden (B. 2) ungehörig, so erst recht in dem Volke, welchem (Röm. 3) die Aussprüche Gottes anvertraut sind! — Nachdem so der Form begegnet ist, wird der Inhalt — B. 4 entgegenge- halten, nämlich da es sich faktisch um die gött- liche Strafgerechtigkeit handelt, zuvörderst der Grundsatz derselben ausgesprochen, wo- nach sich die einzelnen Gesetze von selber er- geben. — „Siehe“ weist auf eine nicht zu leug- nende Thatsache hin, versichert sich also von vornherein allgemeiner Zustimmung. — „Alle Seelen“ ff. Häbernick: „vielleicht eine Anspielung auf 1 Mos. 18, 25.“ Im übrigen wie Calv.: nicht allein, daß Gott hier seine Vollmacht und Herrschaft geltend machen wolle, sondern viel- mehr seine väterliche Liebe gegen die ganze Menschheit bezeige, als deren Schöpfer. Heng- stenb.: Gott würde sein Eigenthum preisgeben, wenn Seelen wegen fremder Verschuldung Strafe erlitten; weil Gott ebenbildlich, könnten Seelen nicht zum dienenden Mittel herabgesetzt werden.

B. 29: A. B.: כִּי יִרְכַּב Sing. Sept., Arabs.

30: Sept.: ... κ. οὐκ ἔσονται ὑμῖν εἰς κολάσιν ἀδικίας. Vulg.: ... et non erit vobis in ruinam iniquitas.

31: Sept.: ... κ. πνεῦμα καινον, κ. ποιησατε πασας τ. ἐντολας μου.

Hizig: Ich habe nicht nötig, einen andern, den Sohn zu strafen, wie wenn ich des schuldigen Vaters nicht habhaft werden könnte. **Philipp:** Vor Gott sind alle Seelen gleich, so daß jede nur sich selbst vertritt. Sämtlich ungenügende, den Gebanten nicht treffende Erklärungen. Der Satz ist recht ein Grundsatz, denn er geht auf den Grund und Ursprung zurück, wonach die Menschen seelen, geschaffen durch das überirdische Einwehen des göttlichen Lebensgeistes in den körperlichen Stoff, überirdische geistige Lebenskraft in sinnlicher Lebensform und Wirksamkeit atmen. Mit solcher Göttlichkeit der Menschen, schon was ihre Seele anbetrifft, die sie doch andererseits als animalisches Leben mit den Tieren gemein haben, ist jeder Naturabhängigkeit, wie von einem heidnischen Fatum, so speziell (und das ist hier der nächste Gegensatz) von den leiblichen Eltern, des Sohnes also vom Vater, begnügt. Das ausschließliche (durch wiederholtes **ו** betont) Eigentümersrecht Gottes über die Personen und Individuen könnte nicht bestehen, wenn infolge, daß jemand Sohn seines Vaters ist, er sterben sollte. Sterben besagt, vom Ende des Prozesses aus zusammengefaßt, die Trennung der Seele von ihrem Lebensquell, dem Geiste Gottes (5 Mos. 30, 15; Jer. 21, 8; Spr. 11, 19). Vgl. zu Kap. 3, 18. Das kann unmöglich ohne einen Akt göttlicher Gerechtigkeit geschehen, so daß Strafe Gottes der Schuld des Menschen entsprechen muß: „Die Seele die sündigende — die Untreue gegen die Lebenszufüsse des göttlichen Geistes in Permanenz, als bleibende Gegenwart gedacht — „sie wird (soll) sterben“. Durch letztes, als eine richterliche Äußerung, wird der allgemeine Satz von dem göttlichen Eigentümersrecht als von Macht Gottes, zu richten, näher artikuliert. Vgl. **Isa.** 4, 12.

B. 5—9: Das Gesetz vom dem Gerechten.

B. 5. Die erste Anwendung des Grundsatzes geschieht auf den Gerechten. Vgl. zu Kap. 3, 18 ff. Derselbe nach Sein und Thun, also wesentlich und wirklich, wie von innen heraus, so nach außen zu: im einzelnen „Recht“ — und im allgemeinen „Gerechtigkeit“ = Thun geschildert; sodann wird sein Thun aber, wohl nicht ohne tendenziösen Gegensatz, bestimmter noch kolort. — **B. 6.** Den Höhendienst [gewöhnlich wird freilich an großen Götzendienst gedacht (1 Kor. 8, 4, 10; 10, 7)], und was folgt, soll den feineren begehren] mochten selbst Könige, die sonst gesetzmäßig sich hielten, nicht abschaffen. — Fest-, Opfermahlzeiten, die nicht an der Stätte des Heiligtums, 5 Mos. 12. — Das andre, in Bezug auf die erste Tafel der Gebote Hervorgehobene setzt den gewiß seltenen Fall völliger Apathie und Interessellosigkeit gegenüber den in Israel populären Götzenthümern. **Hizig** faßt es vom Flehen, Anbeten, Hiob 31, 26 (Ps. 121, 1). **Havernick** versteht es von der inneren

Luft. Vgl. noch zu Kap. 6, 4. — Der nach Kap. 16 so nahe liegende Uebergang auf die Ehe-Verhältnisse hebt aus der zweiten Gesetzesstafel nicht den groben Ehebruch (es heißt weder **נאנא** noch selbst **הכר** 2 Mos. 20), sondern die viel genauer es nehmende und tiefer fassende Verunreinigung (**נבא**) des Weibes des Nächsten hervor, um an dem gewöhnlichen Ausdruck auf die eigene Ehe und ihre Geheimnisse einen scharfen Lichtstrahl zu werfen (eheliche Keuschheit). Vgl. 3 Mos. 18, 19; 20, 18. — Ähnlich zeitgemäß, die figlichen Stellen wohl des Volkslebens, besonders in den privilegierten Stellungen, berührend, sind die folgenden Farben aufgelegt. — **B. 7:** Im allgemeinen Bedrückung, in der mehr friedlichen, wie in der geraden gewaltsamen (**בא**) Form (3 Mos. 19, 13). — **חוב** nach **Hengstenb.:** Akkusativ der näheren Bestimmung: Schuld = Pfand, wogegen **Havernick:** sein Pfand, eine Schuld, d. h. mit dem Pfande auch die Verbindlichkeit, den immer etwas anstößigen Begriff des **חבלה** (v. **חבל** binden, schnüren) mildernd, so daß von rechtlichen Forderungen die Rede wäre. **Hizig:** **חוב** sei Partiz.: „sein Pfand dem Schuldner (Gesen.: für Schuld) zurückgibt.“ Vgl. übrigens zu 2 Mos. 22, 25; 5 Mos. 24, 12! Hieraus positivere Barmherzigkeit. — **B. 8:** vgl. 3 Mos. 25, 36, 37; 5 Mos. 23, 20. — Der Schluß des Verses betrifft wohl speziell richterliche oder schiedsrichterliche Thätigkeit. — **B. 9** abschließende Zusammenfassung, der Einleitung **B. 5** entsprechend, die Apodose zur Protase. Die Gerechtigkeit nach Gott im Unterschied von ihrem Schein (**אמת** **לפני**). Die Septuag. lasen **אמת** **יהיה** **חיה** **יהיה** Leben im vollsten, höchsten Sinne des Worts.

B. 10—13: Das Gesetz vom ungerechten Sohn.

Eine zweite Anwendung des Grundsatzes behandelt den Ungerechten, und zwar als Sohn des Gerechten. Persönlich also Zusammenhang (**והוליד**), sachlich der größte Gegensatz, wie es so gleich **חורין** u. s. w. hervorhebt. Doch der sachliche Gegensatz soll noch krasser, soll deshalb auch persönlich hervortreten, daher **ויעברו**. — **B. 10** die Beschreibung des Vaters wie auf ein Minimum reduziert: war's irgend eins von diesen rechten und gerechten Dingen, den vorher genannten, das er that, kurz: er war gerecht. **אמת** **Hengstenb.:** im Verhältnis zum Bruder, wieder antithetisch parallele **B. 18** entscheidend empfiehlt. So der Chaldäer schon. **Rosenm.:** simile quid. Nach andern: **אמת** apokopiert für **אמת**. Wieder andere lassen es ausfallen. Auch hat man **אמת** statt **אמת** lesen wollen. **Hizig,** **Ewald** = **אמת** „nur“. — Folgt um so reichlicher der Gegensatz **B. 11** bei des Sohnes Beschreibung: **אמת-כל-אלה לא**, die sodann aus dem Detail sich belegt. Vgl. **B. 6.** — **B. 12:** „Elenden und Armen illustriert hier das **B. 7** unbestimmte Objekt. Sonst vgl. **B. 6.** — **B. 13:**

vgl. B. 8. — נָשָׂא Nachsaz. Die Sachlage spricht gegen jeden anderen Ausgang, was die göttliche ausdrückliche Verneinung nur bekräftigt, und zwar wiederholt. Seine Thaten sprechen ihm das Todesurtheil; ja, er selbst ist schuld daran. Zur gesetzlichen Ausdrucksform (נָשָׂא נִשְׂאָה, nicht wie 1 Mos. 2, 17) vgl. 3 Mos. 20, 9; nur daß hier der Sohn tatsächlich durch sein Leben dem gerechten Vater flucht!

B. 14—20: Das Gesetz vom gerechten Sohne.

Dritte Anwendung des Grundsatzes, wobei es sich, wie im ersten Fall, um einen Gerechten handelt, der sich durch die Sünden seines Vaters abschrecken läßt, Sohn eines, des vorigen Ungerechten. Immer also Vater und Sohn, wie dem zu beantwortenden Sprichwort entsprach. — B. 14: vgl. B. 10. Daß er „sieht“, nachdrücklich beschreibend wiederholt, nicht das zweitemal נָשָׂא wie Sept. und Vulg. — B. 15: vgl. B. 6. — B. 16: vgl. B. 7. — („Sogar weniger verstatte er sich, als er dürfte“, gegenüber dem Verfahren des Vaters, S. 10.) — B. 17: „Vom Elenden ff.“ ihm eben nicht Gewalt, sondern wie geschilbert, Barmherzigkeit thuen. Ewald liest aus B. 8 מַחֲוֶה. Sonst vgl. B. 8 und 9. Hier und B. 18 נָשָׂא, schon mit Bezug auf B. 19. — Recht ausdrücklich Vater und Sohn einander gegenüber und aneinander zu stellen, wird ersterer nochmals summarisch abgebildet. — B. 19. Auch hiermit keine Beziehung auf 2 Mos. 20, 5, was die meisten annehmen, wozu durchaus nichts nöthigt. Weil das Sprichwort B. 2 in seiner trivialen Natürlichkeit sofort verlassen ward, die göttliche Entgegnung auf dasselbe es sogleich vertiefte, und insbesondere seit B. 17 auf Schuld und Verderben, wie auf Gerechtigkeit und Leben andersseits, so kam mit der Frage nach dem Warum? die vertiefte Fassung des Inhalts überhaupt dem Volke in den Mund gelegt werden. Nicht nur empfiehlt sich das rhetorisch, wo hier der Redeschluß sich damit einleitet, und bei Abzug der allgemeinen Maxime aus den vorhergegangenen konkreten Beispielen der Gedanke kaum lebendiger eingeführt werden kann; sondern die sittliche Voraussetzung, nachdem dergestalt das Volk in den Ernst der Sache mitvertieft ist, fordert, daß auch vom Volke das Warum? beigetragen werde, das überhaupt so natürlich war, nicht allein im Blick auf das Gesetz, und das so bedeutsam klingt, weil durch das Vorhergegangene der Volkszusammenhang Israels wie zerrissen erscheinen muß, nur der Einzelne noch in Betracht kommt. „Habt ihr (Voraussetzung) gesagt: Warum ff.“ so antwortet auch die individuelle Thatfache schon statt alles anderen. So sagtet ihr; so that er! Sonst vgl. B. 5. 9. — B. 20. Aus B. 4 wieder aufgenommen und ausdrücklich ausgeformt בְּכָל בָּרָא, schließt der Abschnitt mit einer Aufstellung, welche Gerechtigkeit und Bosheit in solcher Spannung einander kontrastirt, daß eine neue Lösung, als durchs Thun

des einen oder des andern, wie sich zeigen wird: durch Befehring, in Aussicht treten muß.

B. 21—32: Der Grundsatz der Gnade gegen den Grundsatz der Strafgerechtigkeit, in der Forderung der Bekehrung ausgesprochen.

B. 21: vgl. zu Kap. 3, 18 ff. Umkehr vom Bösen zu Gottes Gerechtigkeit, bewiesen durch die That, setzt gewisses wahres Leben anstatt Todes. Der Grundsatz der göttlichen Strafgerechtigkeit betraf (B. 20; vgl. zu B. 4) ja nur ein dauerndes, bleibendes Sündigen; wer die Sünde entläßt, den entläßt auch die göttliche Strafgerechtigkeit. — B. 22. Bei solcher Zukunft, nämlich der Umkehr, kommt die Vergangenheit, wie voll Sünden auch, nicht in Betracht: nicht einmal der eigenen (geschweige fremder) Schuld Strafe soll er tragen. Gerechtigkeit ist gethan. Der Grundsatz aber, der sich auf diese Weise dem bisher exemplifizirten der Strafgerechtigkeit entgegensetzt, erklärt sich nunmehr aufs deutliche als der von Gnade und Erbarmen Gottes. — B. 23 muß sich die Strafgerechtigkeit Gottes, die Maxime seines Regiments, mit dem Sündigen des Sünders befassen, der Sünder selber ist göttliches Eigenthum (B. 4), und der Maxime der innersten Wesenseignung (נֶפֶשׁ) Gottes kann nicht Tod, kann nur Leben entsprechen, wenn auch um Gerechtigkeit willen das Recht des göttlichen Eigenthümers sich als Macht des Richters am Sünder, der im Sündigen bleibt, über ihn Sündigen abfällt, erweisen muß. — אֲחֵרֵי übersezt Hengstenberg: „Sollte er nicht leben, wenn er sich abkehrt von ff.“ — B. 24. Verstärkung, Beglaubigung des Vorigen durch eine Gegenprobe gleichsam, und zwar die stärkste, die gedacht werden kann, durch eine Karikatur des Heiligen, das Afterbild von „Umkehr“. Der vorige Satz wird etwa noch durch כ fortgesetzt, doch so, daß bei solchem Gegentheil sich auch die betreffende Negation von selbst versteht, bricht aber dann ab, und die ausgestellte Thatfache stellt die natürlich zu verneinende Frage, — נָשָׂא wie B. 13. Gewöhnlich übersezt man: „doch wenn der Gerechte sich abkehrt ff. sollte der leben?“ — „Alle seine Gerechtigkeiten ff.“ Die Antithese zu B. 22. Vgl. Kap. 3, 20. — Kap. 15, 8; 17, 20. — B. 25: כִּי fest bestimmen, abmessen, abwägen; gerad, gleich sein. Vgl. 1 Sam. 2, 3. Die angemessene Einrede hat die Voraussetzung wie B. 19, daß das Volk die bisherige Auseinandersezung mit seinen Gedanken begleitet hat. „Und (vorausgesetzt) sagtet ihr: ff.“ so misset doch einmal eure eigenen Wege! Mit Recht bezieht S. 10 den bezweiselten „Weg des Herrn“ auf ein Verfahren, wie es eben ausgesprochen wurde in Betreff des absälligen Gerechten, daß alle seine Gerechtigkeiten sollten umgewogen sein. Der Gegenwurf, mit welchem die göttliche Rede antwortet, ist

ganz in Sinn und Tendenz unsers Kapitels gehalten, indem er zur Selbstprüfung, damit auf Sündenkenntniß weist. Denn um jeden selbst, welchen Weg jeder einschlägt und innehält, handelt es sich schließlich. — V. 26 daher Wiederholung aus V. 24, wie V. 27 Wiederholung aus V. 21. Weil aber der Schluß des Ganzen die Aufforderung zur Bekehrung sein will, so wird der Fall V. 27 zu diesem Zweck noch ausgeführt, in an V. 14 erinnern der Weise, V. 28: vgl. V. 21. — V. 29. Der V. 25 geschehenen Gegeneinrede entsprechende (nicht ואמר, sondern ויאמר ברת יש) wiederholte Vorkhaltung zur Selbstkenntniß mittels Prüfung der eigenen Wege. ירחך der Singular, wie einige es fassen: jeder eurer Wege, also vereinzelt, oder: die wirkliche Vielheit der Wege in die ideale Einheit des Wandels zusammengefaßt, oder besser: was sie von des Herrn Wege gesagt (לא ירחך), übertragen als Motto, das von ihren Wegen vielmehr gelte. — V. 30: לכן weist die Ursache zunächst des Nichtens aus der Nichtigkeit des Weges Gottes, gegenüber von Israels Wegen, sodann: warum es jedem wie seine Wege sein werden dabei ergehen soll, aus der V. 4 ff. durchgeführten Maxime nach. Endlich aber auch insinuiert V. 27. 28 darauf, was שׁוּבָה zeigt, mit vollstem Ausdruck. Vgl. Kap. 14, 6. — לְמַעַן יֵיָחֵץ Hiezig wie die meisten nach Kap. 14, 3: das Sündigen zum Anstoß, worüber man in Schuld und Strafe fällt. In der Sache wohl richtig, nicht aber in diesem Zusammenhang (und nach den Accenten), wonach Schuld, nicht mal die eigene, zu Falle bringen, und weil Israel abtreten soll von allem, was verschuldet. Hengstenb.: „nicht werde euch zum Anstoß Mißthat!“ — V. 31: וַיִּשְׁמַע יְהוָה gemäß Kap. 11, 19 zu verstehen, und daher ohne Schwierigkeit. Wie bereit aber stellt sich die göttliche Gnade und Gabe, wenn Israel nur wegzuweisen (Kap. 11, 18; Hebr. 12, 1) und zuzugreifen braucht, wenn zu sterben wie lediglich in seiner Hand beruht (Matth. 23, 37)! Vgl. Phil. 2, 12. 13. Und wie diese Bereitheit der Gnade Gottes hier, so bis zum Aeußersten vertieft sich das Wort V. 23 in V. 32: statt רַחֵם הוּא (5 Mos. 17, 6) gesetzt, der Wille als dem sicheren Tode schon Eingefallener dargestellt. („Der Prophet enthilft uns das Wesen der göttlichen Gerechtigkeit in ihrem herrlichsten Lichte. Nur der unbüßfertige Sünder stirbt hier im Tode der Unseligkeit. Wer sich bekehrt und thut was gut in Gottes Augen ist, vernimmt das Gnadenwort des Lebens. Der Lebendige kann am Tode kein Wohlgefallen haben.“ Umbreit.)

Theologische Grundgedanken.

1. Wie in der Sitte überhaupt die Sittlichkeit eines Volks, die nationale Moral sich mannigfach abbildet, so sind die Sprichwörter insbesondere auch ein Niederschlag der religiösen und moralischen Volkstimmung zu einer gewissen Zeit. Namentlich in

Zeiten aufruhender Volkskraft, zurückgetretener Thatkraft, sowohl im beschaulichen Genuß von Wohlstand, als aber auch in Zeiten nationalen Glends oder vor solchen Zeiten, florirt das Sprichwort: Die Gedankenmuße spricht sich gern aus, und das wiederholt und ähnlich Gesprochene fixirt sich als Sprichwort.

2. Gewöhnlich wird das hier und Jer. 31, 29 (nur dort: אָזַן, „aßen“, während hier: יָאָכַל) citirte Sprichwort in irgend welcher Beziehung zu 2 Mos. 20, 5 (Kap. 34, 7) aufgefaßt. Der Wortlaut nöthigt dazu nicht, auch nicht die leiseste Anspielung enthält die Fassung, in der das Sprichwort gehalten ist. Ebenso wenig ist der Inhalt und dem entsprechend die göttliche Polemik dawider bei Hesekiel danach angethan, auf ein zu bekämpfendes Mißverhältniß der betreffenden Gesezesstelle von Heimsuchung der Schuld der Väter an den Kindern schließen zu machen. Geradezu hineingetragen wider Sinn und Zusammenhang bei unserem Propheten ist die Vermuthung, daß wie Jeremia Kap. 31, so Hesekiel hier sogar die Abschaffung jener im Gesetz enthaltenen Vergeltungs-Lehre verkündige. Hesekiel tritt hier weder als Verbesserer, noch aber auch „einfach als Ausleger des Gesetzes“ (Hengstenb.) auf. Hiezig, für den 2 Mos. 20, 5 „die Sache unentschieden (!) läßt, ob auch Kinder, welche selbst schuldlos, Schuld der Väter büßen?“ meint, daß „sich die tatsächliche Wahrheit, daß der Sohn in sittlicher Beziehung dem Vater oft ganz unähnlich ist, zuletzt Anerkennung erzwungen habe, und die Subjektivität bei Hesekiel zu ihrem Rechte gekommen sei.“ Betreffend die angenommene Unentschiedenheit der Sache im Dekalog, so würde damit das Gesetz Gottes (1 Mos. 18, 25) auf dieselbe Stufe mit „der Gerechtigkeit der Menschen im Orient“ gestellt sein, von welcher letzteren, überhaupt der heidnischen Strafgerechtigkeit, doch schon 5 Mos. 24, 16 die bürgerliche Rechtspraxis, die in Israel gelten soll, ausdrücklich losgesprochen wird. Vgl. dazu 2 Kön. 14, 6; 2 Chron. 25, 4. Der Eifer des heiligen und gerechten Gottes, der 2 Mos. 20, 5 die beiden ersten Gebote unterschreibt, soll mit den bekannten Worten: „heimsuchend der Väter Schuld ff.“ exemplifizirt und dadurch anschaulicher gemacht werden; die Worte sagen nichts anderes, als daß die Schuld, speziell des „Vasses Gottes“, gewiß die göttliche Ahndung, wenngleich erst im dritten und vierten Gliede, finden werde, ob sie auch zu ihrer Zeit bürgerlich ungestraft blieb, ja selbst der göttlichen Strafgerechtigkeit nicht zu verfallen schien. Es ist dabei der nationale Charakter der zehn Gebote mit zu veranschlagen, und daß Israels Volksleben sehr wesentlich auf der Familie beruht, dem Verhältniß insbesondere von Eltern und Kindern. Die Apologie der Wahrheit und Gerechtigkeit solcher Vergeltung Gottes gehört aber nicht her, da das Sprichwort, das der Prophet gleichsam zum Thema seiner Predigt macht, nichts mit 2 Mos. 20, 5; 34, 7; 4 Mos. 14, 18; 5 Mos. 5, 9 (vgl. auch Jer. 32, 18; Klagel. Jer. 5, 7) zu thun hat. Denn diese

sprihwörtlich gewordene Kritik der Lage des Volks von Seiten dieses selber handelt nicht einmal von Schuld und von Strafe, — dahin vertieft erst die göttliche Rede das leichtfertige Sprichwort — sondern die natürliche Folge eines, wenn man will, geschnadlosen Selbsts, das betreffende leibliche Uebel, wird auf diejenigen ausgesagt, die doch eben nicht „saure Trauben essen werden“, sich dafür viel zu kug erachten (Matth. 23, 30). Erst wenn man die Leichtfertigkeit (den Galgenhumor) der in dem Sprichwort spazierenden Selbstgefälligkeit und Selbstgerechtigkeit auffaßt, wird man den tiefen Ernst, die Donner des Ewigen in der Behandlung des Sprichworts hier bei Hesekiel zu vernehmen im Stande sein.

3. Bei Jeremia fällt das Aufhören solcher sprichwörtlichen Rede mit dem Anbruch der messianischen Zeit zusammen. Ähnlich ist wohl auch der Zusammenhang bei Hesekiel hier, insbesondere mit Kap. 17, 22 ff. aufzufassen. Es sollte aber der messianischen Heilszeit eigenthümlich sein, daß wie Israel als Volk den Messias verwerfen, so der Einzelne für sich in Betracht kommen würde, je nach seiner persönlichen Schuld, in seinem Unglauben, insolge äußerer Welt-, heuchlerischer Scheingerechtigkeit. Man meint sich in Worte, wie Joh. 3, 17 ff. versetzt (Ev. Joh. S. 91). Nicht um äußeres Familien- oder Volks- Wohl und Weh, sondern um Leben und Tod in prägnantester individueller Bedeutung handelt es sich. Der vorliegende Fall sind so wenig stumpfe Zähne der Kinder, als (vgl. Kap. 16, 17) saure Trauben in Betreff der Väter. Ueber der Seele Heil und Seligkeit entscheidet der Moment des Gerichts, aber es ist eine Selbstentscheidung, es ist ein Selbstgericht. (Vgl. auch Jeremia S. 223.) „Es wird jedermann Gelegenheit gegeben werden“ sagt Cocejus „sich zu Gott zu wenden, die Thür wird allen offen stehen, nur wer durch eigenen Unglauben im Bösen beharret, wird sterben.“

4. Wie im Geseze sogar die Entgegennahme eines Pfandes schwer, fast unmöglich ist, so fällt nach demselben erst recht dahin, was Zins oder Uebersatz heißen könnte. Was dem Ausländer gegenüber gestattet ist, verbietet die Pflicht der Wohlthätigkeit gegenüber sowohl dem Mitisraeliten als dem Mitwosner im Lande, wennschon er Fremdling. Darlehen in dieser Beziehung konnten nur augenblicklicher, persönlicher, häuslicher Noth abhelfen wollen. (Israel kein Handelsvolk, wenigstens nach innen nicht.) Calvin erklärt bei dieser Gelegenheit für Sünde: das Zinsen ohne Unterschied als Geschäft, — das übermäßige, den Wucher, — das Zinsnehmen vom Armen.

5. Wenn Kap. 16 das jüdische Volk gewissermaßen in seiner Erbsünde, nach seiner Kanaans-Natur, geschildert wurde: so enthebt doch auch der Erbsünde überhaupt die Wendung zur Gnade, die Befehrung, die vollends in Christo. Die Todes-schuld, die durch jede That-sünde gesteigerte, wird Todesstrafe erst bei demjenigen, der sich ihr nicht

auf dem geordneten Wege von Gerechtigkeit Gottes (Gericht und Gnade) entzieht. „Dadurch ist ein Gegensatz zwischen der Naturordnung und der übernatürlichen Gnadenordnung angedeutet“ (Neteler). „Sterben heißt bei unserem Propheten mehr, als in die Erde und zum Staube zurückkehren, denn das geschieht allen Menschen, auch solchen, die sich befehren. Dagegen sterben letztere nicht, sondern leben. Es ist nicht von dem Gericht Gottes die Rede, welches auf die Sünde folgt, sondern die Beziehung auf die göttliche Gnade ist festzuhalten“ (Cocejus).

6. Die Frage aus Israels Munde (V. 19) darf nur nicht durch Beziehung lediglich auf 2 Mos. 20, 5 beschränkt werden. Sie ist ein Warum? vom alttestamentlichen Volksstandpunkt überhaupt. Und inwiefern darauf antworten die Individualität nur verstärkt hervorgehoben wird in ihrer Bedeutung, insofern ist auch dem alttestamentlichen Volksstandpunkt ein anderer, eben der neutestamentliche entgegengestellt, und jener ausdrücklich verlassen. Bloss alttestamentlich hätte es unmöglich sich auf diese Weise erleben können.

7. „Mit Recht hat der Ausspruch des Propheten zu allen Zeiten als eine dulcis exhortatio ad peccatores gegolten. Gott hat kein Gefallen am Tode des Gottlosen, ist ein dictum, allein hinreichend, jene Anklagen des modernen Heidenthums (Feuerbach), welches den eigenen kalten und herzlosen Gott auch im Alten Testament wiederfinden möchte, zu Boden zu schlagen. Der alttestamentliche Gott hat ein Herz: selber der Anbegriff aller Seligkeit und sich wiederpiegelnd in der Kreatur Seligkeit, hat er ein Herz für alles von ihm abgefallene und dem Tode verfallene Sein. Seines Wesens Grundzug ist heilige Liebe: sein Wohlgefallen an der Umkehr vom Tode zum Leben“ (Hävernica).

8. „Welch eine tiefe und klare Einsicht in das Wesen des Heils bei unserm Propheten! Wir haben hier zusammengedrängt das Gesez mit seinen Forderungen, Gottes Strenge in Bezug auf seine Vollziehung, wie seine endlose Gnade und Barmherzigkeit, die Befehrung des Sünders zu Gott und das Ergreifen der göttlichen Gnade, die die ganze Schuld tilgt, die Verwahrung der Buße in Gerechtigkeit und Heiligung des Lebens“ (Hävernica).

9. Wie in unserm Kapitel nicht sowohl die Sünden es sind, sondern der Sünder, der am Sündigen bleibt, die Sünden demnach in Betracht kommen, insofern sie des Sünders sündigende Persönlichkeit zum Ausdruck bringen: so ist auch Gerechtigkeit hier diejenige, wodurch sich der Gerechte, der es zuvor persönlich ist, oder durch Befehrung zu Gott wird, in Leben und Wandel ausweist. Sein im Gesez, als im Bunde Gottes, durch Glauben, oder doch wiederkehren zu dem Gesez des Bundesgottes voll Gnade und Barmherzigkeit, in Buße, das ist Gerechtigkeit. Das Gesez war da zur Erkenntniß der Sünde, so ist auch die Gerechtigkeit nach dem Gesez ein Spiegel, daß Israel sich erkennend in seiner

ferne von Gott die Gerechtigkeit Gottes suche, die seine Gnade ist. (Vgl. noch Einl. S. 23 ff.)

10. Zum gottlosen Sohne (B. 10 ff.) des gottesfürchtigen Vaters konnte Manasse, Hiskia's Sohn, wie zum gottesfürchtigen Sohn (B. 14 ff.) des gottlosen Vaters Hiskia, der Sohn des Ahas, als Portrait gelten. Manasse (vgl. 2 Chron. 33, 11 ff.) dürfte auch für den Fall in unserm Kapitel B. 21 ff. anzusehen sein.

Somiletische Andeutungen.

B. 2. „Das ist des alten Adam Art, daß er sein Unrecht nie bekennen will, sondern die Schuld immerdar auf andere schiebet, 1 Mos. 3, 12. 13“ (D.). — „Es ist keine größere Thorheit, als wenn der Sünder über seiner Strafe wider Gott murren, und sich vor diesem allsehenden und allgerechtesten Richter weißbrennen will“ (Lüb. Bib.). — „Der freche Sünder hat nicht Scham, nicht Gram, sondern muß vor aller Welt sich tumdum und rühmen“ (Stä.). — „Die Zähne werden nur davon stumpf, wenn man selber auch unreife Trauben isst“ (B. B.). — „Böse Sprichwörter begreifen und führen die Menschen eher an, als solche, die eine gute Erinnerung geben“ (St.). — B. 3. Das letzte End von allen gesprochenen Worten wird sein, daß wir von einem jeglichen unnützen werden Rechenschaft geben müssen. — „Die Ursache des Aufhörens ist der Ernst der göttlichen Gerichte. Wenn diese eintreten, so fallen die Feigenblätter ab, das eingeschläferte Gewissen wird wach und ruft aus: ich bin's und meine Sünden! Es gibt eine Menge von Philosophemen und Theologumenen, die nur in gewissen Zeiten möglich sind und sich beschämt davon schleichen, wenn die Donner des göttlichen Gerichtes rollen“ (Hengstenb.). — Entweder man erkennt im Gericht, und zwar im Selbstgericht gläubiger Buße, seine Schuld vor Gott, oder Gott gibt sie der ganzen Welt zu erkennen an uns aus dem Gericht, das uns trifft, wenn wir auch unsere Schuld leugnen wollten. — Da schwört Gott bei seinem Leben, denn wo seine Gerechtigkeit gelästert wird, ist sein Leben in dieser Welt der Sünde und des Todes angetastet, zumal wie wir sehen werden lauter Liebe und Erbarmen dahinter steht. — B. 4. Wo Gott der Vater aller Seelen ist, so können andere Väter keine Seelen umbringen, sondern also hat Gott die Welt geliebt, so daß er seinen eingebornen Sohn gab, damit jeder an ihn Glaubende nicht verloren werde, vielmehr ewiges Leben habe. Sich umbringen ist des einzelnen Menschen Selbstmord in Unglauben.

B. 5 ff. „Mit der Gerechtigkeit des Glaubens muß die Gerechtigkeit des Lebens unumgänglich verbunden sein, Röm. 6, 22“ (St.). — Die Gerechtigkeit mißt sich nach dem Geſetz Gottes, aber des Gesetzes Ende, Ziel und Erfüllung ist Christus; wer an den glaubt, ist gerecht. — Es gibt eine Gerechtigkeit in Werken, die scheint, aber man ist nicht gerecht dabei. Der Gerechte muß gerecht sein. — B. 6: „Gottes Tisch und des Teufels Tisch stimmen nicht miteinander“ (Stä.). — „Was hier die Bösen, das sind heutzutage die Kreaturen, an denen man abgöttisch hangen“ (Range). — „Atheismus, Synkretismus und Synkretismus, die hasset Gott alle drei“ (Stä.). — Dazu gehört Charakter, der

rechte geistliche Charakter, den gerade modernen Gottesdienst nicht mitzumachen. — Unser Verhalten zum Nächsten, das heißt auch zu dem, was einem das Nächste ist, ein Fleisch mit uns, spiegelt unser Verhältniß zu Gott wieder. — B. 7: „Geiz ist eine Wurzel alles Uebels und ein Kaiser, das am wenigsten erkannt wird, 1 Tim. 6, 10“ (St.). — B. 8. „Nicht ohne Grund wird an die Barmherzigkeit oder Milbigkeit gegen Arme das vom Bucher Gesagte geknüpft: auch Christus verknüpft Geben und Reiben miteinander, Matth. 5, 42“ (Coccej.). — „Was von der Hand gilt, das gilt auch von Fuß, Auge u. f. w.“ (Hieron.). — B. 9: „Wenn es möglich wäre, daß ein Mensch alles Böse unterließe, und er thäte doch nichts Gutes, sollte der den Willen Gottes erfüllt haben? Jes. 1, 16 ff.“ (St.). — Am Thun erkennt man den Menschen, weß Geistes Kind er ist, — Fehlen die Früchte, wo steckt der Glaube? — B. 10 ff.: Der Apfel fällt oft weit vom Stamme. — Kinder können mehr als alles ihrer Eltern Schmerz und Schande sein. — Das stich unter Umständen den Juden Ruhm und Hoffnung, Abrahams Kinder, des Gerechten aus Glauben, zu sein. — B. 11 ff. „Die Sünden sind miteinander verbunden; wer in eine Sünde freiwillig sich stürzt, der wird sich auch vor der andern nicht hüten, wenn die Versuchung kommt. Das ist wohl zu merken, denn wenn Satan uns im Anfang locket, so glauben wir, es siehe uns immer frei, umzukehren, sobald es uns beliebt. Aber wir werden bald in diese und jene Sünde verstrickt, und wenn wir nun von den Schlingen des Satans gefangen sind, so steht es nicht mehr in unserem Willen, davon frei zu werden. Weil man daher solche Fortschritte macht, so hüte sich ein jeder, daß er in keine Sünde falle!“ (H. = H.). — B. 15 ff. „Frommen Kindern schadet es nicht, böse Eltern gehabt zu haben, wenn sie nur nicht in derselben Fußtapfen treten“ (St.). — „Zwar ist die Gerechtigkeit der Werke bei den Kindern Gottes hinten, ob sie gleich sich bemühen, nach der Vorschrift des göttlichen Gesetzes sich zu bilden; doch wird sie von Gott für vollkommen angesehen, weil er ihnen ihre Sünden nicht zurechnet und ihm ihre Werke wohlgefallen, weil sein Geist in ihnen wirkt. Die Heiligung des Lebens kommt freilich allein aus dem Glauben. Doch aber sieht Gott auch den verborgenen Glauben derer an, die noch nicht zur klaren Erkenntnis seiner heilsamen Gnade gekommen sind, die ihn aber aufrichtig fürchten und sich von seinem Geist strafen und leiten lassen“ (H. = H. nach Calv.). — B. 19: „Die Menschen treiben sich mehr in Gottes Gerechtigkeit herum, als sie in ihren eigenen Sünden forschen“ (Stä.). — „Welches Murren wohl auch das der Juden wider das Evangelium von wegen der Heiden in sich begreifen mag“ (B. B.). — B. 20: „Sünder, siehe nur zu, daß du selber nicht sünderig!“ (Lüb. Bib.). — B. 21: „Wenn ein Mensch sich rechtschaffen zu Gott bekehrt, so muß er den Voratz fassen, allen Sünden abzuschlagen, hier kann man sich nichts ausbedingen, 1 Petr. 3, 11“ (St.). — „Die wahre Umkehr besteht darin, daß man seinen Sünden den Abschied gibt und sich Gott zum Gehorsam weibt. Eine halbe Umkehr sieht man bei vielen; sie verbinden Tugenden mit den Vergehungen, und bilden sich ein, ihre Schuld werde getilgt, wenn sie nur etwas Lobenswerthes an den Tag bringen. Aber das ist ebenso, als wenn

ein Diener seinem Herrn sinkenden Wein darreichen würde, denn Gott will nicht also festig machen, daß er den Unterschied zwischen gut und böse aufhöbe“ (H.-H.). — Wie man dem Tode entgeht und in das Leben eingeht? Wenn man aus der Sünde, die unser ist, in die Gerechtigkeit übertritt, die Gottes ist. — B. 22: „Wahrhaftig Bußfertigen werden die Sünden also vergeben, als ob sie dieselben niemals begangen hätten, Jes. 43, 25“ (D.). — Der sich bekehrt, thut Gerechtigkeit. — B. 23: Das Nächste in der Befehung ist der Glaube an Gottes Erbarmen. — Das göttliche Erbarmen wird wiederholt (B. 32) festgestellt, wo so lauter Gerechtigkeit geredet worden ist. Wir sollen weder irre noch scheu werden. — „Ein Trostspruch, der jedem verlorenen Sünder Muth zur Befehung geben kann und soll“ (Schmidler). — So tröstet Gott über seine Strafgerechtigkeit. — Die Frage von Herzen zu Herzen. — Es ist Gottes Mißfallen, wenn der Weise stirbt. — Leben ist nicht auf unserm Wege, wenn unser Weg nicht Gottes Weg ist. — B. 24: Die böse und die gute Umkehr. — Von Gerechtigkeit kann man fallen, daß man es aus der Gnade könne, ist hier nicht gesagt. — Ende gut, alles gut. Richter: Gerechtigkeit gut, alles gut. — Gerechtigkeit bloß in Werken, und nicht im Wesen, hält nicht vor. Es geht um Gerechtigkeit Gottes und nicht der Menschen.

B. 25 ff.: Der Weg Schemobah's und die Wege

Israels. — Auflagen genug, nur so wenig, so gar keine Selbstanklage. — Wie Gott sich von den Sündern wägen lassen muß! — An wem liegt's? — B. 26: „Wie du aus diesem Leben scheidest, so wirst du vor dem Richtersthule erscheinen müssen“ (B. B.). — B. 27 ff.: Umkehr vom Bösen ein Mittel wider den Tod. — Die rechte Lebensversicherung. — Der Sünder ist blind, wer sich bekehrt, bekommt Augen, zu sehen. — B. 30: Schuld bringt zu Fall, wenn sie nicht aufgehoben wird durch Vergebung der Sünden, wie bei den Bußfertigen. — Der Gedanke an Gottes Vergeltung ein Antrieb zur Buße. — B. 31 ff.: Abwerfen sollen wir, nur nicht auf andere, wie hier B. 2, sondern weg vor den gnädigen Gott hin. — „Es begegnet gleichsam der liebevolle Gott der Sünder's Seele auf dem Wege, die unter ihrer Sündenlast zur Hölle wandert. Obwohl sie ihn nicht kennen will, so kann er aus dringender Liebe und Mitleid doch nicht unterlassen, ihr zuzureden“ (Scrib.). — „So machte sich David ein neu Herz, als er Gott bat, daß er's in ihm schaffen möge, Ps. 51“ (Cocc.). — Uebriglich Thun, göttlich Werk. — „Gib, was du forderst, und forde, was du willst!“ (Augustin.). — Warum wollt ihr sterben? Abermals eine Frage von Herzen zu Herzen. — „Als ein würdiger Vorläufer des großen Apostels ermahnt der Prophet nicht bloß, abzuthun das alte Schmutzwand der Sünde, sondern einen ganz neuen Menschen anzuziehen“ (Umbreit).

8. Das Flagelied um Israels Königthum. (Kap. 19.)

¹ Und du erhebe Wehklage über Israels Fürsten! *und sagst: Was [Wie] lagerte deine
² Mutter eine Löwin zwischen Löwen [Löwinnen], zog inmitten von Junglöwen ihre Zungen
3 groß! *Und sie zog eins von ihren Zungen auf, ein Junglöwe ward's, und lernte Beute
4 erbeuten, Menschen fraß er. *Und es hörten auf ihn Heidenvölker, in ihrer Grube ward er
5 gefangen, und sie brachten ihn in Ketten nach Egyptenland. *Und sie sah, weil [indem] sie
wartete, ihre Hoffnung war umgekommen, da nahm sie eins von ihren Zungen, zum Jung-
6 löwen setzte sie es. *Und er wandelte in Löwen [Löwinnen] Mitte, ein Junglöwe ward er und
7 lernte Beute erbeuten, Menschen fraß er. *Und er kannte [wußte wohl] seine Witwen [seine
Paläste], und ihre Städte machte er wüste, und verödet ward's Land und seine Fülle von der
8 Stimme seines Gebrülles. *Und es gaben [legten] über ihn Heidenvölker ringsum aus den
9 Landschaften und spreiteten über ihn ihr Netz, in ihrer Grube ward er gefangen. *Und sie
gaben ihn in Gewahrsam in Ketten, und brachten ihn zum Könige Babels, brachten ihn in
Bergvesten zum Zweck, daß seine Stimme nicht ferner auf Israels Bergen gehört werde.
10 *Deine Mutter (ist, war) wie ein Weinstock, in deinem Blute, an Wassern gepflanzt, frucht-
11 bringend und laubreich ward er von vielen Wassern. *Und es wurden ihm starke Stöcke, zu
Stäben [Sceptern] von Herrschern, und hoch ward ihr [sein] Wuchs zwischen Wolken hin-
12 auf, und ward sichtbar in seiner Höhe in seiner Zweige Menge. *Und er ward im Grimm
ausgerissen, zur Erde geworfen, und der Ostwind verdorrete seine Frucht, zerbrochen wurden
13 und verdorreten seine starken Stöcke, Feuer verzehrte [fraß] sie. *Und jetzt ist er in der Wüste

B. 1: Sept.: ... ἐπὶ τὸν ἀρχοντα —

3: K. ἀπεπληθύνει εἰς τὸν —

5: K. ἰδὲν ὅτι ἀπωσται ἀπ' αὐτῆς κ. ἀπαλετο ἡ ὑποστάσις αὐτῆς, κ. ἔλαβεν ἄλλον —

7: κ. ἐνεμετο ἐν τ. θρασεί αὐτὸν, κ. τ. πόλεις αὐτῶν — Vulg.: Didicit viduas facere, et... in desertum adducere —

9: ... ἐν κημῷ, κ. ἤνεγκαν αὐτὸν ἐν γαλεαγρα — (Pro מלך בבל leg. in al. exempl. ארץ בבל.)

10: ... ὡς ἀμπέλوس, ὡς ἐνθὸς ἐν ῥοᾷ ἐν ὕδατι — Vulg.: ... quasi vinea in sanguine tuo super aquam — ברכך leg. ברכך in celsitudine tua.

11: κ. ἐγενοντο αὐτῇ ῥαβδος ἰσχυρὸς ἐπὶ φυλὴν ἡγούμενων, κ. ... ἐν τῷ μεγεθεῖ αὐτῆς ἐν μεσῷ στελεχεσθαι — Vulg.: statura ejus inter frondes —

gepflanzt, im Lande der Dürre und des Durstes. *Und es ging Feuer vom Stoc seiner 14 Neste aus, seine Frucht verzehrte (fraß) es, und nicht war an ihm (mehr) ein starker Stoc, ein Stab [Scepter] zum Herrschen. Wehklage ist dies und wird zur Wehklage.

Eregetische Erläuterungen.

Das Parallele zu Kap. 17 erhebt nach Inhalt und Form: jener betrifft ja ebenfalls das Königthum von Jerusalem; diese hat dasselbe Räthsel-artige, Entlehnung des Bild-Worts aus Thier- und Pflanzenwelt, zum Theil Uebereinstimmung im allgemeinen und im einzelnen des Ausdrucks.

B. 1: מִן־הַכֹּהֵן fast einen Gegensatz einflührend, so daß dem בָּרָא des vorigen Kapitels von Seiten des Volks die כֹּהֵן nunmehr von Seiten des Propheten gegenübertritt. Es ist Trauerlied (vielleicht nach dem Vorbild von Liedern wie 2 Chron. 35, 25, Håvernid), Wehklage, mithin der Anlaß dazu als bereits vorhanden gedacht. Was dem Königthum bevorsteht, ist bereits eine vollzogene Thatsache; man braucht nur das Geschehene sich zu vergegenwärtigen, um das Geschehene leicht zu errathen. Vgl. noch Kap. 2, 10. — Die מִן־הַכֹּהֵן (Kap. 7, 27; 12, 10, 12) sind unverkennbar die gewesenen Könige Joachas und Joachin, als Königstypen für die Zukunft des israelitischen Königthums. Nach Håvernid wäre dem Königs-geschlechte Davids überhaupt das Klagelied gewidmet. Mit Absicht „Israels“, weil das davidische Königshaus allein legitim über Gesamt-Israel (Håvern.). — מִן־הַכֹּהֵן und מִן־הַכֹּהֵן paronomasirend.

B. 2–9: Die Könige.

B. 2. Die Anrede ergeht an das Volk. Nach Hengstenb.: an den Stamm Juda, das Volk der Gegenwart. [Nach Ewald soll über Zebekia und seinen unvermeidlichen Sturz Hesekiel prophetisch zum voraus das Trauerlied singen. Hitzig ändert sogar um dieser Auffassung willen wie die Sept. den Plural מִן־הַכֹּהֵן in den Singular מִן־הַכֹּהֵן. Rosenm. läßt Joachin angeredet werden, der wie Hesekiel im Exil.] — Des Volkes Mutter ist Jerusalem (Kap. 21, 25). Vgl. Gal. 4, 25 ff. [Ewald: die alte Gemeinde. Hitzig: das Volk Israel. Håvernid: das alte Israel im früheren Glanze. Klief.: Israel als geschichtliches Volk. Hengstenb.: das Volk an sich.] Vielleicht Anspielung auf Jes. 29, 1 ff. Jerusalem-Juda, wie auch Kap. 16. — Die Rücksiehung des gebrauchten Bildes auf 1 Mos. 49, 9 ff. ist unverkennbar, empfiehlt sich auch durch den Gedanken an Juda, und wird von Klief. nicht widerlegt, da gerade, wenn das Bild hier in malam partem vertirt ist, um so mehr der Gegensatz der Verheißung 1 Mos. 49 als Folie passen würde. Vgl. 4 Mos. 23, 24; 24, 9. Die königliche Natur („anderen wehrhaften und kräftigen Völkern ebenbürtig, wie sie sich geschichtlich besonders in den Zeiten Davids und Salomo's

kundgab“, Hengstenb.) soll geschildert sein: Jerusalem die Königsstadt! (Offenb. Joh. 5, 5.) So hebt die Klage schon recht mit מִן־הַכֹּהֵן an. [Klief. nimmt dagegen doppelten Tadel an, daß sich Israel den heidnischen Weltmächten gleichstellt, und daß es auf diesem Wege seine Könige verberbt. (!) Also vielmehr Klage gegen das damalige Israel.] — Das מִן־הַכֹּהֵן bezeichnet zwischen den königlichen Nachbarstaaten die majestätische Ruhe und Sicherheit, die unerschrocken schredende durch imposante Kraft. (Anders, aber zu vergleichen Kap. 16, 14.) — Einfache Folge davon: daß mitten unter Junglöwen — כֹּהֵן ist der „Junglöwe“, der schon auf Beute geht, מִן־הַכֹּהֵן das Junge überhaupt, das bei der Mutter noch, spezieller: das „Löwen-junge“ — Jerusalem ihre königlichen Kinder großzog, mit königlichem Glanze zu königlicher Bestimmung. Etwa auch Hinweis auf die erste Einrichtung des israelitischen Königthums, das (1 Sam. 8, 5, 20) „wie all die Völker“ hatte sein sollen! — B. 3: „sie“ — ist die Mutter-Königsstadt (Klagel. 1, 1). — Das eine von ihren Zungen, so daß in מִן־הַכֹּהֵן B. 2 auch die Vermehrung der Familie liegen mag, wird lebiglich nach der Natursseite, recht wie ein Löwenjunge geschildert. מִן־הַכֹּהֵן ist: abreißen, daher: erbeuten, auch: zerreißen, in welchem Sinn מִן־הַכֹּהֵן sogleich übersetzt. Vgl. zu Joachas 2 Kön. 23, 32. Was daselbst B. 30 vom מִן־הַכֹּהֵן gesagt ist in Bezug auf die Königs-salbung, wird von Hengstenberg mit angezogen. „Ein Junglöwe warb's“ kann auch einfach = „ein König warb's“ sein, und was folgt, wenn nicht königliche Weise (1 Sam. 8, 11 ff.) so die politische Entfaltung königlicher Macht bedeuten. — B. 4: מִן־הַכֹּהֵן kann heißen: von ihm hören, wie wenn das Gerücht von eines Löwen verheerender Nähe sich verbreitet, und nun die Jagd auf das Raubthier losgeht, oder aber auch: daß sie, versteht sich bei seinem Gebrüll, auf ihn aufmerksam wurden, die Ohren auf ihn richteten, und insolge dessen Jagd auf ihn gemacht wurde. Zur Sache vgl. 2 Kön. 23, 33, 34. — מִן־הַכֹּהֵן ist Hals, Ring, den man zu händigenden Thieren durch die Nase legt (2 Kön. 19, 18), den Zaum zur Führung daran zu befestigen, womit man ihnen auch die Lust beschränken kann.

B. 5. Bisher Egypten, nunmehr die andere Weltmacht Babel (2 Kön. 24, 7). Vgl. Kap. 17. Pharao Necho hatte Jojakim als König eingesetzt, der für die Wehklage nicht in Betracht kommt, da ihm der Tod die Krone nahm, 2 Kön. 24, 6. Für den Zusammenhang fällt er als ägyptisch, als demnach nicht der Schilderung B. 3 (vgl. B. 6) entsprechend, heraus. Es kann

B. 14: Sept.: ... φυλή εις παραβολήν θρηνον εστιν, κ. εσται εις θρηνον.

nach Joachas nur Joachin in Betracht kommen. — נִחְחָה Niphal v. חָח (חול) sich harren; Sw.: sich gequält, schwach fühlen, daher: verzweifeln, so sah sie, sie sei getäuscht, verloren ihre Hoffnung. Håvernå wie 1 Mos. 8, 12: und sie sah, daß sich verzögerte (vgl. dagegen Hitzig), zu Grunde ging ihre Hoffnung, nämlich weil grade damals die babylonische Weltmacht sich bildete. כִּי ist einfach: weil (indem) sie wartete, sah sie: umgekommen war ihre den einen königlichen Sohn betreffende Hoffnung. [Hitzig mit Berufung auf die Septuag.: כִּי נִחְחָה = „daß er ihr versprengt sei“, aus dem Vaterland vertrieben.] So nahm sie ff. 2 Rön. 24, 8 ff. Dem jugendlichen Alter Joachins entspricht durchaus כִּפְרִי. — B. 6. Joachin geriet sich ganz wie ein König, gleich anderen Königen, vgl. B. 3. Wenn אֲרִירָה durch: „Löwinen“ zu übersetzen ist, so möchte damit hervorgehoben sein, daß er der Mutter-Art B. 2 gemäß wandelte. — B. 7: רִירָה. Gegen Håvernå, Hengstenberg und andere läßt sich sagen, daß das Bild verlassen würde und 2 Rön. 24, 9 so Spezielles nicht an die Hand gibt, wie Schändung (1 Mos. 19, 5) der Witwen. Håvernå: ihre (kollektiv: der Getödteten B. 6), Hengstenberg: seine (deren Obhut ihm als König oblag, zugleich des Volkes Witwen, die personae miserabiles. Andere: Er ward seine (die er gemacht hatte durch Töten der Männer) Witwen gewahr. Er hatte sie vor Augen. אֲלֻמְנוֹתָיו (v. אֲלֻמָּה) kann schwerlich hier „Witwen“ im eigentlichen Sinne beuten, es wäre so ganz gegen den Parallelismus (וַיִּרְחֹם). Die Rede bleibt biblisch, wiewohl der gemeinte König aus der Bildhülle hervortritt, es wird von ihm in noch entsprechenderer Bildweise geredet. Wie Jes. 13, 22 בְּאֻמְנוֹתָיו poetisch von verwitweten Palästen die Rede ist, d. h. die von ihren Bewohnern verlassen sind, so hier ironisch. Joachin wird 2 Rön. 24, 9 ganz wie sein Vater (Joachim) geschildert, was nicht übersehen werden darf, da es 2 Rön. 23, 32 von Joachas allgemeiner heißt: wie „seine Väter“ gethan. Dürfen wir aber Joachim zur Kolorierung des Königsbildes Joachins in Anspruch nehmen, so bietet Jer. 22, insbesondere B. 13 ff. das von seiner despotischen Vaulust Gesagte, alles Nöthige zu einem guten Verständniß unserer Stelle hier. יִרֵךְ ist demnach: er nahm wahr, d. h. klümmerte sich darum (1 Mos. 39, 6), sah darauf, kannte — seine vom Vater erbauten, so bald (nach 3 Monaten) zu Witwen gewordenen Paläste. Und wie das sein Sinnen und Sehnen, Tichten und Trachten war, so entsprach dem seine Handlungsweise, daß er für seine Paläste anderer

Städte („ihre“) verheerte. [Ewald (ähnlich der Chaldäer) liest יִרֵךְ (v. יָרַע): „zerbrach ihre Paläste.“ Hitzig komponirt sich als Text: יִרֵךְ אֶל-מִעוֹנֵיהֶיךָ = „er raubte in sein Wildlager“, und versteht das Vereinsamen der Städte vom Ausmorden derselben. Sept. mögen an רָעָה u. אֶלֶם (stark) gedacht haben.] Die Verführung des Landes schildern die Worte רָעָה. Kap. 12, 19. — B. 8. Das Objekt יִרֵךְ ergänzt sich aus dem Nachfolgenden. [Hengstenb.: jeder seine Gabe wider ihn, seinen Beitrag, ihn unschädlich zu machen. (!)] — Die „Heidenvölker ringsum ff.“ Ewald: das bunte Chaldäerheer (Kap. 17, 3). Hengstenberg: „Die Provinzen sind die umliegenden Landschaften als-Theile des chaldäischen Reiches, vgl. 2 Rön. 24, 2, monach gegen Joachins Vater Joachim Syrer, Ammoniter, Moabiter aufgeboden wurden.“ — Vgl. B. 4; Kap. 12, 13. — B. 9. „Die Vöwen pflegen in großen, sehr starken Käfigen transportirt zu werden“ (3. D. Mich.). — Die Heidenwelt also machte der Herrschaft ein Ende. יִרְחָה nimmt B. 8 auf. כַּחֲחִים wie B. 4. אֶל-מֶלֶךְ בָּבֶל Pendant zu אֶל-אֲרִיךְ. Es sind zwei parallele Sätze יִרְחָה repetirt יִרְחָה, wie יִרְבָּה יִרְחָה, B. 8. — „Bergfesten“ poetisch unbestimmte Allgemeinheit (Nicht. 12, 7). — „לְמִנִּי“ weist nach B. 7 zurück. 2 Rön. 24, 12 konnte im vorliegenden Bilde nicht anders, als wie es parallel mit B. 4 geschehen ist, ausgedrückt werden. Das Speziellere der Geschichte verhilft der Schleier der Dichtung.

B. 10–14: Die Mutter von Königen.

Wie Kap. 17. Uebergang in ein anderes Bild, und zwar in das dort B. 5 ff. vom Könige Zedekia gebrauchte, aber nicht auf einen andern Gegenstand, als das Königthum.

B. 10. Die Aneide wie B. 2, und die einem Weinstock verglichene „Mutter“ ist ebenfalls Jerusalem, wie dort (Ps. 80, 9). בְּרֵמָה Sw.: in seiner Aehnlichkeit, gleich dir (Zedekia!). — בְּרֵמָה wie שָׁמָּה zu sprechen. — Hengstenberg: „dir gilt es“ (רָם = רָמוּה vgl. ἐν παραβολῇ Hebr. 11, 19), was das von der Mutter Ausgesagte als vorzugsweise das Volk der Gegenwart angehend bezeichnen soll: tua res agitur u. f. m. Schon Kimchi (רַם) und Raschi greifen auf בְּרֵמָה zurück, andere lesen רָמוּה v. רָמוּה ober lesen: בְּרֵמָה. Piscator, Håvernå und andere ziehen dagegen Jer. 22, heranz: in silentio tuo, in deiner Ruhe, der glücklichen Ruhezeit (Jes. 38, 10); was schwerlich in den Zusammenhang, zum Weinstocksbilde nun gar nicht paßt. Gesen. las בְּרֵמָה „in deinem Weinberge“. Die Sept. haben בְּרֵמֶן gelesen: „beim Granatbaum“, weil öfter Kede und Granate beieinander (4 Mos. 20, 5). Hitzig: so hatte er eine Stütze im Unterschied zu Kap. 17, 4. Am einfachsten übersetzt man: „in deinem Bute“, d. h. im Leben des Stammes Juda, wie B. 2 unter Bildbeziehung auf 1 Mos. 49, 9 ff. so hier auf

B. 11 daselbst, wobei die bildliche Redeweise vom Traubenblut (5 Mos. 32, 14) die Vermittlung mit dem Weinstocksbilde macht. Im übrigen vgl. zu Kap. 17, 8. 5. — B. 11. Es wuchsen Jerusalem-Juda starke Davidsprossen, geeignet zu herrschen (1 Mos. 49, 10). — קומרי Kap. 17, 6. Das Singularsuffix geht nicht auf כנף, sondern auf מטה vielmehr, entweder auf den einen, Zedekia, der vorschwebt, oder Hengstenb. auf die Herrscherstabe wie in eins zusammengefaßt, also soviel wie auf das königliche Geschlecht insgesamt. — Bei dem von Hesekiel geformten Plural עבדים haben viele an Laubbild gedacht, also an einen Hochwuchs zwischen den dichten Zweigen noch über diese hinaus. Nach Ewald und den meisten Neuern ist: Wolken=Düchse und Dunkel zu verstehen. Hengstenb.: „zwischen den Wolken hindurch und noch darüber hinaus“. — יריר, Subj. ist מטה i. vorher. [Sichig macht sich יריר (v. ירם): „und er ward stolz ob seiner Höhe.“]

B. 12. Ohne weitere Vermittlung folgt dem höchsten Wächsthum wie Blutschlag von heiterem Himmel überaus effektiv der Untergang des Weinstocks, Jerusalem = Juda's, als dieser Geburtsstätte von Königen, und somit des davidischen Königthums. Entsprechend das nur hier zu lesende Hophal v. כרש. Nur muß nicht mit den meisten Auslegern plötzlich die Verbannung des Volks untergeschoben werden. (Nach Ewald läßt „die ganze Gemeinde mit dem Könige fallen.“) Der Unterschied der beiden Abschnitte ist nur der, daß während B. 2—9 gewesene Könige als Träger des davidischen Königthums, zugleich bedeutsam in ihrem Schicksal für den jetzigen König, befehlagte, nunmehr Zedekia, und zwar als wäre alles bereits geschehen, als der, mit dem das davidische Königthum zu Grunde geht, Gegenstand der Beilage wird. (Vgl. aber 5 Mos. 29, 27; 1 Kbn. 14, 15; Jer. 12, 17.) — Kap. 8, 18. Durch den Zorn Gottes. — „Zur Erde ff.“ ausmalend, nicht aber bezeichnend die Auswanderung in ein anderes Land. — Kap. 17, 10. 9. — מטה kollektiv, vgl. zu B. 11. Der mit dem Plural des Verbs konstruierte Singular faßt die starken Stöße im Blick auf Zedekia zusammen. Auf מטה nicht auf כנף geht auch das Suffix ירה. Vgl. dazu Kap. 15, 5. 7. Das Feuer, nicht sowohl das göttliche Gericht als solches in seinem zerbrechenden Charakter, wie Hengstenb., erklärt sich B. 14. — B. 13: ירה aus der Gegenwart des exilischen Zustandes vom Rest des davidischen Königthums geredet. Daher noch von pflanzen nach der Verbannung und Verbrennung geredet werden kann, was drum doch nicht des Volkes wegen geschieht, sondern weil die Ueberreste des davidischen Königthums ebenfalls im Exil. — Die Wüste (bildlich) — ohne Beziehung auf die Wüstenflüchtlinge Israels (Hengstenb.), die ja was anderes war, — schildert

nur, im Gegensatz zu B. 10 ff., einen Straf-Aufenthalt und Zustand, in welchem der Weinstock, Juda's Königthum, nicht gedeihen kann. — „Dürre“ objektiv, „Durst“ subjektiv. — B. 14 bringt zum 1) Zorne Gottes, zum 2) Chaldäer als Werkzeug B. 12) die Erklärung des Feuers (B. 12) nämlich 3) Zedekia's Verschuldung nach (Kap. 17, 15 ff.). Vgl. Kap. 5, 4; Richt. 9, 15. — „Stock seiner Aeste“ (Kap. 17, 6) ist Stock, wie ihn die Aeste machten, wie ihn der kräftige Wuchs des königlichen Weinstocks trieb. — Der Schlußsatz rahmt beide Theile des Kapitels, das Geschehene und Geschehene passend ein. ירה prophetisches Perfekt. („Sie ist nicht die Phantasie eines Schwarzsehers, sondern die Weissagung einer Klage, welche wirklich tausendstimmig aus dem Munde des Volkes hervorbringen wird u. s. w.“ Hengstenb.) Hävernici: „und es ward zum ff.“ als historische Notiz der später niedergeschriebenen Weissagung, die treue Erfüllung zu bezeugen.

Theologische Grundgedanken.

1. Tyrisch, elegisch prophetisch bezeichnet Hävernici den Grundcharakter des Kapitels. Ewald nennt es „das Muster eines Klagebundes“ — ja, es ist künstlerisch genommen nach dem Bau seiner Zeilen das feinste und schmelzendste aller im Alten Testament. Ueber die Form sagt er: „die lange Zeile herrscht; aber sie bricht sich fast überall in ihrer Mitte vollkommen zu zwei auseinanderfallenden Hälften, so daß die zweite Hälfte rasch abgebrochen nur wie ein vergehender kurzer Nachklang senfend folgt. Was also der Bau des ganzen Liedes nach seinen zwei Wendungen ist, das wiederholt sich in der Zeile.“

2. Es ist ein Dreikönigslied; oder von zwei zerbrochenen und einem demnächst zerbrechenden Herrscherstabe.

3. In Betreff der geschichtlichen Verhältnisse parallelisiert sich der Wegführung des Joachas nach Egypten die Wegführung Jojakims nach Babel. Der dazwischen stehende Jojakim fällt aus, aber weil der Bedeutendere und für den Beginn der babylonischen Dienstbarkeit Charakteristische, so ist Jojakim ganz in seinen Farben gehalten. (Wie ähnlich Zedekia Jer. 27.)

4. Bei dem Löwenbilde fließt die eblere in die unablere Seite über, wozu Hengstenb. bemerkt: „nach der Beschaffenheit der menschlichen Natur ist mit der Hobeit der Hochnuth unzertrennlich verbunden, mit diesem rohe Grausamkeit gegen alle, die ihm hindernd in den Weg treten. Nur wer mit Gott wandelt, kann sich dieser natürlichen Folge entziehen, und der Wandel mit Gott, der Glaube ist eben nicht jedermanns Ding. Er sollte aber unter dem Volke Gottes jedermanns Ding sein, und wo er fehlt, und eben damit die verderbte Natur sich widerstandslos entfaltet, da tritt die göttliche Rache ein. Joachas zeigte sich als ein grausamer Tyrann

gegen seine Unterthanen, während nach der Bestimmung des israelitischen Königthums dasselbe eine heroische Kraft gegen die Feinde des Volkes Gottes entfalten sollte. Darum wurde er gestraft.“

5. Wie mit dem davidischen Königthum, dessen Untergang hier aus Kap. 17, 22 ff. beleuchtet wird, die messianische Hoffnung verbunden geht, zeigt auch darin die Erfüllung, daß der Erschienene Joh. 15 nicht ohne Beziehung auf unser Kapitel erklärt: „Ich bin der wahrhaftige Weinstock“.

Sonettische Andeutungen.

B. 1 ff.: „Zu allen Zeiten ist Frohes und ist Trauriges in Gedicht gefaßt worden“ (L.). — Die heilige Poesie die Begleiterin auf den Höhen und in den Tiefen des Lebens und des Herzens. Siehe die Psalmen. — „Fürsten sollen fromme Leute sein, die das ewige wie das zeitliche Wohl ihrer Unterthanen bedenken, recht richten, Tyrannei meiden und durch ihr Beispiel nicht die andern verderben. Wenn aber Unterthanen nicht für ihre Fürsten beten, sondern überall zu Bestien werden in ihren Sitten, so gibt ihnen Gott auch Bestien zu Fürsten. Um der Sünden eines Volks willen herrschen Tyrannen über dasselbe“ (L.). — B. 2: „So lange sich das jüdische Volk nach Gottes Gesetz richtete, ruhete es sicher und ohne alle Furcht“ (Schm.). — Löwenart Fürstenart. — „Juda ergoz sich in seinen Prinzen Zuchttrüben der Strafgerechtigkeit Gottes“ (Nicht.). — „Die Gesellschaft der Schlechten macht nur noch schlechter“ (L.). — B. 3: Königliche Erziehung, wenn sie bloß das ist, macht auch königliche Sünder. — Große Herren führen häufig leider die Löwen und dgl. nicht bloß im Wappen. — „Das thut die auch, die Menschen bis aufs Blut ausaugen“ (B. B.). — Es gibt Menschenfresser, die doch keine Menschen fressen. — B. 4: Ueber Gewalt gibt's immer noch größere Gewalt oder List. — Wie mancher Hof, der eigene des Fürsten, ist schon die Grube, darin der Löwe gefangen wird! — Es gibt auch Ketten für Könige, ihre Günstlinge. — „Ein gutes Gerücht bei den Nachbarn ist auch was werth“ (Stck.). — B. 5 ff.: An eines Tyrannen Statt kann ein andrer kommen. — Wohl dem Löwen-

wandel, der vor Gott geführt wird! — B. 7: Durch einen Fürsten leidet auch sein Land. — „Nur den Bösen sollte des Königs Stimme schrecklich sein, den Frommen nimmer“ (L.). — Zum Löwengebrüll gehören die Kabinettsordres, die königlichen Exakte. — B. 8 ff.: Welch Netz über Fürsten sind nicht auch die Hofintriguen! — „Meist ist der Ausgang und das Ende von Tyrannen traurig gewesen. Gott hat Grube, Netz, Fägen und Käfig für sie in dieser, erst recht in jener Welt“ (L.). — „Wer wie eine Bestie lebt; dem wird als einer Bestie auch vergolten“ (Stck.). — Auch des Löwen Gebrüll verhallt endlich auf den Bergen.

B. 10: In Juda war königliches Blut, Löwe und Weinstock zugleich. — „Wende das an auf das Blut Christi!“ (Nicht.). — „Wer die Wassertropfen zählen kann, der mag auch die göttlichen Wohlthaten zählen“ (B. B.). — „Daß Gott manches fürstliche Haus vor andern gesegnet, geschieht aus unverdienter Gnade, und will er dafür geehrt und gepriesen sein, 2 Sam. 7, 18“ (St.). — B. 11 ff.: „Je höher sie es treiben, je tiefer ist ihr Fall; Gott wird der Höchste bleiben, der Höchste überall.“ — Im höchsten Glück und Glanz ist bisweilen Mitternacht vor dem Fall. — Der Flor fürstlicher Häuser wie großer Städte und sergenannter Handelsfirmen ist zarter, leicht vergehender Natur. — B. 13: „Wo nur Gottes gnädiges Nahesein mit seinem Geist und Wort mangelt, da ist's als eine Wüste; und die ganze Welt ist der Seele, die nach Gott hungert und durstet, ein dürres Land, so ihr keine Erquickung verschaffen kann“ (B. B.). — Der gebeiliche Boden auch für Fürsten und Völker ist die wahre Religion. — Wo Gottes Wort verachtet wird, da werden die Königreiche selber zu Wüsten. — B. 14: „Jeder ist seines Brandes Feuer selbst“ (Stck.). — „Das Feuer der eigenen Ungerechtigkeit entzündet die göttlichen Zorngerichte, Jes. 1, 31“ (Schm.). — „Erst werden die Menschen dürr, dann verzehrt sie das Feuer“ (Stck.). — „Ein klein Feuer, eine einzige, aufscheinend und wirklich erst kleine Sünde, kann einen großen Brand anrichten“ (Stck.). — „Bis auf Christus kein König mehr aus Davids Stamm“ (Nicht.). — „Jede Sünde enbitt in Wehflage, schon hier, gewiß aber dort“ (Stck.).

9. Die Ueberschau der Führung des Volks von Alters her. (Kap. 20.)

1 Und es geschah im siebenten Jahre im fünften (Monat) am zehnten (Tage) vom Monat, kamen Männer aus den Ältesten Israels, Jehovah zu fragen, und saßen vor mir [setzten sich vor mich]. *Und Jehovah's Wort geschah zu mir, sagend: *Menschensohn, rede mit den Ältesten Israels, und sagst zu ihnen: So sagt der Herr Jehovah: Mich zu fragen kommet ihr? (So wahr) Ich lebe! Wenn Ich Mich von euch fragen [Mich euch erfragen] lasse! Spruch 4 des Herrn Jehovah. *Willst du sie richten? willst du richten, Menschensohn? Laß sie die 5 Greuel ihrer Väter wissen! *Und sagst zu ihnen: So sagt der Herr Jehovah: Am Tage meines Irael Erwählens, da erhob ich Meine Hand dem Samen des Hauses Jakobs, und gab Mich ihnen kund im Lande Egypten, und erhob ihnen Meine Hand, sagend: Ich (bin) Jeho- 6 vah (bin) euer Gott. *An jenem Tage habe Ich ihnen Meine Hand erhoben, sie aus dem Land Egypten auszuführen in das Land, welches Ich ihnen ausgesucht, fließend Milch und

B. 3: Sept.: ... ὡς ἐγὼ εἰ ἀποκριθήσομαι ὑμῖν ... εἰ (4) ἐκδικήσω αὐτοὺς ἐκδικήσει. — (A. B. 3: זקני אֵלִי).

5: ... ὅτι ἡς ἡμέρας ἡρετίσα ... κ. ἐγνωρισθῇ τῷ σπερματι ... κ. ἀντελαβομῇ τῇ χειρὶ μου αὐτῶν —

Honig, — ein Glanz [Schmuck] ist's allen Ländern. * Und Ich sagte zu ihnen: Werfet weg 7 jedermann die Abscheulichkeiten seiner Augen, und an den Dreckgötzen Egyptens nicht sollt ihr euch verunreinigen! Ich Jehovah, euer Gott. * Und sie widerstrebten Mir, und wollten nicht 8 hören auf Mich, warfen nicht weg jedermann die Abscheulichkeiten ihrer Augen, und ließen die Dreckgötzen Egyptens nicht. Und Ich sagte, Meinen Grimm über sie auszugießen, Meinen Zorn an ihnen zu vollenden inmitten Egypten-Lands. * Und Ich that um Meines Namens 9 willen, auf daß er nicht entheiligt werde vor den Augen der Heidenvölker, in welcher Mitte sie (waren), vor welcher Augen Ich Mich ihnen kundgegeben, sie aus Egypten-Land herauszu- 10 führen. * Und Ich führte sie heraus aus Egypten-Land und brachte sie zu der Wüste. * Und Ich 11 gab ihnen Meine Sagenen, und Meine Rechte ließ Ich sie wissen, in welchen der Mensch lebet, wird er sie thun. * Und auch Meine Sabbathe habe Ich ihnen gegeben, zum Zeichen zu 12 sein zwischen Mir und zwischen ihnen, daß man wisse [sie erkennen], daß Ich, Jehovah, sie heilige. * Und sie widerstrebten Mir, Israels Haus, in der Wüste; in Meinen Sagenen nicht 13 wandelten sie, und Meine Rechte verachteten [verwarfen] sie, in welchen der Mensch lebet, wird er sie thun, und Meine Sabbathe entheiligten sie sehr. Und Ich sagte, Meinen Grimm über sie auszugießen in der Wüste, sie zu vernichten [vertilgen]. * Und Ich that um Meines Na- 14 mens willen, auf daß er nicht entheiligt werde vor den Augen der Heidenvölker, vor welcher Augen Ich sie ausgeführt. * Und auch Ich habe ihnen Meine Hand erhoben in der Wüste, ja 15 nicht sie zu bringen zum Lande, welches Ich gegeben, fließend Milch und Honig, — ein Glanz ist's allen Ländern, — * dieweil sie Meine Rechte verachteten und betreffend Meine Sagenen, 16 nicht wandelten in ihnen, und Meine Sabbathe entheiligten, denn hinter ihren Dreckgötzen ging ihr Herz drein. * Und [Doch] erbarmte sich Mein Auge über sie, statt sie zu verderben, und 17 nicht habe Ich mit ihnen Garaus gemacht in der Wüste. * Und Ich sagte zu ihren Söhnen in 18 der Wüste: Nicht sollt ihr in eurer Väter Sagenen wandeln, und nicht sollt ihr ihre Rechte beobachten, und nicht sollt ihr euch an ihren Dreckgötzen verunreinigen! * Ich Jehovah, euer 19 Gott: in Meinen Sagenen wandelt, und Meine Rechte beobachtet, und thut sie! * Und 20 Meine Sabbathe heiligt, und sie sind zum Zeichen zwischen Mir und zwischen euch, zu wissen, daß Ich Jehovah, euer Gott. * Und es widerstrebten Mir die Söhne: sie wandelten nicht in 21 Meinen Sagenen, und sie beobachteten Meine Rechte nicht, sie zu thun, in welchen der Mensch lebet, wird er sie thun, sie entheiligten Meine Sabbathe, und Ich sagte, Meinen Grimm über sie auszugießen, Meinen Zorn an ihnen zu vollenden in der Wüste. * Und (Doch) 22 Ich habe Meine Hand gewandt, und that um Meines Namens willen, auf daß er nicht ent- 23 heiligt werde vor den Augen der Heidenvölker, vor welcher Augen Ich sie ausgeführt. * Auch 23 Ich habe ihnen Meine Hand erhoben in der Wüste, sie zu versprengen in (unter) den Heiden- 24 völkern und sie zu verstreuen in den Ländern; * dieweil sie Meine Rechte nicht thaten und 24 Meine Sagenen verachteten und Meine Sabbathe entheiligten, und ihre Augen hinter ihrer Väter Dreckgötzen drein waren. * Und auch Ich habe ihnen Sagenen gegeben, nicht 25 gute, und Rechte, in denen sie nicht leben konnten, * und verunreinigte sie in ihren Darge- 26 bungen, indem sie alles, was den Mutterleib (die Gebärmutter) bricht, hindurch gehen ließen, damit Ich sie verwüstete, damit sie erkannten, daß Ich Jehovah. * Darum rede zum 27 Hause Israels, Menschensohn, und sagst zu ihnen: So sagt der Herr Jehovah: Noch damit haben Mich eure Väter gehöhnt [gelästert], indem sie an Mir Treulosigkeit treulos verübten. * Und Ich brachte sie zu dem Lande, welches Ich Meine Hand erhoben, es ihnen zu geben, 28 und sie sahen jeden hohen Hügel und jeden dichten [dunklen] Baum, und opferten daselbst ihre Schlachtopfer, und gaben daselbst den Verdruß ihrer Darbringung, und stellten daselbst an 29 ihren Lieblichkeiten = Geruch, und trankopfereten daselbst ihre Trankopfer. * Und Ich sagte zu 29

B. 12: Addunt Sept.: *K. εἰπα πρὸς τ. οἰκ. τ. ἱσρ. ἐν τ. ἐρημῶν* *Ἐν τοῖς προσταγμασιν μου πορευέσθε κ. τ. δικαιώματα μου φυλάσσετε τὸν ποιῶν αὐτὰ, ὃ ποιῇ αὐτὰ ἄνθρωπος κ. ἔρησται ἐν αὐτοῖς.*

18: ... *μη συναναμνησθε κ. μη μαίνεσθε.*

22: *K. οὐκ ἐποίησα, ὅπως τὸ ὄνομα μου —*

26: *K. μαίνω αὐτοὺς ... ἐν τῷ διαπορευέσθαι με παν ... ὅπως ἀφανίσω αὐτοὺς. — Vulg.: Et pollui ... cum offerrent omne quod —*

27: ... *Ἐως τούτου παρωργισαν με —*

28: ... *κ. ἐθυσαν ἐκεῖ τοῖς θεοῖς αὐτῶν —*

ihnen: Was ist die Höhe, wohin ihr kommet? Und genannt ward ihr Name »Bamah« bis
 30 diesen Tag. *Darum sage zu dem Hause Israels: So sagt der Herr Jehovah: Im Wege
 31 eurer Väter verunreiniget ihr euch, und hinter ihren Scheusalen buhlet ihr drein? *Und im
 Erheben eurer Dargebungen, im Hindurchgehenlassen eure Söhne im Feuer verunreiniget ihr
 euch nach allen euren Dreckgötzen bis diesen Tag, und Ich sollte Mich von euch fragen [Mich
 euch erfragen] lassen, Haus Israels? (So wahr) Ich lebe, Spruch des Herrn Jehovah, wenn
 32 Ich Mich euch erfragen lassen werde!... *Und was über euren Geist aufsteigt, gewiß nicht
 wird's geschehen, daß ihr saget: Wir werden wie die Heidenvölker sein, wie die Geschlechter
 33 der Länder, Holze zu dienen und Steine. *(So wahr) Ich lebe, Spruch des Herrn Jehovah,
 wenn nicht mit starker Hand und mit ausgerecktem Arme und mit ausgegoffenem Grimme Ich
 34 über euch herrschen werde!... *Und Ich führe euch heraus aus den Völkern und sammle euch
 aus den Ländern, in welchen ihr versprengt worden, mit starker Hand und mit ausgerecktem
 35 Arme und mit ausgegoffenem Grimme; *und Ich bringe euch zur Wüste der Völker, und
 36 rechte mit euch daselbst Angesicht zu Angesicht. *Wie Ich gerechtet habe mit euren Vätern in
 37 der Wüste Egypten-Lands, so werde Ich mit euch rechten, Spruch des Herrn Jehovah. *Und
 Ich lasse euch vorübergehen unter dem Stab [Scepter], und bringe euch in die Fessel des
 38 Bundes. *Und Ich reinige [sondere] aus euch die Empfänger weg und die an Mir Abtrünnigen,
 aus dem Lande ihrer Pilgerungen [Fremdlingsschaft] will Ich sie ausführen, und [doch] zum Boden
 39 Israels nicht soll er [sollen sie] kommen und ihr erkennet, daß Ich Jehovah. *Und ihr, Haus
 Israels, so sagt der Herr Jehovah: Jedermann seinen Dreckgötzen — geht, diener! Doch da-
 nach — wenn ihr (seht) nicht auf Mich höret, doch werdet ihr ferner nicht den Namen Meiner
 40 Heiligkeit entheiligen mit [in] euren Dargebungen und mit [in] euren Dreckgötzen! *Denn
 auf dem Berge Meiner Heiligkeit, auf dem erhabenen Berge Israels, Spruch des Herrn
 Jehovah, daselbst werden sie Mir dienen, das ganze Haus Israels, das ganze im Lande; daselbst
 will Ich sie gnädig aufnehmen, und daselbst will Ich begehren eure Weihungen (Gebopfer)
 41 und was Erstling eurer Gebungen samt allen euren Heiligungen. *Als Wohlgeruch will Ich
 euch gnädig aufnehmen, indem Ich euch herausführe aus den Völkern, und euch aus den Län-
 dern sammle, in welchen ihr versprengt worden, und heilige Mich an euch vor den Augen der
 42 Heidenvölker. *Und ihr erkennet, daß Ich Jehovah, indem ich euch zum Boden Israels bringe,
 43 zum Lande, welches Ich Meine Hand erhoben habe, es euren Vätern zu geben. *Und ihr
 gedenket daselbst an eure Wege und an alle eure Werke, in [mit] welchen ihr euch verunrei-
 niget habt, und ihr efelt euch an euren Angesichtern ob all eurer bösen Dinge (Bosheiten,
 44 Uebelthaten), welche ihr gethan. *Und ihr erkennet, daß Ich Jehovah, in Meinem Thun mit
 euch um Meines Namens willen, nicht wie eure Wege, die bösen, und wie eure Werke, die
 verderbten, Haus Israels! Spruch des Herrn Jehovah.

Exegetische Erläuterungen.

B. 1—4: Anlaß und Thema der Rede.

B. 1. Der Veranlassung der folgenden prophe-
 tischen Rede geht eine Zeitangabe vorher, die
 uns nach Kap. 8 zurückweist und zugleich für die
 Kapp. 21—23 maßgebend ist. [Lief. berechnet
 danach 11 Monate 5 Tage seit Kap. 8, 1—2 Jahre

1 Monat 5 Tage seit Kap. 1, 2 (die Gefangenweg-
 führung Königs Jojachin festhaltend), und 2 Jahre
 5 Monate vor Kap. 24, 1.] — Die Parallele zu
 Kap. 14, 1 ist offenbar. Vgl. daselbst. Dort freilich
 יְרֵבֹאֵל, während hier בָּאָר. Aber „Män-
 ner aus den Ältesten Israels“ heißen sie an
 beiden Stellen. Ob dieselben Personen (Lief.), ist
 fraglich, wahrscheinlich nicht; eher können sie als

B. 30: Sept.: ... Εἰ ἐν τ. ἀνομιαις τ. πατέρων ὑμῶν. —

31: κ. ἐν τ. ἀπαρχαῖς τ. δομάτων ὑμῶν κ. ἐν τ. ἀφορισμοῖς νόων ὑμ. ἐν πυρί — (A. L.: בְּיָדֵינוּ
 יְרֵבֹאֵל.)

32: κ. εἰ ἀναβήσεται ἐπὶ τ. πνεῦμα ὑμ. τοῦτο. K. οὐκ ἔσται ὃν τροπον ὑμεῖς λέγετε —

36: A. L.: אֲשַׁפֵּיץ אֶתְּ Sept., Vulg., Arabs: judicabo vos.

37: ... κ. εἰσαῶ ὑμᾶς ἐν ἀριθμῶ. (Targ. et versiones.)

38: A. L.: לֹא יִבְאָר.

39: Sept.: ... ἕκαστος ... ἐξαγάγε, κ. μετὰ τὰντα εἰ μὴ ὑμεῖς εἰσάκουετε μου, κ. τ. ὄνομα —

40: ... ἐκεῖ δουλεύουσιν μοι ... εἰς τέλος —

43: ... τ. ὁδοὺς ... κ. τ. ἐπιτηδεύματα ὑμ. ἐν οἷς ἐμῶν ἐσθε. — Vulg.: ... et displicebitis vobis
 in conspectu vestro —

44: ... ὅπως τ. ὄνομα μου μὴ βεβηλώθῃ κατὰ τ. ὁδοὺς ὑμ. ... κ. κατὰ τ. ἐπιτηδεύματα ὑμ.
 τα διεφθαρμένα —

hinzukommende zu jener Deputation gedacht werden, die sich auch dadurch von derselben unterscheiden mögen, daß sie die Absicht ihres Kommens aussprachen **וָרָוּ**, während jene Deputation, zumal über dem, was sie hat hören müssen, gar nicht zum Fragen gelangt ist, sondern als verstümmelt starr dastehend vor dem Propheten geschildert sein kann, wenigstens nicht gesagt wird, was die neu Angekommenen Jehovab befragten. Daß, wie Kief. meint: hiermit eine Mitte, der Wendepunkt in Hesekiels Wirksamkeit notirt sei, da seine Hörer ob seiner Predigt in den Fragen gekommen, ist zu viel aus den Worten geschlossen. Hengstenberg sieht in den Männern „nicht Repräsentanten der Gesamtheit der Exulanten, sondern der nur äußerlich gottesfürchtigen, innerlich dem Welt- und Zeitgeiste hingegebenen großen Menge“, wie zu Kap. 14, und vermuthet eine besondere Veranlassung in einer günstigen Wendung, welche die Angelegenheiten der Koalition genommen hatten. (?) Nichts verbietet, bei dem Interesse aller Exulanten an Juda, an Jerusalem, wie Kap. 14 auch hier Abgesandte (ob Aelteste selber?) aus den Aeltesten der Exilirten des Zehnstämmereichs anzunehmen. Wo diese Exilirten so viel längere Zeit bereits sich im Exil befanden, ist jedenfalls das Vorhandensein der Aeltesten-Einrichtung um so begreiflicher. Daß die göttliche Rede des Propheten das ganze Volk angeht, wehrt nicht, daß sie besonders im Blick und mit Bezug auf das Zehnstämmereich kolorirt sein kann, wie vielleicht die Auslegung des Einzelnen darthun wird. — B. 3: vgl. zu Kap. 2, 1. — Kap. 14, 3. — B. 4. Die wiederholte Frage: „willst du ff.“? knüpft an die Erscheinung der Männer aus Israel, die wie vor einem Gerichtshof erschienen damit dargestellt werden, aber sowohl des Advokaten, als jeder Selbstrechtfertigung ermangelnd. Richtig erkennt Hitzig in der Wiederholung den Affekt, den die Erscheinung Unwürdiger rege gemacht hat. „Die Form einer Frage gibt den ungebildigten Wunsch zu erkennen, daß die Sache schon geschehen sein möchte, und schließt also einen Befehl ein.“ Daher imperativisch: „Die Greuel ff. laß sie wissen!“ Ueberschau der objektiven und dagegen subjektiven Führung des Volks von Alters her ist das Thema der Rede (Kap. 22, 2; 23, 36). Der Verweis auf die Väter weist auf ein sehr tief sitzendes, altes, eine Rabifallur verlangendes Uebel (Hengstenberg, Calvin). Matth. 23, 32; Apostelg. 7, 51. — Kap. 16, 2.

B. 5–9: Israel in Egypten.

B. 5: **בָּרָר** c. ב, wie die Prüfung an dem Betreffenden geschieht, so ruht die Erwählung fest in ihm. „Erwählen im Sinne der göttlichen, zukommenden Liebe und Gnade, 5 Mos. 7, 6; 14, 2“ (Havern.). — Die Handerhebung als Geberde des Aufschwörens (5 Mos. 32, 40; 2 Mos. 6, 8;

4 Mos. 14, 30) versicherte und bestätigte die Erwählung zum Volke Gottes (5 Mos. 7, 6; 14, 2) mit Blick auf Kanaan (B. 6. 15. 28). — „Israel“ wechselt bedeutungsvoll mit „Jakob“ ab, in jenem liegt schon die Gnade der Erwählung zum Kriegsvolk Jehovab's angedeutet, während „Jakob“ die natürliche Herkunft („Samen“) desselben nachbringt. — Gemäß **וָרָוּ** war der „Tag“ der Zeitpunkt, als Jehovab thatsächlich durch die betreffenden Zeichen und Wunder, als durch einen faktischen, erneuten Eidswur (daher die sehr bezeichnende Wiederholung der Handerhebung), in Egypten als der er sich Mose genannt hatte (2 Mos. 3, 14; 6, 2 ff. 6) sich dem Volke offenbarte. — B. 6: Nachsahartig. Abermals **וָרָוּ** und Betonung des Tages, um den ernstlichen Willen Gottes, sowie das Geschehen sein zu markiren. Es handelt sich nicht um Einbildungen von Priestern und eitle Volksfagen. — Der Zweck war Ausführung, also Befreiung, Erlösung, die nach Ausgang und Ziel bezeichnet wird. — „Ausgesucht“ (vgl. 4 Mos. 10, 33), bevor sie es noch ausgehufschafet (4 Mos. 13) — 2 Mos. 3, 8. — Das **ו** in **וָרָוּ** bedeutet entweder: dativisch, daß alle Länder es dafür halten, oder: hinsichtlich, im Blick auf ff., oder: über alle Länder. (?) — B. 7. Das Gesetz vom Sinai sagte solches erst recht, wie es auch auf dem **אֱלֹהֵי יְהוָה** ausdrücklich beruhte, 2 Mos. 20, 2. Von vornherein aber besagte solches die Thatsache der Erwählung nach ihrer Gegenverpflichtung von Seiten des Volks. — Der „Augen“: nicht nur, welche die Augen sehen, sondern woran sie haften, sich gewöhnen u. s. w. — B. 8. Israels Widerpenfigkeit noch in der Wüste würde schon zu einem solchen Rückschluß auf ihr Benehmen in Egypten berechtigen. Vgl. übrigens Jos. 24, 14; 2 Mos. 32; 3 Mos. 17, 7 (Ps. 106, 7). — **וָרָוּ** nicht: zu ihnen, oder: zu Mose, also wohl: bei mir selbst. Dem Wesen Gottes und der Wirklichkeit des Volks entsprach es. Vgl. 2 Mos. 20, 5; 32, 10. — Kap. 7, 8; 5, 13; 6, 12. Vgl. dazu 2 Mos. 5, 3. — B. 9. „Und Ich that“ bildet einen Gegensatz zu „und Ich sagte“; also das Gegenteil von dem Gesagten ist das fehlende Objekt; wie sich aus dem Folgenden erklärt, auch als bekannt voraussetzen ließ. — „Um Meines Namens ff.“ (Ps. 106, 8), sie waren's nicht werth, hatten's nicht verdient. Aber Meine „vor den Augen der Heiden“, in deren Mitte sie waren, geschehene Offenbarung (B. 5. 6) sollte nicht entweicht werden vor diesen selbst Augen, insbesondere der Egypter, (also Rücksicht zugleich auf die Heiden, wie ja Israel überall mit Rücksicht auf die übrige Menschheit gesetzt ist,) als habe Ich den Namen wohl zu wollen, aber nicht zu können. Vgl. 4 Mos. 14, 13 ff.; 2 Mos. 32, 12 (4 Mos. 23, 19).

B. 10–24: Israel in der Wüste. B. 10–17: die erste, B. 18–24: die zweite Generation.

B. 10–17: Die erste Generation in der Wüste.

B. 10. Uebergang vom Vorigen zum Folgenden. — B. 11. Die Gesetzgebung am Sinai zum Eingang unter die nunmehrige Führung des Volks nach seiner Ausführung, 2 Mos. 20 ff. — Satzungen und Rechte, wie öfters, zusammenfassend: das Gesetz überhaupt, wie der Begriff: Leben Wohlergehen und Seligkeit, leiblich, geistlich, zeitlich und ewig umfaßt. Vgl. zu 5 Mos. 4, 1. — Das Gesetz ist zum Leben gegeben, Röm. 7, 10; Matth. 19, 17; Luk. 10, 28; Röm. 10, 5; 2 Mos. 20, 12; 3 Mos. 18, 5 (5 Mos. 30).

— „Wird er sie thun“ — dies zu erproben, diente die Willensführung. [Keil übersetzt: „welche der Mensch thun soll, daß er durch sie lebe.“] — B. 12: 2 Mos. 20, 8; 31, 13. Ein „Zeichen“ muß etwas bezeichnen, so bezeichnete der mit jedem Wochenschluß sich wiederholende Sabbath (daher der Plural) die Ruhe Gottes, in der das Volk Gottes von allen seinen Werken sich zu vollenden hat, Hebr. 4. Dies das Gemeinsame zwischen Jehovah und Israel, auf Grund des Bundes. Wie die Sabbathe Jehovah zu heiligen sind von Israel, ihn auszufondern aus den übrigen Wochentagen, so soll daran zu erkennen sein, daß Jehovah Israel heiligt, daßelbe aus der Wölferwelt als sein Eigenthumsvoll ausfondert. Dies die Gegenseitigkeit von Jehovah und Israel im Sabbath. Daher der Sabbath so charakteristisch für Israel. — Weil der prophetische Sinn des Gesetzes, insbesondere des Sabbathgebots, über eine schlecht äußerliche Sabbathhaltung hinausweist, so kann, wie auch überhaupt vom Gesetz nicht ein bloß buchstäblicher Sinn, B. 13 bezeichnen nicht von solcher Entweichung der Sabbathe lebendig beim Propheten die Rede sein (Jes. 58, 13, 14). Vgl. jedoch 2 Mos. 16, 27 ff.; 4 Mos. 15, 32 ff. Sonst vgl. Kap. 5, 6, 7. — B. 11. — B. 8. — Zu B. 14 vgl. zu B. 9. — B. 15: „Und auch“ = und sogar, denn nachdem zu יאמר B. 13 der Gegensatz יאמר B. 14 ausgesprochen worden, nimmt יאמר den Faden wieder auf. Der Gedanke an Vernichtung der Widerspenstigen brüllte sich sogar in dem Schwur aus, der die erste Generation in der Wüste von Kanaan ausschloß, 4 Mos. 14, 11 ff. 27 ff.; Ps. 95, 11; 106, 26. [Hengstenb. sagt יאמר von der Vergeltung: so sie und auch Ich!] — B. 6. — Die Motivirung B. 16 bezeugt die geschehene Wiederaufnahme von B. 13. — B. 7 ff. — B. 17 aber nimmt B. 14 ausführend auf (Kap. 16, 5). — Kap. 11, 13. Wie es gemeint ist, zeigt das Folgende.

B. 18–24: Die zweite Generation in der Wüste.

B. 18. Der in den „Söhnen“ (Kindern) versprochenen zweiten Generation in der Wüste gehörte besonders der Inhalt des 5. Buchs Mose an. — Die betreffenden „Väter“ werden in ihrem konstanten Ungehorsam wider die Gesetzgebung Jehovah's, was eben die Repetition und Erneuerung im Deuteronomium nothwendig machte, gewisser-

maßen als Gesetzgeber nach ihrem Sinn und auf eigene Faust dargestellt. — B. 7. — B. 19: Sonbernt. — Vgl. B. 11. — B. 20: B. 12. — B. 21: 4 Mos. 15, 16, 17. — B. 8, 13. — B. 22: Gegensatz zu B. 21; 4 Mos. 16, 21 ff.; Kap. 17, 9 ff. — B. 14, 9. — B. 23: יאמר-אני wie B. 15, hier im Verhältniß zu B. 21. — Kap. 12, 15; 6, 8. Die Bedrohung mit dem Exil 5 Mos. 28, 30; 3 Mos. 26, 33 ff. als Schwur: 5 Mos. 29, 13, 18! — B. 24: wie B. 16.

B. 25–31: Israel in Kanaan. B. 25–29: Die Väter, B. 30, 31: Das Volk der Gegenwart.

B. 25–29: Die Väter in Kanaan.

B. 25. Ueberleitung, mit יאמר an das Vorige angeknüpft, wie in dem Vorigen mit יאמר (B. 23) auf das Folgende angespielt worden war. Die Bedrohung mit dem Exil B. 23, welche an dem Volk der Gegenwart sich zu erfüllen begonnen hatte, konnte der zweiten Generation in der Wüste zugeschworen werden, weil dies Israel in Kanaan hineingebracht wurde, und versteht sich — mit Einschluß der folgenden Generationen, soweit sie in Betracht kommen können, als „eure Väter“ (B. 27) dem gegenwärtigen Volke gegenübergestellt wird. Die zweite Generation in der Wüste vermittelt demnach den Uebergang zu Israel in Kanaan, ist zugleich schon das, und daher wird, obgleich sie nicht an der zweiten Generation in der Wüste vollzogen wurde, der Bedrohung mit dem Exil doch (vgl. dagegen B. 9, 14, 22) keine Wendung der Art angefügt. Der Gedanke an Kanaan, den B. 28 förmlich ausspricht, bestimmt die eigenthümliche Ausdrucksweise B. 25 und 26. So wird eine Steigerung der Sünde gewonnen, daß zuletzt die Sünde zur Strafe Gottes wird. Nämlich — B. 7 in Egypten Abmahnung von Abgötterei, — fixirt B. 11 ff. in der Wüste durch die sinaitische Gesetzgebung überhaupt. — B. 18 ff., der eigenen Gesetzgebung gegenüber, welche sich die erste Generation zu Schulden kommen lassen, die Erneuerung des Gesetzes von Sinai mit Beziehung auf Kanaan, unter Bedrohung mit dem Exile aber sogar schon (B. 23). Endlich — in Kanaan das damit anhebende Gericht Gottes, daß Israel die bösen Satzungen und die tödtenden Rechte Kanaans zur Strafe gegeben worden sind. Weil sie denn nicht Mein gutes Gesetz wollten, habe Ich ihnen Kanaans nicht gutes Gesetz gegeben u. s. w. So ist יאמר festzuhalten, und keineswegs in Zulassen oder dgl. mit jüdischen und christlichen Auslegern abzuschwächen. — B. 25 wird hinreichend erklärt sowohl durch יאמר vorher, als durch das parallele יאמר; und was für „Satzungen“ und „Rechte“ gemeint sind, sagt ausdrücklich B. 26, zugleich aus der Folge, die es hatte, יאמר näher beschreibend, nämlich daß es יאמר war. Die Verunreinigung Israels wird sehr bezeichnend an dem exemplifizirt,

was sie, und zwar mit der laut 2 Mos. 13, 12. 13 zu Iſenden — männlichen menschlichen Erstgeburt machten. Die letztere ist nach dem Zusammenhang von 2 Mos. 13 charakteristisch mit der Erlösung des Volks aus Egypten zusammengebracht, ihre Hervorhebung hier höchst bedeutsam. Vgl. auch den zu der betreffenden Sägung einleitenden V. 11 in 2 Mos. 13. Wie zu einem Fingerzeig für das Verständnis des **בהעבר** aus 2 Mos. 13 das **לִיהוּה** zum **העבר** (!) daselbst hier weggelassen ist, so wird V. 31 **באש** nachgebracht, so daß unzweifelhaft der kanaanitische Molochsdiens gemeint wird (3 Mos. 18, 21; vgl. V. 3; 5 Mos. 18, 10. 9). Vgl. Kap. 16, 21. So ward buchstäblich aus Leben, das leben bleiben (2 Mos. 13, 13), wodurch Israel in seinen Söhnen fortleben sollte, das Gengtheil, nicht leben; wie konnten das gute Sägungen sein! [Cocejus hält dagegen **העבר** aus 2 Mos. 13, 12 auch hier fest, und versteht die Vernureinigung Israels als Unreinerklärung des Volks (Hävern: wegen der heidnischen Beziehung, die man dem Gesetz gegeben habe), indem Aaron und die Leviten an der anderen Erstgeburt Statt von Jehovah für den heiligen Dienst angestellt worden seien 4 Mos. 3, 45.] Vgl. zum Ganzen noch Röm. 1, 24 ff.; Apostig. 7, 42; 2 Theff. 2, 11. — Zu „Verwüſten“ vgl. zu Kap. 14, 8. Andere überlegen: erstarren, entstehen machen, daß sie wo möglich durch das Entſetzliche für ilterliches Gefühl zur Besinnung kämen. Nach unserer Uebersetzung des Worts würde der im Kapitel nachher so hervorgehobene Gedanke der Wüſte hier vorbereitet sein: sie arteten zu einer Volkswüſte aus, noch bevor sie zur Wüſte der Völker (V. 35) gebracht worden. — V. 27. Die Adresse geht schon an das Volk der Gegenwart, wenigſtens die Sache ſelber noch die Väter in Kanaan betrifft. V. 30 ff. werden die nähere Beſtimmung des Sinnes dieser Adresse nachbringen. — „Noch damit“ (Kap. 16, 29) außer dem vorher Exemplifizirten. Was gemeint ist, wird zuvörderſt allgemeiner als Läſterung und Treuloſigkeit (Kap. 15, 8; 14, 13) bezeichnet, V. 28 ſodann ausführlich angeben. Vgl. zu Kap. 6, 13; 16, 16. — 19, 11. — **כעס** geht auf die Läſterung vorher, daß sie Jehovah damit zum Unmuth, Zorn reizten (5 Mos. 32, 16. 21), **ירח** (vgl. zu Kap. 6, 13; 16, 19) auf die Treuloſigkeit, die süßen Geruch mancherlei Art den Götzen zu ſpenden vermochte. — V. 29. **אמר** ist nicht, wie Ewald: „so daß man zu ihnen ſagte: was ist die Höhe? Da wo ihr die hohen Sünden ſeid!“ als Sprichwort oder Wortspiel „bama“ und „baim“ (im ſchlechten Sinne). Im Munde Jehovah's würde dergleichen wenig paſſen, ſo wenig als eine Ableitung des Worts von **בא** und **מה**. J. D. Michael: bama ſei ein fremdes Wort, dem ſpottend eine lächerliche Abſtammung gegeben werde: „er kommt!“ „zu was?“ zu einem, wovon er ſelbſt nicht weiß, was es ist. Sondern es ist mit der Frage der noch immer wiederholte

Widerspruch, Vorwurf und was alles Gott je wider den Höhenkultus (daher der kollektiviſche Singular: **הכמר** im Gegenſatz zum einen Heiligthum des Tempels) ausgeſprochen, der Erinnerung erneuert. [Hävern. empfiehlt die Rimiſche Deutung von der Höhe zu Gibeon 1 Kön. 3, 4; 2 Chron. 1, 3.] — **יִרְאָה** nichtsdeſtoweniger wahrte mit der Benennung die Sache noch bis heute fort.

V. 30. 31: Das Volk der Gegenwart.

V. 30. **לכן** V. 27 wiederaufnehmend, **דבר** wechſelnd mit **אמר**, redet nun ausdrücklich das Volk der Gegenwart an, d. h. die für die in Kanaan noch Befindlichen, im Intereſſe für sie zum Propheeten gekommenen Frager aus Israel. — V. 31. Der V. 29 angeſchlagene Ton der Frage bleibt beibehalten, nicht bloß um Verwunderung auszuſprechen, ſondern vielmehr zur Selbſterwägung zu nöthigen: Ich frage, was wollt ihr anders antworten? — Vgl. Kap. 7, 20. — Vgl. Kap. 6, 9. — Vgl. V. 26. — **לִי** hiñſichtlich. — Vgl. Kap. 14, 3.

V. 32—44: Propheetiſche Ueberschau über die noch bevorſtehende Führung des Volks, V. 32 bis 38: in Gericht, V. 39—44: in Erbarmen.

V. 32—38: Das bevorſtehende Gericht.

V. 32. Uebergang zum Folgenden. Vgl. zu Kap. 14, 3; 11, 5. — Wie viel ſich das Volk den Heidenvölkern gleichgeſtellt, doch ſoll es nicht zu Heiden werden, was auch die Frager V. 1 mit mehr oder weniger Beifall oder Verzweiflung bei ſich ſelber ſagen mögen, 5 Mos. 4, 28; 28, 36. 64. Es wird ſolches nicht das Ende des Volks Gottes ſein. Sondern Jehovah wird ſich als ihr König an ihnen erweiſen. — V. 33. Zurüdweis auf ſein königsmächtiges Thun vormals bei ihrer Erlösung aus Egypten (5 Mos. 4, 34; 5, 15; 7, 19 2 Mos. 6, 6). Vgl. Kap. 6, 14. Zugleich aber, um auf Strafgericht hinzuweiſen, der Zuſatz (ſiehe 2 Mos. 6, 6): „und mit ausgegoſſenem Grimm“, der V. 34 für die Ausführung und Sammlung wiederholt wird, durch welche ſich die angeſagte Königsherrschaft (V. 33) ebenfalls erweiſen will, ſo daß auch dieſe im Charakter von Strafgericht Gottes gehalten ſind. Damit iſt allerdings eine zukünftige Wiedereinführung in Kanaan (wogegen auch V. 35) nach Beſetzung ganz Israels aufs beſtimmteſte ausgeſchloſſen. Aber keineswegs ſchließt **כך האר** und **האר** wenn es recht geſagt wird, nämlich in ſeinem Gegenſatz zu **אֶל-מִדְבַּר הַנִּמְכִּים**, die Beziehung auf das jetzige babylonische Gefängniß aus. Daß Israel im babylonischen Exil nur in ein Land und unter ein Volk zerſtreut war (Kief. Keil), hat gar nichts zu bedeuten, wo die Herrſchaft des Königs von Babel dargeſtellt geſchildert iſt, wie z. B. Jer. 27, 5 ff.! Das Exil, ſagt Jehovah König, deſſen Herrſchergenalt die Angeredeten empfinden ſollen, wird nicht bloß Verſprengung

unter „Bältern“ und in „Ländern“ (unterschieden vom Heimatlande Kanaan) sein, in äußerlich unter Umständen sogar behaglichen Verhältnissen, wie es der Fall war (s. Einl.). Daraus führe Ich euch und sammle Ich euch vielmehr zu einem anbeten, indem Ich euch B. 35 „zur Wüste der Völker bringe“, deren innerste Erklärung sogleich das göttliche „Rechten“ mit ihnen u. f. w. hinzusetzt. Also Veränderung des Zustandes, Vertiefung des Erils zur „Wüste der Völker“, die gleich bildlich (vgl. Hos. 2, 16) wie das Ausführen und Sammeln vorher und die Wüste Kap. 19, 13 zu nehmen ist. (Hävernid vergleicht Kap. 6, 14.) In die Form des Wortes gehen die vorherigen (B. 34) Ausdrücke „Länder“ und „Völker“ zusammen. Wie dem „Ausführen“ das „Bringen zu ff.“ entspricht, so dem „Sammeln“ das „Rechten“ Jehovah's. Die „Versprengung“ verdichtet sich zum Gegenteil, d. h. zu einer Sammlung vor ihrem „Angesicht zu Angesicht“, d. h. Person gegen Person mit ihnen „rechtenden“ Könige. Schwach ist es in solchem Zusammenhang mit Hitzig und anderen an die große Wüste, welche Babylonien von den Küstländern des Mittelmeers trennt, welche den schließlich Heimkehrenden auf dem Wege lag, zu denken. Der Ausdruck sagt ungefähr, was „Welt“ im Neuen Testament sagt. Darum darf das „Ausführen ff.“ B. 34, wenngleich Keil nicht an ein örtliches und Leibliches denkt, doch auch nicht mit ihm von „geistiger Aussonderung aus der Heidenwelt“, (zu welcher sie ja gerade gebracht werden, B. 35), „daß sie nicht in dieselbe ausgehen u. f. w.“ verstanden werden, sondern Verschärfung ihrer ezilischen Lage ist gemeint, geistliche Empfindung derselben, daß sie als Volk Gottes abermals in der Wüste, und zwar in viel anderem Sinn, als vormalig (5 Mos. 8, 15; 32, 10), sich wissen und empfinden sollen. [Cocejus weist mit gutem Recht hierbei noch weiter auf die römische Zeit.] — Das zukünftige „Rechten“ (vgl. Kap. 17, 20) wird B. 36 einem vormaligen mit ihren Vätern verglichen, das „in der Wüste Egyptenlands“ geschehen sei. Da die „Väter“, nach B. 27 (vgl. zu B. 25) zu bestimmen, die zweite Generation, die aus der Wüste nach Kanaan gelangte, sind, so wird das „Rechten“ mit denselben nicht auf 4 Mos. 14, 28 ff., sondern vielmehr auf Gerichtsszenen wie 4 Mos. 17, 20. 21. 25 zu beziehen sein. Das babylonische Eril hieß vorhin „Wüste der Völker“ nach den „Bältern“, aus welchen Israel (B. 34) hinein zu führen sein würde; ebenso heißt die arabische Wüste, an welche wirkliche, eigentliche, jene bildliche anspielt, hier „die Wüste Egyptenlands“, weil aus Egypten Israel dahinein ausgeführt worden ist. Die Ausführung in diese Wüste hinein war nicht zur Strafe geschehen, wiewohl durch den Ungehorsam des Volks die Wüste demselben auch das reichlich geworden ist, Straf-Ort und Zustand, sondern der Zweck, die göttliche Absicht war Prüfung (Versuchung 5 Mos. 8, 2 ff.), daraus sich ergebend

Scheidung zwischen den Einzelnen, Läuterung, was im Blick auf Egypten, wohin das Volk immer wieder zurückblidt (4 Mos. 20, 5; 21, 5), so überaus angewiesen war. Wiewohl daher das „Rechten“ B. 36 auch Strafen in sich schließt, so wiegt doch in der Anwendung davon auf die Zukunft B. 37 — der Gedanke an Scheidung, an die Läuterung des Volks im göttlichen Strafgerichte vor. Die Gerichte, welche Gott in Israel geschehen ließ 4 Mos. 16. 17. 20. (sogar Mose und Aaron betreffend!) 21. 25, sind lauter läuternde Ausscheidungen gewesen. Nicht der mögliche Eingang in Kanaan wieder ist das Moment, worum es sich handelt, so daß im Blick auf dieses Ziel die zukünftige Führung Israels als eine Wiederholung der früheren Führung desselben dargestellt wäre (Keil), oder gar mit Neteler unter der „Wüste der Völker“ Palästina (?) verstanden werden könnte, sondern sowohl B. 33 als B. 36 weist auf Egypten, auf den Ausgang von da vielmehr zurück, was andrerseits Keil auch anerkannt hat. [Hengstenberg nimmt an, daß die Theilnahme der Exulanten an den politischen Untrieben des Heimatlandes auch über sie schwere Bedrängnisse brachte (Jer. 29, 21. 22). Durch wahre Befehrung aber möchten gar viele von der Theilnahme an der hier gedrohten Strafe befreit worden sein!] Sie werden aus dem Eril herausgehen (B. 38), aber dies ihr Ausgehen soll ein „Vorübergehen unter dem Stabe“ sein, (so wird das „Rechten“ B. 35 ff. hier neugesagt), wobei wohl das Bild vom Hirten (3 Mos. 27, 32; Mich. 7, 14; Jer. 33, 13) zu Grunde liegt, unter dessen Stabe die Schafe, um gezählt und besichtigt zu werden, einzeln hindurchmüssen (Hitzig), die Anwendung davon aber, gemäß „herrschen“ B. 33, hier vom Königscepter Jehovah's zu verstehen ist. Vgl. zum Ausdruck auch noch 2 Mos. 13, 12; 1 Sam. 16, 8. Der Sinn des bildlichen Ausdrucks ist weder Unterwerfung unter Gottes Regiment (Hengstenb.) noch eine spezielle Hut Gottes (Keil) oder dgl., sondern Auswahl, unter genauer Befichtigung der Einzelnen, wird bei dem vorwaltenden Gedanken an Scheidung, Läuterung, den B. 38 ausdrücklich ausspricht, gemeint sein. Der beabsichtigte Erfolg solcher königlichen Musterung, wie der parallele Satz: „und Ich bringe euch ff.“ weiter ausführt, spielt auf die Bundesgesetzgebung von Sinai nach der Durchführung durchs rote Meer (vgl. dazu 2 Mos. 14, 16) an. Diese unter der „Fessel“ כֶּסֶל contr. aus מַסְכָּרָה v. מַסָּר zu verstehen, liegt entschieden näher, als „die Zucht (יֶסֶד) des Bundes“, ob bloß die Bundesstrafen oder ob die Bundesverheißungen auch. Wie sehr das Gesetz, von dem doch weder die Strafen noch die Verheißungen so loszudenken sind, und das je nach der Person eine drückende oder auch eine Liebes-Fessel sein konnte, gerade dadurch, daß man zu ihm zurückkehrte, seine Sagenen geltend machte und beobachtete, die Scheidung zwischen Heidenthum und Judenthum auch inmit-

ten des Volks selber vermittelt hat, das zeigt insbesondere der Pharisäismus seit dem Exil, so nach seiner Licht- wie nach seiner Schattenseite. [Ew.: „und bringe euch nach der Zahl in das Bundesland“, indem er zum Theil nach den Septuag. **בְּמִסְפָּר אֶל אֶרֶץ** liest. Sichtig will sogar **מִסְפָּר** als stat. constr. v. **מִסְפָּרָה** (Ziegel, Pfanne) und **בְּרִירָה** v. **בָּרַר** (Reinigung) lesen, indem er übersetzt: „und bringe euch in den Ziegel der Läuterung.“] Jüdische Ausleger haben an die Masora, die Ueberslieferung gedacht, „den überlieferten Bund“ verstanden.] — V. 38 nun ausdrücklich, wozu die bevorstehende Föhrung des Volks als Gericht ausgerechnet wird. Hävernicht macht auf eine Paronomasie von **וּבְרִירָה** u. **הַבְּרִירָה** aufmerksam. — Vgl. zu Kap. 2, 3. — „Land ihrer Pilgerungen“, d. i. ihres Aufenthalts in der Fremde wird sonst Kanaan genannt, 1 Mos. 36, 7; 2 Mos. 6, 4. Hier ist es mit seiner Antithese das Land ihres Exils. — **לֹא יִרְאוּ** Hengstenberg: die Empörer in eine ideale Person zusammengefaßt. Keil, der das „Herausführen“ als „ein Heraus schaffen durch Vertilgung“ versteht, faßt den Singular distributiv: nicht einer der Abtrünnigen wird hineinkommen. Einfacher liegt im Zusammenhang die Zurißbeziehung von **אֶרֶץ אֲצִירָה** nach V. 34, so daß die Empörer und Abtrünnigen bei Abschluß des Abschnitts wieder mit dem ganzen Volke zusammen genommen werden. „Doch zum Boden Israels nicht“ würde dann negativ dasselbe besagen, wie „zur Wüste der Völker V. 35 positiv, also daß Jehovah mit ihnen samt allen ins Gericht gehen will (V. 35). Das Singularsubjekt zu **יִרְאוּ לֹא יִרְאוּ** kann demnach aus **אֶרֶץ יִשְׂרָאֵל** Israel sein. (Vielleicht sogar, im Blick auf die Frage V. 1, mit Beziehung auf die noch immer fragliche Rückkehr der zehn Stämme!?) Mit „und ihr erkennet ff.“ wendet sich jedenfalls die Rede zu den Angeredeten, wenn nicht Israel in speziellem Sinne, so Israel insgesamt zurück.

V. 39–44: Das Erbarmen Gottes, das verheißt wird.

V. 39. Wo das Gericht, wie gesagt ist, bevorsteht, kann das Haus Israels aufgefordert werden, jedermann, der nicht anders will, dahin zu gehen und seinen Götzen zu dienen. Das bevorstehende Gericht wird zu scheiden wissen und die Zukunft wird des Volkes Gottes sein. Vgl. Offenb. Joh. 22, 11. Die heilige Ironie Dessen, der die Zukunft in Erbarmen weiß. — **וְיִרְאוּ** ist nicht: „auch nachher“ und mit „dienen“ zu verbinden, ebenso wenig kann es dem Folgenden imperativisch angeknüpft werden, sondern dasselbe steht für sich, wie mit Gedankenstrich. **אֲסֵם** kann einfach Bedingungsartikel sein: wenn ihr nicht hörend (in der Gegenwart) auf Mich, da (γ nähme **וְיִרְאוּ** wieder auf) werdet ihr doch nicht ferner ff. Die Mehrzahl der Ausleger faßt es als Schwurartikel mit Negation

(**אֵין** c. Part.), einen versichernden Satz einleitend, so daß der Sinn: und danach — gewiß da höret ihr auf Mich, und Meinem heiligen Namen nicht werdet ihr entweichen ferner ff. (Vgl. z. Kap. 36, 20.) — V. 40 die positive Begründung. Vgl. Ps. 2, 6 und zu Kap. 17, 23. — **עֲבָדֶי** im Gegensatz zu **עֲבָדֵי** V. 39. — **כִּלְ**, nochmals **כִּלְהָ**, deutet auf die Wiedervereinigung der Trennung von Juda und Israel. Vgl. auch zu Kap. 11, 15. — Das betont wiederholte **שֵׁם**, wie es gegensätzlich zu V. 28, bleibt innerhalb des alttestamentlichen Horizonts (vgl. die neutestamentliche Ausweitung Joh. 4, 20 ff.), wie auch die übrige Form und Einleitung des Gedankens in Weise des alttestamentlichen Gottesdienstes gehalten ist. — V. 41. Zu der angegebenen letzten Stufe werden nun die Vorstufen nachgeholt. Schon bei der V. 34 in Aussicht gestellten Ausführung und Sammlung soll das im Gericht geläuterte Volk „als Wohlgeruch“ (vgl. zu Kap. 6, 13) Jehovah angenehm sein, wie es den Heiden als geheiligtes, von neuem Gott geweihtes Volk, an sich die Seligung Jehovah's erweisen wird. — V. 42. Sodann aber sollen sie auch, wie nach V. 40 („im Lande“) voraussetzen war, zum Boden Israels wieder gelangen (V. 38). — V. 43 endlich bringt die Schilderung des inneren Standes des Volks, eine zu V. 40 parallele Ergänzung. Vgl. zu Kap. 6, 9; 14, 22. 23 (Kap. 16, 61). — V. 44 Schluß: die Erkenntnis Jehovah's aus Erfahrung seines Thuns mit ihnen, das um seines Namens willen (vgl. V. 9, 14), das in Erbarmen geschehen sei.

Theologische Grundgedanken.

1. Der Prophet mag richten (V. 4), denn Jehovah will sich als König über sein Volk erweisen (V. 33). Die prophetische Thätigkeit in Auslegung und Anwendung des göttlichen Gesetzes floß überhaupt aus der Königsmacht Gottes in Bezug auf Israel.

2. Das Exil war eine politische und war eine theologische Tagesfrage. Jene Seite konnte leicht diese verwirren. Daher auch im vorliegenden Kapitel einfach die Geschichte des Volks aufgeschlagen und seinem Gewissen das Exil als das folgerechte Resultat seiner Föhrung und Ausführung nachgewiesen wird.

3. Die Konsequenz Egyptens war die Wüstenföhrung gewesen, die Läuterung des Volks daselbst. Zu demselben Zweck mußte die göttliche Konsequenz Kanaans das Exil sein, nur in dem Maße innerlicher, wesentlicher, als das Verderben das innere Wesen Israels fortschreitend ergriffen hatte. Wenn daher die Wüste Egyptens es vorwiegend äußerlich war, die Prüfung von außen dort kam, so sollte das Exil es innerlich, daher zur Wüste der Völker dem Volke Gottes werden, ihm die Empfindung der „Welt“ und der „Angst“ in der Welt verschaffen.

4. Wenn dem noch bestehenden Königreiche Juda, überhaupt dem Gesamtvolke Sünde vorgehalten

werden sollte, so bot das bereits dem Exil verfallene Reich Israel das sprechendste Kolorit für solche Vorhaltung. Es hatte von Anfang den Weg der Heiden eingeschlagen und fast ohne Unterbrechung festgehalten. Weil es geworden war wie die Heiden, war es der Herrschaft der Heiden zusehens, zuletzt gänzlich anheimgefallen. Hiermit lag ein bis zum Gericht vollendeter Weg vor, an welchem sich demonstrieren ließ.

5. Schon mit der eigenwilligen Losagung vom Heiligthum zu Jerusalem, erst recht aber mit der zwangsweisen Entfernung aus dem heiligen Lande war das Reich Israel zur Diaspora geworden, inстар omnium zu „Versprengten unter den Heidenvölkern“ und „Verstreuten in den Ländern“.

6. Was die Geschichte des Volks demselben als Führungsattest ausstellt, ist der in unserem Kapitel stets wiederkehrende Refrain: „Und sie widerstrebten Mir“ u. f. w. (B. 8. 13. 21.) Die göttliche Führung, die objektive gegenüber dieser subjektiven, gibt sich dagegen durchweg als Gesetz, nach B. 37, d. h. als gesetzliches Wort (B. 7), als förmliche Gesetzgebung (B. 11 ff.), als Wiederholung des gegebenen Gesetzes (B. 18 ff.). Damit ist Drohung verbunden (B. 8. 13. 21, auch B. 33 ff. 38). Die Drohung Gottes verstärkt sich zum Schwur (B. 15. 23. 31. 33), hat sich sogar als Strafe vollzogen (B. 15. 23. 25 ff.) und steht als solche bevor (B. 34 ff. 38). Neben dem Gesetz aber geht Geduld Gottes her und Langmuth von Anfang bis zu Ende (B. 9 ff. 14. 22. 28), Erbarmen (B. 17), das, wie im Gesetze selber Leben dem Volke verheißen ist (B. 11 ff. 21), so schließlich Läuterung des Volks verheißt (B. 32. 35. 37. 38) und zwar zu einem Jehovah geheiligten und ihm wohlgefälligen „ganz“ Israel (B. 39 ff.). Wie Ewald es ausdrückt: „um die Erlässen zur rechten Erkenntniß über ihre früheren schweren Vergehen zu bringen und so die andere und noch größere Wahrheit, welche in der alten Geschichte liegt, zu bekräftigen, die daß die Gnade doch zuletzt in Jahve das Höchste und alles Ueberdauernde sei.“

7. „Ich, Jehovah, euer Gott“ — darauf ist das Gesetz basirt, davon erscheint auch die ganze Geschichte des Volkes getragen von Anfang bis zu Ende. (B. 5. 7. 9. 14. 19. 20. 22. 44.) Die Geschichte des Volkes Gottes ist die Evolution des Namens Jehovah, das Volk Gottes damit nach Fleisch, was der Sohn Gottes nach Geist.

8. „Nicht das alte dem Götzendienste anhängende, sondern ein geistig neues, Jehovah in voller Liebe und Anhänglichkeit ergebenes Geschlecht sollte Egypten verlassen“ (Hävernici).

9. Die göttliche Rede des Propheten schöpft gewiß nicht aus Tradition neben dem Pentateuch, wie von sehr verschiedenen Standpunkten, dem eines Bitringa und dem Batke's angenommen worden ist, um das durch den Propheten über den Zustand Israels in Egypten Befagte zu erklären. Die Kritik hat daran einen Konflikt zwischen Hesekiel und Pentateuch aufthun wollen. Mit Recht ist

andererseits die durchweg ersichtliche Abhängigkeit des prophetischen Worts, auch in Kap. 20 hier, vom Pentateuch hervorgehoben worden. Wir bemerken, außer dem in der Auslegung Angeführten, daß der Geist der Propheten „zwischen den Zeilen“ der Geschichte zu lesen verstanden hat, während die Kritik höchstens ihren Geist in die heiligen Schriften einzutragen versucht.

10. Für das theologische Verständniß des Kapitels ist die wiederholte Betonung der Wüste bedeutsam. „Das Volk in zwei Wüsten“ hat Meteler den Abschnitt überschrieben. Zutreffender aber, für den Kern der Sache, als Hengstenberg und Hävernici den Begriff der Wüste bestimmen, wenigstens als „Elend, geistige und leibliche Noth“, würde sein: unter vier Augen mit Gott, wenn nicht der Gerichtscharakter der betreffenden Führung des Volks auf die Augenzeugenschaft, das Publikum der Heidenvölker andererseits so bestimmt Beziehung nähme.

11. „Zu den Geboten, die Gott seinem Volke gab, gehört auch vor allem, daß sie ihre Sünden bekennen und Vergebung in dem Blute der Verßöhnung suchen sollen. Dazu forderten die Gesetze über die Sündopfer auf, welche in dem mosaischen Gesetze die Wurzel aller anderen Opfer bilden, das Passah, welches so dringend auffordert, nach Vergebung der Sünden zu ringen, und alles Heil an dieselbe knüpft, der große Verßöhnungstag“ (Hengstenberg).

12. „Der Grundzug des Lebens durch treue Hingabe an das Gesetz ist Heiligkeit, und Gott als der Israel heiligende Gott danach Mittelpunkt des Gesetzes. Dieser Begriff der Heiligung des Volkes durch seinen Gott tritt vornehmlich im Sabbath heraus. Er ist das Zeichen der göttlichen Schöpfungsthat, sowie der Ausdruck des Verhältnisses des Menschen zu Gott: der Ruhe in Gott nach der Arbeit des Lebens“ (Hävernici). Das Leben ist also ein göttliches des Menschen, das Leben Gottes, wie die rechtfertigende, Gewissen und Gesetz beruhigende Gerechtigkeit ja auch die Gottes ist. Vgl. übrigens Bähr, Symb. II. S. 528 ff. („Aus dem „und auch Meine Sabbathe“ konnten sie verstehen, daß die Gebote von Werken, worinnen der Mensch lebt, der sie thut, ihnen nicht dazu gegeben seien, daß sie darin zu leben trachten sollten, sondern damit sie, nachdem sie kennen gelernt hätten, was für eine Gerechtigkeit zum Leben nöthig, ihre Gerechtigkeit verleugnen möchten, und weil nämlich Gott erklärt hatte, sie heiligen zu wollen, sie glaubten, daß Er, der sein Gesetz nicht verneinen kann, (weshalb den Geboten das Lob angehängt ist vom Leben des Menschen in ihnen, wo er sie thut, zu bezeigen, daß ein solcher Gehorsam erfordert wird, um das Leben zu geben,) ein Opfer geben werde, wodurch ihr Gewissen gereinigt werden könne, und einen Priester, durch dessen Gehorsam sie gerecht sein könnten, um nun aus dankbarer Liebe Gottes Gebote zu halten, und das Gegentheil zu hassen und zu fliehen“, Coccejus).

13. „In seinem Sinne den Sabbath feiern kann nur der wahrhaft Gottesfürchtige, so daß alles, was in den Büchern Mose's den Mangel wahrer Gottesfurcht unter dem Volk in der Wüste bezeugt, zugleich die Anklage der Entweihung der Sabbathe enthält“ (Hengstenb.). „Die Juden haben wohl den Sabbath gehalten, aber Sinn und Ziel des Sabbath's verfehlt“ (Calvin), „indem sie ihn in ihre faule todtte Gerechtigkeit verkehrten“ (Coccej.).

14. Die merkwürdige Stelle B. 25 wird von Melanchthon in der Apologie der Augsbургischen Confession als Beleg dafür interpretirt, daß Gott nicht mal an sein Gesetz das ewige Leben gebunden habe.

15. „Gott hat die menschliche Natur so eingerichtet, daß auf die Abkehr von ihm totale Verfinsternung und Zerrüttung folgt, daß kein Mahhalten in Irthum und Sünde, kein Stehenbleiben auf den Mittelstufen möglich ist, daß der Mensch, so gern er auch stehen bleiben möchte, doch wider Willen von Stufe zu Stufe herabsinken muß. Der Abfall von Gott ist die Schuld, der Erzeß des Irthums und die sittliche Verfunkenheit das verdiente Verhängniß, dem alle gern entgehen möchten, wenn dies in ihrer Macht stünde“ (Hengstenb.).

16. Die Versuchung, in der Abraham 1 Mos. 22 für alle seine Nachkommen, für das Volk, das in dem Lande, da er als Fremdling pilgerte, sesshaft sein sollte, den Unterschied zwischen Jehovah und Moloch durch Erfahrung kennen lernte, gerieth dem Volke trotzdem nicht zum Heil, dasselbe unterlag mit seinen Erstgebornen dem blutigen Kultus des Landes, Abrahams Versuchung wurde Israels Gericht.

17. Es würde dem Wesen Gottes, insbesondere seinem Namen Jehovah widerstreiten, wenn Israel werden sollte wie die Heiden. Das gerade Umgekehrte soll vielmehr die Erfüllung sein, daß nämlich die Heiden werden wie Israel. Denn die diesem Volke eingeschaffene Idee, in welcher es erwählt worden aus allen Völkern, ist die Idee des Volkes Gottes, dessen König und Herrscher Gott, (die Idee der Theokratie,) womit Israel zugleich Träger der Idee der Menschheit überhaupt ist, deren Idee wie gemäß Schöpfung ist, Gottes zu sein (τοῦ Θεοῦ Entf. 3, 38), so durch Wiederherstellung kraft Erlösung sich dadurch zu vollenden hat, daß Gott alles in allen (1 Kor. 15, 28), oder die Menschen seine Unterthanen sind und Er ihr Gott ist (Offenb. Joh. 21, 3). Wenn nun die Realisirung dieser Idee, Israels und der Menschheit überhaupt, in der Erfüllung der Zeiten in dem einen Menschen geschieht, der wie er Israel ist, so „der Sohn des Menschen“ ist, so knüpft seine geschichtliche Erscheinung einerseits nach Fleisch an Israel an (bietet die Bedeutung der Genealogien Jesu), andrerseits aber nach Geist entwickelt sich aus ihm die neue Menschheit, die es in Geist und Wahrheit ist, das Volk Gottes, das Israel zu präformiren hat. Die Ausgießung des von ihm verheißenen, seines Geistes zeigt daher nicht Israel geworden zu Heiden, es

wäre denn den Sprachen nach, sondern die Heiden geworden zu Israel, Aposielg. 2. Nur dies kann die Erfüllung von B. 40 sein nach Geist, gemäß der Idee Israels aus des Ganzen (חבלי). Jede andere würde auf eine privilegierte Nationalität, also auf Fleisch ausgerathen. Daß noch geraume Zeit nach der Auflösung des Königreichs Israel Juda für das alttestamentliche Volk Gottes den Ton angab, daß gleich anfangs die theokratischen Elemente aus dem Königreich Israel Juda zugezogen (2 Chron. 11, 13 ff. 16) waren, daß, wie Benjamin, auch aus den anderen Stämmen gar mancher mit Juda zurückgekehrt ist aus dem Exil, so daß Juda hinfort den Namen herleiht für das Volk, das ist vorübergehende historische Erscheinung, gleichwie es nicht anders, als das, gewesen ist, wenn das Königreich Israel wegen seiner Größe, auch an Zahl der Bevölkerung, im Selbstgefühl seiner vollständigeren Repräsentation des ganzen Volkes sich den Namen des Ganzen beigelegt und Israel genannt hatte, wie es auf der neuerdings aufgefundenen moabitischen Denkhäule des Königs Mesa unter diesem Namen anerkannt ist. B. 40 ff. ist entschieden messianischen Gehalts und in diesem Sinne apokalyptisch. Kriesoth, der in das babylonische Exil die jetzige Zerstreuung der Juden, ja diese recht als die Wüste der Völker, mitbegriff, läßt B. 40—44 eine Sammlung der Juden, Bekehrung der Gesammelten zu Christo und ihre Rückkehr als christliches Volk in ihr Land weisagen und daß Gott, nachdem die *Plüvis meynän* des Endes dazwischengetreten (Offenb. Joh. 12), dies gläubige Israel samt allen anderen Gläubigen der Welt von den Bösen scheiden und in das ewige Leben sichtbarlich setzen wird.

18. „Die Heiden standen unter der göttlichen Langmuth Röm. 3, 25. Nicht so Israel, dem Gott sich so herrlich kundgegeben. Wobei die Heiden geblieben, dabei muß Israel zu Grunde gehen“ (Hengstenberg).

19. Bei B. 39 und auch sonst im Kapitel wird von den zeitgenössischen Erregten wider das Interim Anwendung gemacht.

20. Coccejus erinnert zu unserm Kapitel: daß „als die Juden aus Babylon zurückgekehrt seien unter Zorobabel und Esdra, denen sich aus allen Stämmen welche angeschlossen hatten, sie eine Einheit gebildet und einen Tempel gebaut zu Jerusalem und ein einiges Volk unter demselben Vorstande gewesen. So blieb es unter der Herrschaft der Perser und auch der Griechen. Gott befreite sie aber auch von aller Fremdherrschaft, so daß er allein ihr König war, und sie größer hinstellte, als zur Zeit ihrer Väter, und die Hasmonäer durften das fürsliche Diadem sich aufsetzen u. s. w.“

21. Mit dem 20. Kapitel brechen die Prälektionen Calvin's über Hesekiel ab, wie es denn in der ed. Schipper heißt: „Nachdem er diese letzte Prälektion geendet, wo er bereits vorher krank gewesen war, begann der berühmte Mann Dr. Johannes Calvinus sich viel unwohler zu befin-

den, welches die Ursache ist, daß er beim Ende des 20. Kapitels stehen geblieben ist und das wohl begonnene Werk nicht beendet hat."

Homiletische Andeutungen.

B. 1: „Da sehen wir, daß das Volk Gottes auch in der Verbannung nicht an Mager, Sterndeuter, Zauberer u. dgl. gewiesen ist, da sie zu dem Propheten kommen, 5 Mos. 30, 12 ff.“ (C.). — „Der fünfte Monat ist unser Monat Zull. So vermerkt auch der Geist Gottes Zeit und Stunde.“ (Std.). — Genug, wenn auch nur gesagt ist, daß sie zu fragen gekommen, denn aus der Art, wie ihnen der Prophet begegnen muß, ersehen wir, daß sie um Rettung und den Weg zur Seligkeit nicht gefragt haben werden; sondern die politischen Dinge klümmerten sie, und die Dauer des Exils, das Ende der babylonischen Herrschaft, das Gelingen der Trennseligkeit des Jedom. Wie auch wir eher fragen: Hüter, ist die Nacht schier hin? als: Wie mag ich Gnade finden? — Was sorgen wir so um die Zukunft? Dieselbe wird doch nur wie unsere Vergangenheit war! wir sollten wegen unserer Vergangenheit ernste Sorge haben. — „Bei unserm Nehen zu Gott muß sich dem festen und gewissen Glauben Demuth und Bescheidenheit verbinden, denn wer durch die Wolken zu Gott fliegen will, der ist weit ferne von ihm, wenn er auch vorgibt, Gott befragen zu wollen.“ (C.). — Bescheide dich an den Propheten und Aposteln, durch welche Gott geredet hat! — Die Aeltesten vor dem Propheten ein Bild aus Israel, ein Vorbild in allen Verhältnissen. — Gott will gefragt sein, doch noch mehr soll sein uns hinreichend bekannter Wille von uns gethan werden. — „Den Herrn anzurufen und dennoch ihm nicht zu gehorchen, ist ein Greuel vor seinen Augen. Er höret die Sünder nicht, Joh. 9, 31; Jes. 1, 15“ (Erb. B.). — „Wie mancher kommt unter das Wort Gottes, um zu hören, geht aber davon, ohne ihm zu gehorchen!“ (Std.). — B. 2 ff.: Das bedenkliche Schweigen Gottes und sein noch bedenklicheres Antworthen. — Gott im Munde, die Götzen im Herzen, der bedenklichste Zustand. — Der heilige Eifer thut's nicht, sondern der heilige Hunger und Durst nach Gott, dem lebendigen Gott. — Gott hat in seinem ganzen Worte kein einzig tröstliches Wörtchen für Heuchler. — „Für Heuchler ist weder im Herzen Gottes, noch in der Heiligen Schrift anderer Rath, als daß sie sich wahrhaftig bekehren, Jes. 55, 7“ (Std.). — „So waren sie ungeeignet, Gottes Wort zu hören. Gott verbirgt sich solchen, die sein Wort lediglich im Blick auf ihre Götzen hören. Sie haben am Worte Gottes keinen Theil“ (Cocc.). — B. 4: Das ist eine Vorhaltung von der Erbünde aus, die also Kap. 18 nicht geleugnet sein kann. — Geschwüre soll man nicht lange betasten nach Weise der Moralprediger, sondern ausschneiden nach dem Gesetz Gottes. Jenes figelt, dieses freilich schmerzt. — „Ein anderes jedoch, als auf die Greuel der Väter zurückgeführt werden, ist die Wolke Hebr. 11 betrachten dürfen“ (Cocc.). — Hier treibt Gott zu richten, und im Neuen Bund heißt es immer: richtet nicht! Aber der Sohn Gottes selber, der doch nicht zum Gericht in die Welt gesandt ist, wird den Ungläubigen zum Selbstgericht. — Hier treibt Hesekiel Gottes und nicht menschliches Gericht. — An ihren Söhnen

haben Väter ihr Gericht, aber auch an den Vätern läßt sich Söhne richten.

B. 5 ff.: Drei Zeugen wider Israel, Egypten, die Wüste, Kanaan. — „Gott kommt den Menschen mit seiner Gnade zuvor“ (D.). — Gottes Erwählung im Verhältnis zu Würdigkeit und Unwürdigkeit; auf jener beruht sie nicht, diese verhindert sie nicht. — Der Erwählung Zeichen war die Beschneidung schon gewesen, daher die Vorhaltung des Stephanus Apostels. 7, 51. Der Inhalt bestand darin, daß der Herr ihr Gott sein wollte. Die Folge der Erwählung Israels aber ist die ganze Führung des Volks gewesen. Volkserwählung auf Vereitlung der Menschheit zu Lobe des herrlichen Namens Gottes, eines Israel aus allen Völkern. — „Bei keiner Wohlthat Gottes haben wir ein Verdienst, aber bei jeder viele Verpfändung“ (Std.). — Will Gott dem Menschen etwas sein und werden, so muß er sich ihm zu erfahren geben. Die nächste Erfahrung von Gott ist die Erkenntnis seiner Offenbarung im Worte, folgen die mannigfachen Erfahrungen seiner fordernden, strafenden, vergebenden u. s. w. Gewalt. — „Wie viel sind der Arten, dadurch sich Gott den Menschen als einen gnädigen Gott zu erkennen gibt! Apostelg. 17, 27, 28“ (Std.). — „Gott erhebt seine Hand zum Schwur, zumal seine Hand ausführt was er zugeschworen hat, allerdings sowohl die Drohung als die Verheißung“ (C.). — „Durch Glauben nennen wir Gott unsern Gott“ (Std.). — „Die Zeit, wo uns der Glaube an Christum geschenkt wird, und wir gleichsam die Versicherung Gottes hören: Ich, der Herr, bin euer Gott, ist der Tag unserer Erwählung. Wer aber überzeugt ist, er sei vom Herrn erwählt, der ist hinsichtlich gegen Fleisch und Blut gewaffnet. Denn es ist keine andere Weise, den Greuel der Sünde wegzumerfen, als die Ueberzeugung von der Liebe Gottes. Allein durch den Glauben wird das Herz von seinen Götzen gereinigt“ (S.-S.). — B. 6–7: Die göttliche Erwählung ist keine zur Unreinigkeit, sondern vielmehr zur Erlösung von Sünde und aus der Gewalt des Teufels. — „Gott muß unser Gott sein, sonst machen wir uns selbst zu Gott oder dienen dem Teufel als unserm Gott“ (C.). — „Gott ist wohl Gott aller Menschen, aber durch Verheißung, Bund und Gnade wird er unser Gott, daß ihn der Glaube so fassen mag“ (B. B.). — B. 6: „Gott bleibt seiner Verheißung eingedenk, aber wir vergessen ihrer“ (Std.). — „Einem jeden bestimmt Gott sein Haus und Wohnplatz, Apostelg. 17, 26“ (Std.). — „Ehedem eine Zerde, jetzt eine Wüste“ (B. B.). — B. 7: Der Götzendienst der Augen. — Wir verunsichern uns nie bloß, wir verunreinigen uns immer auch, wie andererseits Vergebung der Sünden und Heiligung von Sünden zusammengehen. — B. 8: „2 Mos. 5, 21 war es ihnen lediglich um ihren Namen bei Pharaos und seinen Knechten zu thun. Hätten sie dem Namen Jehovas geglaubt, so würden sie einen besseren Gehorsam geübt haben. Aber sie waren vom ägyptischen Götzenwesen angesteckt, wie wir sämtlich ja von Natur zu den Götzen hineigen, und sie mochten auch gern bei den Ägyptern in Gnaden stehen“ (C.). — „Ein schlimmeres Joch als der Ägypter waren deren Götzen für Israel“ (Cocc.). — Beachte den vermehrten Druck, die Verfolgung noch zuletzt durch die Ägypter als göttliche Zorneszeichen über Israel!

— So wohnt der Zorn dicht bei der Liebe, und die Gottes Zorn als göttliche Liebe verstehen, sind wohl auf dem Wege richtigen Verständnisses. — B. 9: „Gottes Ehre und der Kirche Heil sind verbundene Dinge“ (C.). — Bei Gott stimmt Wort und That, Verheißung und Erfüllung, 4 Mos. 23, 19. — Die Heiligkeit des Namens Gottes unsere Seligkeit.

B. 10 ff.: Egypten und die Wüste, Ausgangs- und Durchgangspunkt. — B. 11: Das Gesetz ist zum Leben, nicht nur der Idee nach, als der geoffenbarte Wille Gottes, daß wer den Thäte, göttliches Leben leben würde, sondern ebenfalls in Wirklichkeit, denn wer sich durchs Gesetz zur Erkenntnis der Sünde und in die Befehlung zu Gott leiten läßt, dem gereicht es nicht zum Tode, vielmehr zum Leben, wie unsere Befehlung Gottes Wille und das Leben die Folge ist; das Gesetz also der Wille Gottes und Mittel zur Erfüllung des Willens Gottes. — „Er gedenkt der Verheißung beim Gesetze, wo es doch am Gesetz allein hätte genug sein können, nach seiner Gewalt und Herrschaft; das zeigt seine väterliche Huld an“ (C.). — B. 12: Der Sabbath wies recht in das Leben, welches das Gesetz verheißt, in die Ruhe Gottes, daß der Mensch soll in Gott und Gott will im Menschen sein. Er wies über die Werte des Gesetzes als solche hinaus, in die Ruhe des Glaubens hinein, wie sie in Christo ist. — „Wir ruhen aber von unseren Werken, wenn wir uns selber gehorchen, — so hat der Sabbath, wo er in Wahrheit gefeiert wird, den Tod der Selbstsucht mit sich, — uns von dem Geiste Gottes regieren lassen“ (C.). — Der Sabbath der Schlüssel des ganzen Gesetzes nach seinem höchsten Zweck. — Die Beleuchtung des mosaischen Gesetzes vom mosaischen Sabbath aus. — B. 13 ff.: Müßiggeln und Wohlleben ist weder Sabbathheiligung noch Sonntagsfeier. — „Man beachte, daß der Ungehorjam in der Wüste geschah, wo sie so ganz und gar von dem Herrn abhängig waren in jedem Augenblick! Sonst empören sich die Menschen gegen Gott wohl im Uebermuth des Glücks, hier geschah es, wo Israel den Tod vor Augen hatte“ (C.). — „Was will's da erst mit solchen werden, dazu in der Christenheit, die ihren Sabbath und Sonntag gar mit Saufen, Spielen u. s. w. zubringen?“ (B. B.). — B. 15: „Es steht in jedes Willen, wie er sich zu Gott stellen will, aber er muß sich darauf gefaßt machen, daß seiner Aktion eine entsprechende göttliche zur Seite tritt“ (Hengstenb.). — B. 17: Die gehobene Hand und das erbarmend blickende Auge Gottes.

B. 18: Nicht Menschenfagung und alte Gewohnheit, sondern Gottes Wort soll die einzige Richtschnur unsers ganzen Lebens sein, Ps. 119, 105“ (St.). — „So eine große Kraft hat die Gottlosigkeit, daß man sie als ein Gesetz respektirt. Denn der Teufel und die Welt haben auch ihre Statuten und Jura, die wohl mehr in Acht genommen werden, als Gottes Gebot; und das Sprichwort ist eben auch nicht weit her: man soll es bei dem Alten lassen“ (B. B.). — „Wo eine wahre Besserung in der Kirche erfolgen soll, da muß sie von der Jugend angefangen werden“ (St.). — B. 21 ff.: Wie die Väter, so die Söhne. — „So hat es Israel wohl lernen können, was Ps. 136 so oft wiederholt wird, daß Gottes Huld ewig währet“ (St.). — B. 23: Die Drohung des Gerichts auf der Folie der Wüste. — Die Zerstreuung ge-

droht bei äußerer Sammlung, die Zerstreuung ausgeführt zu innerer Sammlung des Volks. — Wie Liebe und Leib, alles, vergänglich sein kann!

B. 25: Wer sich der Welt gleich thut, den straft Gott durch die Welt. — „Die rechte Lehre Gottes ist Friede, Freude und Leben im Heiligen Geist. Menschenlehre ist eitel Unfriede, Herzleid und der Tod. Denn sie läßt dem Gewissen keine Ruhe noch Frieden. Wiewohl sie groß Ding thun, als viel opfern, auch die liebsten Kinder verbrennen u. dgl.“ (Ranbgl.). — „Das ihnen übel bekommt und voll Todes und Verderbens ist, hat übrigens die größte Anziehungskraft für die Menschen“ (St.). — B. 26: Gott verlassen heißt erkennen müssen, wer Gott ist und was für ein Gott, am Ende, worin sich Gott verlassen führt. — Wer nicht Gott opfern will, der muß den Teufeln opfern. — Das Gottesgericht religiöser Verwüstung. — B. 27 ff.: Selbst-erwählter Gottesdienst soll recht was Hohes sein, und ist doch Enthöhung Gottes und nur Erhöhung von Unvernunft. — Beim Abtreten von Gott bleibt's nie beim ersten und beim anderen Tritt, sondern Tritt auf Tritt folgt sich. — Gott und die Götzen mischen als seine Religion ist Blasphemie. — Die Untreue in unseren Gottesdiensten gegenüber dem Wort Gottes. — Der Hohn gegen Gott in so mancher Gottesverehrung. — B. 28: Selbst Kanaan kann zum Verderben werden, wenn wir Höhen dort suchen und nicht der Herr uns der Höchste ist und Höhe allein. — „Wer aber Gott einen süßen Geruch machen will, der muß Ihm sein Herz, Seel und Geist, Gemüth und Neigungen opfern. Sonst stinkt Ihn das Gebet an“ (B. B.). — Weiche nicht zur Rechten und weiche nicht zur Linken, thue nichts dazu, thue nichts davon, wie wichtig, wie notwendig, wenn man selbst im Kanaan des Wortes Gottes nicht auf bedeutliche Höhen gerathen will! — B. 29: Die Ironie aller unserer Höhen. — Der Galgenhumor im Unglauben bis auf diesen Tag. — Das Lachen Gottes, das aus seinen Feinden heraus zu hören ist und ihrem ernstlichsten Treiben. — Nicht auf Höhen menschlicher Philosophie, sondern in der Höhe und im Heiligtume wohnt der Herr, der bei den gedemüthigten und den geängsteten Herzen zu Hause ist (Jes. 57, 15).

B. 30 ff.: Warum sich Gott uns verbirgt, wo wir doch sagen, Wahrheit zu suchen? Weil die Wahrheit, die wir suchen, nur ein Götzenbild ist. — Denen, die Götzen dienen, offenbart sich Gott nicht. — Mit dem Götzendienst ist auch das natürliche Wissen von Gott unter den Menschen immer mehr verschwunden. — „Wie heilig reizen böse Exempel! wie leicht bewegt der scheinbare Pomp der falschen Religion! Wie bald wird das Herz durchs Aeußerliche eingenommen und vergift des inneren wahren Gottesdienstes!“ (St.). — B. 32: Die Welt der Heiden erschien ihnen begehrlischer als das Geil der Kirche, wie auch in unsern Tagen so vielen der Streit in der Religion sogar einen religionslosen Zustand vorzuziehenswerth erscheinen läßt. Anderen will die genaue und treue Sorgfalt Gottes für sein Haus nur wie Pein und Unnützigkeit vorkommen, daher sie freiere Verhältnisse vorziehen mit weniger Kontrolle. So hat auch Israel sein Heil sich im Heidenthum gedacht“ (C.). — Den Heiden ihr Heidenthum lassen, nicht bloß das, sondern auch selber wie die Heiden werden, ist alles schon gesagt, begehrt und bethätigt worden. Unsere

neueste Weise ist keine neue Weisheit. — Es lautet grauenvoll, frivol, und kann doch die Schwernuth eines Kindes Gottes sein: o, daß ich Gott nie erkannt hätte! — „Die Verzweiflung der Juden war ihr Unglaube, daß sie nicht glaubten, daß Christus aus ihnen aufkommen würde“ (Cocc.). — Gott dienen wollen, kann einem schwer genug werden. — „Wie mancher sogenannte Christ dient übrigens dem Holze und Steine!“ (Stck.) — V. 33–35: Das schreckliche Königthum Jehovas's, wie es im Eil sich als Richterthum offenbart hat. — Gott entzieht sich seiner Pflicht nicht. Er hält sich über uns und führt uns aus der Welt, indem er uns in die Welt führt, d. h. uns dieselbe innerlich empfunden läßt, ob wir dann noch sein möchten wie die Heiden. — „Gott trennt den Sünder von der Gelegenheit zur Sünde“ (Stck.). — „Ach, wie gut ist's dem Menschen, wenn ihn Gott auch zum Gehorsam zwingt und bringt durch Trübsale, da er nicht von freien Stücken folgen will!“ (B. V.). — „Um die Juden unter seine Gewalt zu nehmen, mußte sie Gott aus den Völkern sammeln, da sie im Eil darunter zerstreut waren. Es geschah das auch nicht ohne Jörn, wie einem zurückgeholten Sklaven ja das Haus seines Herrn gleichwie eine Gruft vorkommt, darin er versenkt ist, und daß dreimal mehr, als er tragen mag, von ihm gefordert werde. Und so war auch, nachdem sie aus Chaldäa zurückgeführt worden, ihr Leben ein vereinsamtes in einem Winkel der Erde, als wären sie in der Wüste mitten unter den Völkern; und der große Haufe irrte erst recht in der Wüste umher, da nur ein verhältnißmäßig kleiner Theil ins Vaterland zurückging. Als König führte er sie heraus, als Richter hörte er nicht auf, sich an ihnen zu erweisen. Da zeigte sich ihnen sein Jörn“ (C.). — „Die Wüste der Völker war ihre Einverleibung unter die Gewalt der Römer, Wüste im Unterschied von der vorübergegangenen Kanaans Herrlichkeit unter den Maltabäern. In dieser Wüste lag nun auch Kanaan“ (Cocc.). — „Man kann im großen Haufen der Menschen sich wie in der Wüste einsam und verlassen fühlen, wie umgekehrt an meisten Orten sein kann, als wären wir im Freundeskreise“ (L.). — „Von Angesicht zu Angesicht, zeigt doch zugleich was Vertrauliches an, denn in der Wüste kann Gott besser an das Herz kommen, Hos. 2, 14“ (B. V.). — Zu dem „Rechten“ lies doch auch die Bilder Ezra und Nehemia. — V. 36: „Die Straferempel der Alten stehen nicht umsonst aufgeschrieben“ (St.). — Die Wüste Vorbild und Vorpiel des Eils. — Egypten und Babylon in ihrer Bedeutung für das Volk Gottes. — Vt. 82, 1. — Offenb. Joh. 11, 8; 17, 3. — V. 37: „Das geht auf Christum Joh. 10, 14. So ist er wegen der Schafe vom Hause Israels gekommen, aber Israel sind nur, die mit der Spitze seines Stabes berührend Christus dazu zählt“ (Cocc.). — Der Jehovas, der auf Sinai 5 Mos. 5, 4 Angesicht zu Angesicht zu Israel geredet hat unter Mose, der dem Hesekiel Kap. 1 wie ein Mensch anzusehen erschien, der wollte im Fleisch mit ihnen reden, als er zu den verlorren Schafen in die Wüste des jüdischen Landes kam (Matth. 3), wo der Täufer ihm voraus aufgetreten war. Vgl. Jes. 52, 8! — „Sie mochten

in ihren Gedanken meinen im Eil, nachdem es dahin mit ihnen gekommen, frei, los und lebzig zu sein, wenn sie aus ihren Seelen den Namen des wahren Gottes vertilgen würden; Er aber im Gegentheil gedankt von dem, was sein ist, auch nicht ein Einziges zu verlieren. Es sollte eben ein rechter Erweis seiner königlichen Herrschaft erfolgen“ (C.). — „Sein Bund besteht, sein Lieben heißt ja: Je und je.“ — Die Heiden hatte Gott sich selber überlassen, sie ihre eigenen Wege gehen lassen, Israels Weg wird immer wieder auf den Bund zurückgebracht. — Noch Christus fordert Matth. 11, 29 unter sein Joch zu gehen. — „Für die Willigen, die das Joch geduldig tragen, sind die Bande Seile der Liebe, Hos. 11, 4“ (Schm.). — V. 38: Die Freoler besetzen nicht im Gericht, noch die Sünder in der Gemeinde der Gerechten, Ps. 1. — Dieser Räuterungsprozeß Israels weißagte auch den noch folgenreicheren bei Erscheinung Christi und als sein Königreich gepredigt wurde. Diese Reinigung war die Heiligung der Kirche aus den Juden. — Israel, das so hieß, ererbte nicht das Land, das bloß den Sanftmüthigen (Matth. 5, 5), die von dem Sanftmüthigen lernten (Matth. 11, 29) zugesagt wird. — V. 39: Entscheidung, dazu treibt alles in Gottes Führung. — Entweder ober. — Wie viele auch den Götzen nachlaufen, Gott hat ihm doch ein Volk. — „So gibt Gott in verkehrten Sinn dahin“ (B. V.). — Schließlich müssen auch wider Willen alle Zungen seinen Namen heiligen. — „Gehet! lauter auch die göttliche Stimme, so die Verbannten einst hören werden“ (St.).

V. 40 ff.: Der Räuterung im Fleische verbindet sich die Erneuerung im Geist. — „Wenn es an eine Erneuerung des Gnadenbundes geht, so sichtet der Herr vorher seine Gemeinde und erkommuniziert alle Heuchler. Dazu bedarf es keiner äußeren Gewalt“ (Schm.). — Der geistliche Dienst des Neuen Bundes kann wohl im Buchstaben des alttestamentlichen Gottesdienstes geschildert werden, da letzter den ersten sinn- und vorbilden wollte. — Es heißt ja selbst noch das himmlische „Jerusalem“. — Da ist Höhe gegen Höhe. Hier der hohe Berg Israels; V. 28 ff. waren's die Höhen auf den Bergen Kanaans. — V. 41: In Christo sind wir Gott angenehm gemacht. — V. 43: „Wenn die Gläubigen in die Gnade Gottes aufgenommen sind und von ihm freundlich behandelt werden, gedenken sie beschämt an ihre Vergehungen und erkennen sie dann erst in ihrer ganzen Größe und Abscheulichkeit. Paulus hielt sich nach seiner Bekehrung für eine unzeitige Geburt, für den geringsten der Apostel, weil er die Gemeinde Gottes verfolgt habe. Aus dieser Erinnerung springt der Preisgesang hervor: aus Gottes Gnade bin ich was ich bin (1 Kor. 15, 10). So erhebt unsere Sünde die Herrlichkeit Gottes. Vgl. 5 Mos. 8 u. 9. Daraus folgt, daß das Leben der Christen eine immerwährende Buße ist, aus welcher das Leben der empfangenen Gnade hervorleuchtet“ (H.-H.). — V. 44: Nicht uns, nicht uns, sondern deinem heiligen Namen sei Preis und Ehre! — „Alles Heil beruht auf Gottes Gnade und Vergebung der Sünden, aber nicht ohne Bekehrung“ (Schm.).

10. Das herannahende Gericht. (Kap. 21.)

Und es geschah Jehovah's Wort zu mir, sagend: *Menschensohn, richte dein Angesicht¹ nach dem rechts Liegenden, und träuſle gegen die Mittagsgegend, und weißage gegen den Wald des Feldes im Süden; *und sagst dem Walde des Südens: Höre Jehovah's Wort!² So sagt der Herr Jehovah: Sieh', Ich entzünde in dir Feuer, und es frißt in dir jedes grüne Holz und jedes dürre Holz. Nicht verlöschen wird die flammende Flamme, und es werden verbrannt in ihr [durch sie] alle Angesichter von Süden nach Norden. *Und sie sehen, alles Fleisch,³ daß Ich, Jehovah, sie anzündete, nicht wird sie verlöschen. *Und ich sagte: Ach, Herr Jehovah!⁴ sie sagen mir [von mir]: Bildert er nicht Bilder? *Und es geschah Jehovah's Wort zu mir, sagend:⁵ *Menschensohn, richte dein Angesicht gegen Jerusalem, und träuſle gegen Heilighümer, und weißage gegen den Boden Israels; *und sagst dem Boden Israels: So sagt der Herr Jehovah:⁶ Sieh', Ich will an dich, und Ich habe Mein Schwert gezogen aus seiner Scheide, und haue ab [schneide, scheide] aus dir Gerechten und Bösen. *Darum, weil Ich aus dir abhaue Gerechten⁷ und Bösen, darum soll Mein Schwert aus seiner Scheide herausfahren gegen alles Fleisch von Süden nach Norden. *Und sie erkennen, alles Fleisch, daß Ich, Jehovah, Mein Schwert⁸ aus seiner Scheide herausgezogen habe, nicht wird es zurückkehren wieder. *Und du Menschensohn, seufze in Zerbrechung der Hüften, und in Bitterkeit sollst du seufzen vor ihren Augen!⁹ *Und es geschieht, wenn sie zu dir sagen werden: Um was (bist) du seufzend? da sagst¹⁰ du: Ueber ein Gerücht, weil es kommt, und es zerfloß jedes Herz, und erschlafften alle Hände, und verzagt [stumpf] ward jeder Geist, und alle Kniee werden zu Wasser zergehen. Siehe, es kommt, und geschah! Spruch des Herrn Jehovah. *Und es geschah Jehovah's Wort zu mir,¹¹ sagend: *Menschensohn, weißage! und sagst: So sagt Jehovah: Sage: Schwert, Schwert¹² ward geschärft, und auch blank gemacht (ist es)! *Um zu schlachten ein Schlachten ward es¹³ geschärft, damit ihm Bliß sei, (ist es) blank gemacht! Oder können [sollen] wir uns freuen? des Stabes [Scepters] Meines Sohnes, verachtend jedes Holz!? *Da er [man] es zum Blank-¹⁴ machen gab, zu fassen in die Faust! Dasselbe ward geschärft, das Schwert, und dasselbe ist blank gemacht, es in die Hand zu geben des Mordenden. *Schreie und heule, Menschensohn,¹⁵ denn dasselbe geschah in [an] Meinem Volk, dasselbe an allen Fürsten Israels, Preisgegebene [Hingeworfene] aus Schwert wurden sie mit Meinem Volke, darum schlage auf die Lende!¹⁶ *Denn bewährt ward's (hat sich's damit). Und was? — Wenn auch der verachtende Stab¹⁷ (Scepter) nicht sein wird! — Spruch des Herrn Jehovah. *Und du Menschensohn, weißage,¹⁸ und schlage Faust gegen Faust, und verdoppelt soll werden das Schwert zum drittenmal, Durchbohrter Schwert ist's, Schwert eines Durchbohrten, des Großen, das eindringt zu ihnen. *Damit daß zerfließe das Herz, und um viel zu machen die Anstöße an allen ihren Thoren,¹⁹ habe Ich gegeben des Schwertes Drohung. Ach! Gemachtes zum Bliße, Gezogenes zum Schlachten! *Bereine dich, fahre rechts, richte dich, fahre links, wohin dein Antlitz bestellst ist²⁰ [wird]! *Und auch Ich will Meine Faust gegen Meine Faust schlagen, und Ich machte Meinen Grimm ruhen. Ich, Jehovah, habe geredet. *Und es geschah Jehovah's Wort zu mir,²¹ sagend: *Und du Menschensohn, setze dir zwei Wege zum Kommen des Schwertes des Babel-²² Königs, aus einem Lande sollen sie ausgehen beide, und eine Hand bilde, am Wegeskopfe

B. 7: A. L.: מִקְדָּשָׁם אֵל מִקְדָּשָׁם ad sanctuarium eorum. Syr. Suffix leg. Sept. et Arabs.

14: Sept.: ὁξυνον κ. θυμωθητι, (B. 15) ὅπως σφαξῇ σφαγία, ὁξυνον ὅπως γενῇ εἰς σπλῖθωσιν, ἐτοιμῇ εἰς παραλυσιν σφαζε, ἐξουθενεῖ, ἀπωθον παν ἔθλον. — Vulg.: Qui moves sceptrum...., succidisti omne lignum.

17: κροτησον ἐπὶ τὴν χεῖρα σου, — V.: ... Israel qui fugerant —

18: ὅτι δεικνύεται. Καὶ τί εἰ καὶ φησὶ ἀπωθή; — V.: ... quia probatus est. Et hoc cum sceptrum subverterit, et non erit —

19: ἡ τριπλήτης ῥομφαία τραυματῶν ἐστίν, ῥομφαία τραυματῶν ἡ μεγάλη, κ. ἐκστήσει αὐτοὺς, — ac triplicet gladius interfectorum: hic est gl. occisionis magnae, qui obstupescere eos facit, — (Leg. הַחֶרֶב perterrefaciens.) A. L.: לִבֵּם.

20: κ. πληθυνθήσονται οἱ ἀσθενοντες ἐπὶ πᾶσαν πλὴν αὐτῶν. K. παραδεδονται εἰς σφαγία ῥομφαίας, εὐ γεγονεν εἰς σφαγὴν, εὐ γεγονεν εἰς σπλῖθωσιν. — et multiplicat ruinas. In omnibus.... conturbationem gladii acuti et limati ad.... amicti ad caedem.

21: A. L.: הָאֲחֵרִי retro ito vel: mora, retardat.

24: Et manu capiet conjecturam, in capite.... conjiciet.

25 einer Stadt bilde (sie)! *Weg sollst du setzen zum Kommen des Schwertes nach Rabbah der
 26 Söhne Ammon und — nach Judah in Jerusalem, (der) unzugänglich. *Denn es steht Ba-
 bels König an des Weges Mutter, am Kopf der zwei Wege, Wahrsagung vorzunehmen, schüt-
 27 telt die Peile unter einander, fragt bei den Teraphim, besieht die Leber. *In seiner Rechten
 ist die Wahrsagung: »Jerusalem«, Widder (Sturmböcke) zu setzen, den Mund zu öffnen in
 Zertrümmerung, die Stimme zu erheben in Feldgeschrei, Widder zu setzen an die Thore, Wall
 28 aufzuschütten, Belagerungsthurm zu bauen. *Und es ist ihnen wie Trug-Wahrsagen, in
 den Augen ihrer, die Eide geschworen habende ihnen (sind), und [doch] er ist Schuld erin-
 29 nernd, um (sie) zu fassen. *Darum, so sagt der Herr Jehovah: Weil ihr erinnert werdet eurer
 [in Erinnerung bringt eure] Schuld, indem eure Vergehungen entblößt (aufgedeckt) werden,
 daß eure Sünden gesehen werden in allen euren Werken, weil ihr in Erinnerung kommt, sollst
 30 ihr in der Faust (zusammen-) gefaßt werden. *Und du, Durchbohrter! Böser! Fürst Israels!
 31 welches Tag kam um die Zeit der Schuld des Endes! *So sagt der Herr Jehovah: Abneh-
 men den Kopfbund! Abheben die Krone! Dies (ist) nicht-dies! Das Niedrige (ist zu) erhö-
 32 hen und das Hohe (ist zu) erniedrigen! *Verkehrtes, Verkehrtes, Verkehrtes will Ich's setzen.
 33 Ja! [Auch] dies ist nicht bis kommt, Welchem das Recht ist, und Ich's gebe. *Und du Men-
 schensohn, weißage, und sagt: So sagt der Herr Jehovah zu den Söhnen Ammons und zu
 ihrer Schmähung, und sagt: Schwert, Schwert gezogen (ist es) zum Schlachten, blank ge-
 34 macht (ist es) genug um Bliges willen, — *indem man dir Trug schaut, indem man dir Lug
 wahr sagt, — dich zu geben zu den Hälsen der Durchbohrten der Bösen, welcher Tag kam um
 35 die Zeit der Schuld des Endes. — *Laß (es) zurückkehren zu seiner Scheide! Am Ort, wo
 36 du geschaffen ward'st [bist], im Lande deiner Ursprünge werde Ich dich richten. *Und Ich
 gieße über dich Meinen Zorn aus, im Feuer Meines Ausbruchs blase Ich über dich, und gebe
 37 dich in die Hand verzehrender Männer, von Werkleuten [Schmieden] des Verderbens. *Dem
 Feuer wirst du sein zum Fraße, dein Blut wird sein inmitten des Landes, nicht wird dein ge-
 dacht werden: denn Ich, Jehovah, habe geredet.

Eregetische Erläuterungen.

Wider den Zusammenhang mit dem Folgenden
 würden B. 1—5 noch an Kap. 20 angehängt sein,
 während sie an der Spitze von Kap. 21 sowohl das
 Ganze trefflich einleiten, als speziell die Deutung
 B. 6 ff. (durch B. 5) motiviren.

B. 1—4: Ein Bild.

B. 2: vgl. Kap. 2, 1—6, 2 (13, 17). Vgl. Luk. 9, 51.
 — Das „Angeſicht“ des Propheten hat in der ihm
 angewiesenen Richtung gewissermaßen einen „Weg“
 (דרך) vor sich. — ריבך „das rechts Liegende“ ist
 nach B. 7 Jerusalem. — „Träufeln“ seit 5 Mos.
 32, 2 (vgl. daselbst) für prophetische Rede sehr
 häufiger Ausdruck. Das Bildliche des vom Regen,
 vom Thau entlehnten Ausdrucks weist auf den
 Ursprung von oben her, aber auch auf die

beabsichtigte heilsame Wirkung, nenngleich
 die Rede nicht bloß Verheißung, sondern wie schon
 5 Mos. 32 viel, oder wie hier, lediglich Bedrohung
 und Gericht enthält. Der Tropfen höhlt schließlich
 den Stein. Sollte damit zugleich das kurze, Ab-
 gebrochene der Redeweise in unserem Kapitel ange-
 deutet sein? — ירדך die strahlende helle „Mit-
 tagsgegend“, B. 7: die Heiligtümer. — נגב
 (entweder: Trockenheit, oder ebenfalls von der
 Helle) bezeichnet den „Wald des Felbes“ näher als
 im Südband gelegen, dem Südbande angehörig
 (B. 3), wie Judäa häufig genannt ist. Die drei-
 fache Bezeichnung aber symbolisirt wohl das Gött-
 liche des Auftrags in dieser Richtung. — Zu
 הררך vgl. Kap. 17, 5. B. 7 entspricht ihm ארמה
 'ר, der fruchtbare Heimatboden des Gesamt-
 volks, Hengstenb.: weil es sich hier um ein Kul-
 turvolk handelt. — „Wald“ bildlich für: Volk,

- B. 26: Sept.: ... τ. ἀρχαίαν ὁδὸν ... ἀναβρασαι ῥαβδία κ. ἐπερωτησαι ἐν τοῖς γλυπτοῖς —
 27: Ἐκ δεξιῶν αὐτοῦ ἐγενετο ... στομα ἐν βοῇ... Ad dexteram ejus facta est... os in caede —
 28: Κ. αὐτοῖς ὡς μαντευόμενος μαντεῖαν ἐρωπιὸν αὐτῶν, κ. αὐτοῖς ἀμυμνησκῶν
 ἀδικίας αὐτῶν μνησθῆναι. Eritque quasi consulens frustra oraculum in oculis eorum, et
 sabbatorum legum imitans; ipse autem recordabitur iniquitatis ad capiendum.
 29: Pro בבל בבל.
 30: ... βεβηλε, ἀνομιε — V.: profane... dies in temp. iniquitatis praefinita,
 31: Ἀφείλου... ἐπεθῶν αὐτῇ τὸν στεφανόν, οὐ τοιαντὴ ἔσται ἐταπεινωσας το... ὑψωσας. —
 V.: ... nonne haec est, quae humilem sublevavit —
 32: Ἀδύμιαν... θησομαι αὐτῇ, οὐ τοιαντὴ ἔσται... ὡ καθήκει — V.: ... ponam eam; et hoc
 non factum est, donec —
 35: Ἀποστρεψε, μὴ καταλυσῃς...
 36: ... βαρβαρον — V.: ... insipientium —

wegen der dichten Bevölkerung, keineswegs im Blick auf die geschehene Ausartung des edlen Weinbergs Jes. 5 zu einem wilden Walde (Umbr.) oder auf die bevorstehende Verwüstung, Verwilderung des Landes, und ebensowenig um seiner Waldbreden willen, als die süßliche Bestimmung der Richtung, vom Standpunkt des existierten Propheten aus, genau geographisch sein will. Uebrigens bestätigt sich hier das Kap. 1, 4 über Norden Gesagte. — V. 3: Kap. 6, 3. — Das „Feuer“ paßt so gut zum Waldbilde, als für den Strafzorn Jehovah's. Vgl. Kap. 1 (Kap. 15). — Vgl. Kap. 17, 24, „Grün“ und „dür“ laut V. 8: Gerechter und Böser (Lut. 23, 31). — **להב שיהיה** assonirende Steigerung und Verstärkung, der der Erfolg entspricht. Daß es heißt „von Süben nach Norden“, nicht umgekehrt, was bei dem bevorstehenden Kriegsfeuer durch die Chaldäer doch näher läge, empföhle wohl (vgl. jedoch V. 9) die Deutung Ewald's: daß von der Flamme „alle Gesichte auch bis zum Norden hin glücken würden, und aus dessen unaussprechbarer Glut alle Sterblichen schließen müßten, wer es angezündet habe.“ **צרב** (Niph.) nur hier, ließe den Sinn zu, und im Bilde bliebe diese Auslegung doch auch noch. Gesucht bildgemäß interpretirt **פנים** von der Außenseite, als welche zuerst von der Flamme verlohrt werde. Ähnlich schon Schnur in einer besonderen Abhandlung über das vorliegende Kapitel, nämlich soviel als: sie noch allen Seiten, ganz und gar. — V. 4 erklärt **כל-פנים** durch **כל-בשר**, das ganz Israel sein, wie auch **ראו** als sehen zu seinem eigenen Schaden verstanden werden kann (V. 9, 10). Hengstenb. nimmt daher die „Angesichter“ für die Personen, so daß damit der von diesem Feuer zu verzehrende Stoff bezeichnet sein würde. Vgl. Kap. 5, 10. [Cocc. bezieht es auf das dem Gericht über Israel folgende Gericht über Babel.] — **כל-בשר** soviel wie: jeder Mensch. Was nicht so bald vergeht, sondern bis zur Vollendung andauert, das Weibende macht dem zeitlichen, selbst vergehenden Menschen den Eindruck der Ewigem. — V. 5 hier Klage. Ob aus Erfahrung in Bezug auf eben Vorgetragenes, oder ob nach den Erfahrungen, die der Prophet überhaupt zu machen gehabt hat? Vielleicht indirekt Bitte um Uebertragung des Bildwortes in nähere Rede, wie Hitzig dem Chaldäer folgend, der: **קבל בשרי**, d. h. nimm an meine Bitte! — Vgl. Kap. 17, 2 (2 Kor. 4, 4). — Ueberleitung zu V. 6 ff.

V. 6—12: Die Deutung (durchs Schwert).

Daß die Deutung des vorgegangenen Bildwortes doch mit einem Bilde wiederum geschieht, ist bezeichnend (Matth. 13, 10). — V. 7: vgl. V. 2. — **מקדשים** (vgl. zu Kap. 7, 24). Hengstenb. bezieht den Plural auf die Herrlichkeit des einen Heiligtums, und versteht dasselbe vom „geistlichen Wohnsitze des Volkes.“ Andere haben an die einzelnen Gebäulichkeiten des Tempels, seine zwei

oder drei Theile gedacht. [Cocc.: „weil deren von Menschen eingerichtete viele waren außer dem nach Gottes Willen, oder weil Hesekiel nicht nur vom salomonischen, sondern zugleich vom Tempel Zorobabels weißagt.“] — V. 8. Wie V. 3: „dem Walde des Südens“, so hier: „dem Boden Israels“. Ähnlich parallel das Folgende. Das deutende Bild ist das (Kapp. 6, 5) bekannte vom Schwert. — „Gerechten und Bösen“ (vgl. zu Kap. 3, 18 ff.). Nach Hengstenb. nicht im Widerspruch gegen Kap. 9, 4: „denn wenn zwei dasselbe leiden, so ist es nicht dasselbe (Röm. 8, 28).“ Der Gegensatz ist wie Jung und Alt, Reich und Arm zu nehmen, ähnlich wie Matth. 9, 13. Was ihr gerecht und was ihr böse nennt, alles verfallt dem Schwerte. Wozu — V. 9 stimmen kann, indem **כל-בשר** die ganze Ausdehnung des jüdischen Landes als Terrain dafür angäbe. Andere: auf dem Grunde dieses gewissen allgemeinen Umtommens in Israel wird noch weiter Gericht geschehen, z. B. über die Ammoniter. [Cocc. denkt an alle Kriege u. s. w. bis zur Unterwerfung der Völker unter Christusum.] — V. 10 lautet aber wie V. 4. Dort **לא תכבה** hier **לא תשריב**. Also Vollendung! Man hat darin den Unterschied zu früheren Gerichten angemerkt gefunden. — V. 11: symbolische Handlung heftigsten Schmerzausbruches. **בשרי**, indem du dahinsinkst wie jemand, dem die Hüften zerbrochen, dem die Macht sich aufrecht zu halten fehlt (5 Mos. 33, 11). [Andere: in einem Schmerz, der den Sitz der Stärke des Menschen brechen könnte, oder: wie einer, der Seitenstechen hat, oder: wie in Geburtswehen, oder: mit zersprengtem Gürtel u. s. w. Ewald: die Lenden sich schlagen.] Bei der Sympathie Hesekiels mit seinem Volke ohne Heuchelei denkbar. Vgl. Röm. 9, 1 ff. In der „Bitterkeit“ spricht sich der Schmerz laut zugleich aus. Sie sollen's gewahr werden (**לבייניהם**). — V. 12: Kap. 7, 26, 2 ff. Was anderen noch bloßes „Gericht“, das „kommt“ dem Propheten bereits, oder ist ihm ein „Gehörtes“ (Umbr.: schon früher gewordene Offenbarung), das in Erfüllung geht: daher sein Schmerz. Was sie aber an ihm sehen, werden sie an ihnen selber erfahren müssen. Bei allen weicht der Muth der Furcht, die Thatkraft der Ohnmacht, guter Rath der völligen Rathlosigkeit, niemand hält Stand mehr, wozu vgl. Kap. 7, 17. — Es ist nicht „kommen“ nur, also unterwegs, sondern was das Gericht ausmacht, was es somit wirklich ist, nämlich V. 13 ff., so gut als gesehen bereits.

V. 13—22: Das Schwert.

Der bittere Schmerz des Propheten (V. 11) wird in diesem „Schwertliede“, wie man es genannt hat, laut. — V. 14 der Gegenstand, Inhalt des Gerichts emphatisch als „Schwert“ wiederholt. — **מרושה** Perf. Hophal v. **חרר**. — **חיה** Partic. pass.). — V. 15. Es soll schlachten, und noch bevor es seine Schärfe beweist, schrecken (**חיה** Infinitivform.) **ברק** vom blitzenden Glanze.

(5 Mos. 32, 41.) מרטה Partic. Pual, pro: מרטה, c. Dagesch forte euphónico. — Der Schluß des Verses eine crux interpretum. Verständlich ist die unterbrechende Segnung des Gegentheils von dem, wozu B. 11 Hesekiel von Jehovab aufgefordert ist, und um so verständlicher, als schon B. 12 eine Frage um die Ursache solcher Schmerzbeziehung eingeworfen worden. „Der sollen, können wir uns freuen ff.“ In diesem Fall kann sich der Prophet mit Jehovab zusammendenken, während „Schreien u. s. w.“ wiederum B. 17 seine Sache allein bleibt. Letzteres wird durch solch נרש nur um so mehr gehoben. Wessen sie sich freuen könnten, ist שבב, gemäß Kap. 19, 11 ff. vom Herrscherstab, also vom Königthum zu verstehen (vgl. Kap. 16, 13). ברי muß dasselbe was ברי B. 17, also Juda sein, was um so passender ist, als die schon Kap. 19 (vgl. daselbst!) tragende Verheißung 1 Mos. 49, 8 ff. vorliegt, auch dem David bestätigt wurde 2 Sam. 7, 23. Juda's Scepter ist um dieser Verheißung im Segen Israels willen, die Jehovab als die seinige acceptirt, dauernd — באסר, nämlich „verachtend jedes Holz“ das wäre gemäß Kap. 17, 24: jeden Fürsten und König sonst. (Könnte übrigens auch gemäß B. 3 auf die Menschen verachtende Bosheit (B. 30) der letzten jüdischen Könige bezogen werden, so daß der sehr frappante Sinn: oder könnten wir uns der herrschenden Bosheit freuen, welcher das Schwert ein Ende macht!?) Daß das Mascul. שבב femininisch konstruirt ist (nach Rosenm. die größte Schwierigkeit der Stelle), erklärt sich hinreichend aus dem zu Grunde liegenden Begriff der Herrschaft (vgl. auch bei Hävern. und Rosenm.). Also: dem Schwerte gegenüber, ist für eine andere Empfindung da Raum, als für Schmerz? Könnte die Freude wohl aufkommen über das Königthum, das von Juda nicht weichen soll nach dem auf ihm ruhenden Segen, nach der Verheißung an David? das auch noch immer Juda verblieben ist, während die Fürsten des Königreichs Israel längst schon dahin sind?! Sollten wir uns freuen können? Vielmehr: das Königthum eben geht unter durch dies Schwert u. s. w. B. 17 ff. 19, 30 ff. Freilich aber auch der Messias wird kommen B. 32. Der Zusammenhang empfiehlt diese Auslegung entziehen. Man muß sich erinnern, was das Königthum, und nun dieser letzte Rest zu Jerusalem, selbst in der Klage Jeremia's ist, Hagel. 5, 15. Schmiedet er nimmt einen mündlich fortgeplanten Spruch eines früheren Propheten (?) an, den die Freveler in Israel auf Zebekia als den Erben der davidischen Verheißungen so thöricht als frevelhaft gedeutet. Oder sollen wir uns trösten, daß das Königscepter des Sohnes Gottes über jedes andere Königreich erhoben ist u. s. w. p. [Andere Auslegungen: „Sollen wir uns freuen, nämlich über dies Schwert, das den Stamm (?) meines Sohnes, Israels, verachtet und alles Holz?“ oder: „das Israel schlägt, die Hei-

den aber verschont?“ (Kimchi) oder: die Verachtung alles Holzes von Menschenverachtung überhaupt, oder: in wiefern kein Holz mehr zu dem Scepter zu finden ist, oder: indem der Stamm meines Sohnes jede Züchtigung (Holz?) verschmäht. Oder: Object der doch nicht denkbaren Freude das Schwert, als verachtend das Königthum Israels wie alles Holz überhaupt. Oder man sagte שבב als Strafruthe (?) Israels, welche dies Schwert sei, und welche Ruthe an Härte, Festigkeit jegliches Holz sonst übertreffe (Raschi). Hengstenb.: die Israel bevorstehende Strafe übertreffe an Strenge alle anderen Strafen, nach dem Gesetz Luk. 12, 46. („Wir“ — „Ich und du aus der Seele des Volks heraus.“) Coccejus, der ein Schwert als von Babel ausgehend, zuletzt aber Babel selber treffend versteht, und mit B. 13 ff. als ein anderes Schwert das römische annimmt, läßt den Zorn desselben die Gnade in Christo durchbrechen, so daß Gott als der Vater vom ewigen Sohne hier rede, wie Ps. 2, 7, 9, dessen eisernes Scepter jegliche Höhe zererschlage u. s. w. Was die Sept. gelesen haben mögen oder wie sie sich den Text zurecht gemacht, ist kaum ersichtlich. Die Vulg. übersetzt, als stünde מרטה statt נרש. Hävern. nimmt נרש ironisch: „oder sollte etwa“ — נרש = נרש (hervorragend) mit Anspielung auf נרש — „übermüthig sein Meines Sohnes (2 Mos. 4, 21; Hof. 11, 1; 1 Mos. 49, 9; vgl. dazu 1 Rbn. 22, 11 nach 5 Mos. 33, 17) Scepter, sonst jedes Holz (in Bezug auf alle anderen Mächte) verachtend?“ Schnurrer sah in נרש das Wort „Ruthe“: „O Ruthe, Scepter meines Sohnes (des Volkes), verachtet doch (jenes Schwert) jegliches Holz!“ Eichhorn: „Ach du (?), der du den Herrscherstab, das Scepter meines Volkes führst, das Schwert lacht jedes Holzes!“ Rosenm.: indem der Stamm Juda (die einzelnen frommen Könige) jedes Götzenbild (Holz?) verschmäht; hinter נרש sei נרש zu suppliren. Zunz: „ein funkelndes (נרש) Weße (נרש), eine Geißel mit Geheul (נרש — נרש — נרש), keines Baumes achtend.“ Ewald: „Keine schwache Ruthe meines Sohnes, das allerweichste Holz“ — נרש als Verneinungswort = נרש, נרש, נרש wie das aram. נרש, „schwach“ und באסר b. באסר „zerfließen“, beides im stat. constr. zu lesen, im Sinne von: „wahrlich keine schwache Ruthe (das Schwert), womit man etwa ein Kind züchtigt, dieses weichste Holz.“ (!) Umb.: „die Ruthe meines Sohnes — die ihn betrifft — verachtet alles (weiche) Holz — hat sich in hartes Eisen verwandelt.“ Hengstenb. überlegt, indem er die Verbordtheit des Textes accentuirt: „Oder sollen wir eine lenken (die Volksgemeinde als widerpenfuge Kuh?), die den Steden verachtet hat, geringschätzt jeden Stod?“ Da keine Züchtigung was ausrichte, beschließe somit ihr Herr, sie zu schlachten. (!!!) — B. 16. נרש am nächsten liegt als Subjekt der „Sohn“, Juda selber bereitete sich das chaldäische Rache-schwert. Vgl. nur Kap. 19, 14. Oder unbestimmt,

so viel wie: es ward gegeben. — **V. 17.** Da die Freude (**V. 15**) vergeblich, so ist nun so mehr der **V. 11** Affekt angewiesen, **Kap. 9, 8; 11, 13.** — **Was** חַיִּים sagen will, sowohl am Volke als an allen Fürsten Israels, sagt מְדַרְדֵּר (Part. pass. Kal v. מְדַרְדֵּר). Andere: „Schrecken (מְדַרְדֵּר) v. מִדָּר (wegen (אֵל) des Schwertes werden sein bei (אֵל) Meinem Volke.“ Was doch zu wenig sagt in diesem Zusammenhang. — Auf die Lende, wie die Weiber auf die Brust; Schmerz, Schrecken. — **V. 18.** כִּי nimmt das im vorübergehenden Verse auf. — בִּהְיוֹת ist „Prüfung“, „Bewährung“ oder impersonell Perf. Pual: „geprüft“, „bewährt word.“ Hävern.: „denn da ist Bewährung“, in Bezug auf Gott in seinen Gerichten. Zu fern liegend. Hengstenb.: „denn Prüfung“. Kurze Angabe des bedrohlichen Charakters der bevorstehenden Zeit! **Philippi:** „denn eine Läuterung muß geschehen.“ Also entweder von der Vergangenheit, wie **Raschi** von den Leiden, wodurch das Volk bereits geprüft sei, oder mit Blick auf die Zukunft. Nach dem Zusammenhang kann die Bewährung, wenn sie auch nicht vom Schwerte direkt ausgesagt wird, doch nur in Bezug auf desselben bewiesene (**V. 17**) schlagende, schreckliche Gewalt gedacht sein. — וְהָיָה לְפָנֶיךָ Fortsetzung; aber mehr Gedankenstreich, als Gedanke. Was schließlich, wo Volk, wo Fürsten fürs Schwert bestimmt sind, — wenn nun auch das verachtende (unmenschlich — vgl. **V. 15** — in seinem Hochmuth gewordene) Königthum Juda's aus sein wird? [**Raschi:** Und was wird meinem Sohn geschehen, wenn auch das Schwert ihn trifft? Er wird umkommen. **Rimchi:** Zur Prüfung wird das Schwert sein. Und was, wenn auch den Stamm Israel verachtet jenes Schwert, ihn nicht schlüge? So würde keine Prüfung sein. Hävern.: „und wie? wenn auch noch so übermüthig das Scepter ist, es soll nicht bestehen.“ Hengstenb.: „und wie? sollte etwa die verachtende Ruthe (die Strafe, welche alle andern Strafen weit übertrifft) nicht sein?“ **Ewald:** „und was? ob's auch eine weiche Ruthe sei?“ (!) **Keil:** wenn auch das Scepter Juda's die von ihm erwartete Macht nicht zeigen wird, was wird dann sein? **Reisler:** „und wie? wenn auch das Scepter der Verächterin (Jerusalems) nicht sein wird!“ **Hitz:** „denn was (warum) mit Wohlwollen (בְּרַחֲמֵי)? wenn du sogar den Stecken verschmäht hast (מִצֶּדֶק)? Es soll nicht geschehen.“] — **V. 19:** vgl. zu **Kap. 6, 11.** Der Geist hier (vgl. **V. 22**) Vorzeichen einer bevorstehenden energischen Aktion (Hengstenb.). Daß er heftige Erregung ausdrücke, damit ist wenig gesagt; vielmehr soll er anregen, das Schwert zu vermehrtem Schlagen auffordern, wie sogleich folgt. — (כֹּחַ) **Niph.** Nicht Ein Schlag soll genug sein, sondern der Schlag sich wiederholen. Also nicht, daß **Hesekiel** zu dreimalen die folgenden Worte wiederholt rufen soll; aber auch nicht dreifache Verdoppelung (?) oder: Ver-

vielfachung (da von Verdoppelung die Rede ist) ins Dreifache. Sondern einmal und ein zweitesmal und noch zum drittenmal ein doppelter Schwertschlag, nämlich mit Bezug auf Volk, Fürsten und König, so daß das Vorhergegangene (**V. 17. 18**) zusammengefaßt wird. [**Kief:** zum drittenmal dann ist's das Schwert Erschlagener, nachdem es doppelt (zweimal) vorher gekommen; die Dreizahl symbolisch. **Hitzig** hebt sein die Klanganspielung וְהָיָה אֵלָיו hervor, übersezt aber nach verändertem Texte: „und sollst sie (die Hand) krümmen für ein drittes Schwert.“ Zusammen schlagen die Hände, um — das große Schwert mit beiden Händen zu fassen. (!) — „Schwert Durchbohrter“ heißt es von den mehreren, vielen, die es durchbohrt. Hävern.: das Todtenschwert. — „Schwert eines Durchbohrten, des Großen.“ Das Subjekt unbestimmt, die Bestimmung erst im Adjektiv. „Unter der Menge von Todten ist auch ein Durchbohrter, ihnen ganz gleich gestellt, welcher ist der Große“ (Hävern.). Nach dem durchgehenden Hinsstreben und Zielen auf das Königthum in diesem Schwertgesange soll un zweifelhaft der König (**V. 30**), also **Zedebai**, gemeint sein. Daß desselben Ehre vor seinen Augen geschlachtet wurden, daß man ihm selber die Augen ausstach **2 Kön. 25, 7**, daß er in **Babel** im Gefängniß starb (**Jer. 52, 11**), genügt, zumal in der tendenziösen Zusammenstellung hier mit den andern, um die Bezeichnung eines „Durchbohrten“ auch für ihn gerechtfertigt zu finden, so daß weder auf kollektive Fassung „der Großen“ allzusammen, noch auf den „verruchten“ Chaldäerfönik (!?), noch auf „das große Erschlagenenschwert, welches sie umkreist“ (vgl. **Keil** gegen **Hitzig**) zu verfallen ist. — וְהָיָה חֶרֶב חֶרֶב Gesen.: umgeben, umdrängen, — „ihnen nachstellt.“ Mit Beziehung auf חֶרֶב das Gemoach — das zu ihnen „eindringt“. Die alten Uebersetzungen: welches sie „schreckt“. — **V. 20.** לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל was überflüssig geschehen soll, wird auch überflüssig ausgedrückt. Die Absicht hervorgehoben an die Spitze gestellt. Wenn auch אֲבָתָם, blos an dieser Stelle vorkommend, fraglich ist — ob: Drohung oder: Zuckung oder: Schwankung oder: Fortsetzung oder: Vertilgung oder: Schreibseiler für מְדַרְדֵּר (Schlachtbank des Schwertes) — so wird doch das Schwert dafür angesehen, daß innerlich der Muth entfällt und äußerlich („an allen ihren Thoren“) dessen viel wird, worüber sie hinfallen, entweder: „Hausen von Leiden, gerade an den Thoren, wo die Ausfälle der Belagerten stattfinden, oder: Anlässe geißelt zu werden. — „Witz“ geht auf „Zerfließen ff.“ — „Schlachten“ auf die „Anstöße“. — **Kap. 6, 11.** Unterbrechender Anruf des Propheten. — מִצֶּדֶק, nur hier, Gesen.: glatt, geschärft, Meier: gewetzt, Hävern.: gezogen; andere: das gerade Gegentheil: bebedt, in der Scheide noch. — **V. 21.** Anrede an das Schwert. Von mehreren Schwertern war bisher nicht die Rede, so müßte denn das eine aufgefordert

werden, sich mit allen möglichen anderen Schwertern zu vereinigen. Entsprechender zu B. 19 könnte Zusammenfassung der dreimal Doppelschläge wie zu einem Schlag gemeint sein. Oder es soll für die gleich anzugebenden Richtungen seine Kraft zusammennehmen. [Hitzig liest **הִתְאַחֵר**, „wende dich rückwärts“ und ergänzt zu **הִשִּׁיב** ein **פִּיךָ**, um: „wende dich nach vorn“, also mit rechts und links alle Richtungen heraus zu bekommen. Ew.: „Sammele dich rückwärts, greif an nordwärts, wohin deine Spitzen nur sind bestimmt!“] Hävern. verbindet: „Wende dich mit aller Kraft nach rechts“ und entsprechend weiter: mitte (kein Antlitz, die Schneide) nach links!“ Es sind aber, die Lebhaftigkeit und Schnelle der einzelnen Schwertschläge malend, vier Worte; vielleicht auch militärisches Kommando? Entspricht **הִשִּׁיב** dem **הִתְאַחֵר**, so muß man es wohl: „merk auf“, „stelle dich!“ (Gesen., Hengstenb.) übersehen. Uebrigens ist wohl vorbereitend auf den folgenden Abschnitt, auf Jerusalem und Ammon, nur zweierlei Richtung „rechts“ und „links“ angegeben. — Die Bestimmung „wohin ff.“ schließt das Gesagte allgemein ab. **מִדְרֹם** Part. Hoph. v. **יָדָר** „bestimmen“. [Coccejus faßt aber nicht übel **אֲחֵר** fragend, auch Hitzig.] — V. 22: vgl. B. 19. Jehovah macht den Geist seines Propheten zu dem seinigen. Im übrigen vgl. Kap. 16, 42; 5, 13. Welche Ruhe nach welcher Erregung!

B. 23—29: Der König von Babel wider Jerusalem.

Wie B. 11 (17, 19), so im Folgenden symbolische Handlung. Hengstenb. wie immer innerlich; aber welche Bedeutung hätte ein derartiger Befehl, wenn er nicht äußerlich ausgeführt würde! Gerade in seiner äußerlichen Darstellung liegt sein Moment, er demonstriert ad oculos (Kap. 4, 1 ff.). Hesekiel wird also vor sich auf den Tisch oder auf eine Tafel eine derartige Zeichnung gesetzt haben, und zwar, wie B. 24 vermuthen läßt, mittelst „Schneiden“ oder Eingraben. — Die „zwei Wege“ deuten bereits noch eine andere Beziehung als die auf Jerusalem an. — Das „Schwert des Königs von Babel“ ist das „kommende Gerücht“ (B. 12); in dieses „Morbenden Hand“ (B. 16) ist dies kommende Schwert gegeben. — Das „eine Land“ (oder: „Land eines“, nämlich des babylonischen Königs,) aus welchem die beiden Wege ausgehen sollen, läßt durch die Art, wie es betont wird, schon vermuthen, daß auch die beiden Wege ursprünglich nur Ein Weg sind, der sich später erst zweitheilt. — **יָד** ist Handweiser, indem die „Hand“ wohin weist, hier den Weg nach einer (noch unbestimmten) „Stadt“ weist. Im Punkte des „Wegeskopfes“, wo der betreffende Weg anhebt, so wird genauer vermerkt, wegen des Folgenden, soll die Hand gebildet werden. — V. 25. Nähere Bestimmung über den Weg, wodurch er als zwei

Wege (daher **לְבָרָא** wie B. 24) erheilt, wohl auch der Wegweiser als je eine Hand? Ueber „Rabbah ff.“ — der Ammoniter-Hauptstadt siehe zu 5 Mos. 3, 11. Daß es zuerst genannt ist, so daß der Wegweiser „am Wegeskopfe einer Stadt“ eigentlich nur Rabbah meinen kann, bezeichnet dasselbe als das auf dem Wege des kommenden Schwertes am nächsten gelegene, so daß (wie Hengstenb. richtig bemerkt:) die menschliche Wahrscheinlichkeit war, daß die Rache des babylonischen Königs, die es als zu derselben antichaldäischen Koalition (Jer. 27, 3) gehörend provoziert hatte, mit Ammon beginnen werde. Erst dahinter, also zurücktretend nach menschlichem Muthmaßen, erscheint Juda, näher bestimmt durch Jerusalem, beweisend für unsere Auffassung von Juda = Jerusalem. Vgl. Kap. 19. (Theol. Erg.) 3 weil Juda darin sein Wesen hat, und der Weg des Schwertes dahinein geht, daß dieses daselbst verweile. Jerusalems Befestigt sein, seine unzugängliche Höhe (Partiz. v. **בָּצָר**), wird bloß nominell sein (5 Mos. 28, 52). — V. 26. Sogar Babels König ist unentschieden noch wegen des Weges, den er nehmen will. — „Mutter des Weges“ wird durch das sogleich folgende „am Kopf der zwei Wege“ als der Standpunkt erklärt, wo sich dieselben wie zwei Töchter aus dem bisher einen Hauptwege abweisen. [Hävern. macht den arabischen Sprachgebrauch geltend, wonach „Mutter des Weges“ die große Heerstraße bezeichnen, Nebuladnezar im Begriff stehen soll, sich auf (**אֵל**) dieselbe zu begeben, die dann in die beiden Wege sich scheide.] — Interessant ist der stillschweigende Gegensatz von **לְבָרָא** zu **לְבָרָא** B. 19. 14. 7. 2. Wahrsagung und Weissagung! und doch durch den göttlichen Willen geint. (Vgl. zu 5 Mos. 18, 10). Vielleicht um dieses Göttlichen dahinter, nach der Zahlen-symbolik, hier in dreifacher Ausführung. — Ob für das Pfeilorakel auf die Bedeutungen v. **קֵלַב**, „leicht“ oder „glänzend“ sein Rücksicht zu nehmen ist, daß der leichtere Pfeil, als der schneller fliegende genommen, oder aus dem größeren Glanze des einen vor dem anderen gewahrt wurde? Am einfachsten denkt man sich zwei Pfeile, einen mit „Rabbah“, den anderen mit „Jerusalem“ bezeichnet, und der zuerst gezogen oder heraus (aus dem Gefäß, etwa einem Helme) geschüttelt wird, entscheidet; wenn nicht rechts oder links, wohin der leichtere Pfeil beim Herausfallen mit der Spitze zeigt, die Entscheidung über die einzuschlagende Richtung gibt. Vgl. Hävern. z. St. — Ueber das Befragen der Teraphim (Winer, Realw.; Herzog, Realencycl. XVI, 32), die Art und Weise, wie es geschah, läßt sich nichts Sicheres bestimmen. Israel hatte sie aus Chaldäa her 1 Mos. 31, 19. 34. Vgl. Hävern. z. unserer Stelle. Nach Hävern. Glücksgötter, nach Hengstenberg Mittelgötterheiten für Erforschung der Zukunft. Hävern. nimmt eine Uebertragung des hebräischen Volksglaubens auf die babylonischen

analogen Gottheiten Gad und Meni an. Hitzig: seine Hausgötter, Privatidole (*Idolatrie*). — Ueber das Leberbesehen vgl. Hävernici im Kommentar. Es handelte sich dabei um Farbe und Beschaffenheit, ob die Leber groß, die Rippen einwärts gebogen und dgl., oder ob im bedenklichen Falle die Leber trocken, defekt, voll Geschwüre u. s. w. — B. 27. „In seiner Rechten ist die Wahrsagung“, braucht weder: in seine rechte Hand kam ff., noch mit Hitzig vom Pfeillose speziell, welches nach Jerusalem wies, verstanden zu werden, wenn nur gesagt sein soll, daß für die Aktion, daher die „Rechte“, als Ergebnis der Divination Jerusalem feststand. „Mit der Rechten wird gehandelt, er hat die Entscheidung geistig darin, wird von der durch die Divination in ihren drei Formen gegebenen Entscheidung in seinem Handeln bestimmt“ (Hengstenb.). Daher sofort: *יְמִינִי*. Vgl. zu Kap. 4, 2. — „Zu öffnen den Mund ff.“ — entweder: zu auf Zerkürmmerung lautend, dazu aufmunterndem Kriegsgeschrei, oder (wie schon Jun.): um Mündung (Mund), nämlich in der Mauer zu öffnen durch Zerkürmmerung, Einstößen derselben. [Hengstenb.: „mit Mund“, der virtuell im Morgeschrei enthalten sei. Hävernici: hier das Geschrei der Belagerer nach seiner Intention, im Folgenden seiner Aeußerung nach.] Weil die Belagerung die Sache, um die es geht, so wiederholen sich die „Sturmblöße“ speziell in Bezug auf die „Thore“. Im übrigen vgl. zu Kap. 4, 2 (Kap. 17, 17). — B. 28. Während das Orakel den Chaldäer bestimmt, so zu handeln, ist den Judäern was der Prophet davon weisagt, wie Wahrsagen von Trug — „in ihren Augen“, indem sie sich an das Sichtbare halten, daß Jerusalem noch vor ihren Augen bestehe. — *שְׁבִיעִי שְׁבִיעִי* Appositionssatz: „welche Eide geschworen haben“ (Gesen.), und solche, die das haben, woraus sich die Konstruktion erklärt, ihnen, d. h. sich selber sind; ebenfalls eine Wirklichkeit, sie können sich nicht anders erscheinen. Was ihnen vom Schuldbewußtsein aus gegenüber dem König von Babel (vgl. Kap. 17) die nicht ausbleibende Rache desselben sehr nahe legen, höchst wahrscheinlich machen mußte. Der letztere (*וְהוּא־מְזַכֵּר*) hilft deshalb ihrem schlechten Gedächtniß und zwar thätlich auf (*וְיָרָא* Kap. 18, 30), daß sie gepackt, durch die Strafe ergriffen werden (Kap. 14, 5). [Andre Auslegungen: Rbl.: weil Eide ihnen die Chaldäer zugeschworen, (oder: wie Eide der Eide, heiligste Eide, ihnen die Chaldäer seien,) dieselben ihnen Eidgeschworne seien, so mußte sie erst Nebukadnezar ihres Treubruchs gegen ihn erinnern. Coccejus bezieht beidemale *לְרֹאשׁ* auf die Babylonier, diesen sei das Orakel als Trug erschienen, weil sie an die Festigkeit Jerusalems und an Sanheribs Schicksal gedacht, worauf die chaldäischen Wahrsager sich aufs wiederholteste verschworen, und jemand dann an die Schuld der Juden erinnert habe, die von ihrem Gott abgefallen, dem Könige Babels in die Hand gegeben seien. Eine

ganze Geschichte, wozu vgl. Larg., Raschi: daß Nebukadnezar 49 mal die Orakel befragt und stets die Weissagung erhalten habe, Jerusalem zu belagern. (Nehlich Schnurrer, Eichh.) Hävernici: „Eide der Eide sind ihnen“, nämlich von Gott, so daß die Juden sich auf Gottes ihnen zugeschworne heiligste Zusagen verlassen. (!) Wogegen aber die Sünde Juda's siehe, die Jeshobab als Eheherr (4 Mos. 5, 15) ins Andenken bringen wollte. Jedemfalls passender bei ähnlicher Uebersetzung Hgt b.: „was durch Eide ihnen zugeschworen ward“, so daß „das Geschworne der Eide“ die eidlich („so wahr Ich lebe“) mehrfach ihnen zugeschworne Berückung der Zerkürmung sei, die sie als Trug zurückweisen, während der Prophet, hinter dem der Allmächtige siehe, ihnen den unwiderruflichen Beschluß von neuem kundthue. „In dieser Weise bringe Juda (B. 29) die Missethat in Erinnerung, welche durch rechtschaffene Buße zu sühnen seine Aufgabe wäre.“ Umbr.: Aber die Bewohner der Stadt leben in blinder Sicherheit dahin, ungeachtet der heiligsten Beteuerungen Gottes u. s. w. („mögen sie Schwüre auf Schwüre vernehmen“). Doch Jeshobab bringt in Erinnerung die Schuld, daß Jerusalem zur ewigen Strafe genommen werden soll. Ewald: „sie glauben Wochen auf Wochen“ (*שְׁבִיעִי שְׁבִיעִי* — Zeit über Zeit — „zu haben, während er (— wie ihr Satan — Gott) an die (ihre) Schuld erinnert (die Treulosigkeit gegen ihn) — als groß genug, um dafür belagert und eingenommen zu werden.“ Hitzig macht einen ganz neuen Text, indem er übersezt: „und es wird ihnen wie Eigenwahrnehmung vorkommen, wenn einer Offenbarungen für sie hört (!). Er aber bringt in Erinnerung ihre Schuld (bei Gott).“ — B. 29. Zum Vorhergehenden scheint passender zu sein, daß sie als zur Erinnerung Gebrachte erscheinen; und so schließt sich an das eine alles andere an. — Kap. 16, 57. — Kap. 20, 43. — Ewald: „biweil ihr zur Erinnerung kommet, sollt ihr durch die Faust genommen werden.“ Philippi: „biweil er euch eure Schuld in Erinnerung gebracht, indem ff. biweil sie euch in Erinnerung gebracht worden, werdet ihr von seiner Hand gefangen.“ Rosenm.: weil einer — vor Mir — gedacht wird. — *בְּכָךְ* ist soviel wie: gewaltsam (Kap. 12, 13; 19, 4). Gewöhnlich wird es von dem Diener der göttlichen Rache (Hengstenb.), von Nebukadnezar mit Beziehung auf B. 16 verstanden. B. 29, im Zusammenhange mit B. 28, bildet den Uebergang, die Einleitung zum folgenden Abschnitt.

B. 30—32: Der Fürst Israels.

Aus dem Zusammengefaßten wird B. 30 — (vgl. B. 19) einer besonders apostrophirt. — *הַלֵּל* (B. 34) ist um so weniger: „Profaner“ oder: „Frevelentweichter“, als *רָשָׁע* (wir erinnern uns des Gegensatzes zu *צַדִּיק* Kap. 3, 18) dabei steht. Der Chaldäer gibt es: „Todeschuldiger“. — Vgl. zu Kap. 12, 10. — Der „Tag“ — ist der Zeit-

punkt des Gerichts, der Strafe, des Untergangs (1 Sam. 26, 10; Ps. 37, 13; Hiob 18, 20). — Die „Zeit der Schuld des Endes“ (Kap. 7, 2) ist, wann die Schuld (die Eibrligkeit) das Ende (überhaupt) macht. [Schnurrer, Coccej.: Die Endschuld als die letzte, äußerste.] — In welchem Sinne das Ende aufzufassen ist, inwiefern die Schuld Zebekia's, der deshaß angerebet ward, es herbeiführt, zeigt B. 31. — Die Infinitive bezeichnen die reine Handlung, ohne Angabe, von wem sie ausgeht (Hengstenb.), nachdrucksvoller, als Imperative. **הסיר** v. **סיר** ist unbefritten. **מצנפ** v. **צנף** („einwickeln“ Jes. 22, 18) bezeichnet im Pentateuch (11 mal) den Kopfbund (Zurban) des Hohenpriesters. Da nun **עטר** v. **עטר** („umgeben“) die königliche Krone bezeichnet, also für Königthum im Unterschied von Hohepriestertum steht, so könnte **הרים** v. **הרים** so absolut auch im Unterschied von **הסיר** gesagt sein, wie **היג** „heben“, „erheben“ oder „in der Höhe erhalten“ fragweise nimmt. Allein daß die Königswürde unangefastet bleiben sollte, kann doch im Zusammenhang hier unmöglich fraglich sein, und ist auch **היג**. Das Hei Jehovah's auf solche Frage außer Frage. **הרים** Jes. 62, 3 fast nicht bloß bildlich, sondern auf Grund von 2 Mos. 19, 6 Priestertliches und Königthum zusammen. Bei Hesekiel ist zudem vom Ende überhaupt, wiewohl durch Schuld speziell des darum apostrophirten Königs, nicht vom Untergang des Königthums allein die Rede, und **המשפט** B. 32 geht auf Priestertum sowohl als auf Königthum. So bleibt nichts übrig als **הרים** auch ohne **היג** — da ein solches sich leicht aus dem das Volk, Israel, (B. 30 ist ja Zebekia als Fürst „Israels“ ausdrücklich bezeichnet) betreffenden Zusammenhang versteht, — synonym mit **הסיר** zu interpretieren. Also das „Todesurtheil über die Theokratie“ in ihrer bestehenden Form, wie es auch die Geschichte nach dem Exil bestätigt. Vgl. Keil zur Stelle. [Coccej. nimmt beides als Bezeichnung des Königthums, nicht Zebekia's bloß, sondern des Königthums überhaupt, und versteht dann das Folgende von der Erhöhung der Hasmonäer, welcher Krone aber nicht die verheißene messianische sein werde. In letzter Beziehung deutet Erwald: „dies verdorbene irdische Reich ist nicht dies messianische, welches werden und kommen soll.“] — **זאת** (neutral) bezeichnet nach den meisten Auslegern: die gänzlich Umkehr des bestehenden Zustandes der Dinge (B. 32), so auch, daß Niedriges zu Erhöhen und Hohes zu Erniedrigen ist, wie B. 32 zeigt, durch Jehovah. Hat Israel durch Sünde nibellirt, so erst recht Jehovah durch Strafe. — Das **הפלה** fast Håvern zu dem Niedrigen hin gewandt, constructio praegnans, die Herabsetzung Gottes bezeichnend. [Moslem. versteht **זאת** von **עטרה**, mit **מצנפ** gleichbedeutend.] Vgl. zu Kap. 17, 24. Danach würde **זאת** zu verstehen sein: dies (das eben Geniedrigte) ist nicht dies, — nämlich was es (der Idee nach, die in dem

Niedergemachten,) sein soll, sondern ein **זאת**. Daran schloße sich Erhöhung (Kap. 17, 24), nämlich die im Folgenden durch den Messias; worauf das Erniedrigen des Hohen wieder auf den jetzigen Bestand noch unter Zebekia zurückföhren, B. 32 noch stärker geschildert sein würde, und **זאת** — **זאת** lebiglich wiederholend hieße: ja, dies geniedrigte Priester- und Königthum ist nicht, nämlich nach B. 31: was es sein soll, ist also in Wahrheit nicht, und solcher Zustand währt bis zur Erhöhung in dem Kommenden. (V. idealer Terminus wie 1 Mos. 49, 10.) [Nach **היג**. soll „die Niedrige“ die Krone, nachher ihr Träger Zebekia im **הבנה** gemeint sein (!)] — B. 32. Das dreimalige **זאת** (nur hier) nach bekannter Symbolist des Göttlichen. Gewöhnlich als Verstärkung des Gedankens aufgefaßt, die Zerstörung eine totale. [Nach Abbarbanel soll es die drei letzten Könige: Sojakim, Sojakim, Zebekia bedeuten, nach anderen: die babylonische, die griechische unter Antiochus, die römische Zerstörung.] Vgl. Jes. 24. **זאת** geht auf **זאת** zurück, oder meint das Land (?). — **זאת** soll nach den meisten: zu dem Bestehenden, das umgestürzt wird, ein anderes hinzu (**בזה**) bezeichnen, am natürlichsten: dasselbe als umgestütztes. — **היה**, masculinisch durch konstruiert, erweist **זאת** als Neutrum. Also: auch das Oben-unten Oben-oben sei nicht für immer. — **זאת** nach seiner Grundbedeutung schließt das Kommen mit ein, so daß der Betreffende den Einsturz oder die Niedrigung zu einem Nichts, beendet, indem er's vollendet, d. h. vollends macht in der Form, zugleich aber durch Verwirklichung der Idee im Umgestützten oder Geniedrigten die Erfüllung bewirkt. — Das „Recht“ ist 5 Mos. 1, 17 Gottes, daher auch hier Jehovah es gibt. Der Ausdruck lautet auf Wiederherstellung des Rechts, unter Umständen ebenfalls auf Gericht; er umfaßt priesterlich und königlich Amt (2 Mos. 28, 29; 1 Kön. 3, 9 ff.). Vgl. übrigens 1 Mos. 49, 10; Ps. 72, 1; Jes. 9, 6; 42, 1; Jer. 23, 5; 33, 17; Joh. 5, 22; Apost. 7, 14. [Hitz. mit Veränderung des Textes: „Verwaisst u. s. w. laß ich sie bleiben, auch ein Zeichen, (das Prophetentum legitimirendes) geschieht nicht, bis er kommt, welchem es gebührt (die Weissagung auszusprechen 5 Mos. 18, 15. 18; Jos. 5, 1; 1 Mall. 14, 41) und ich es gebe.“] Widerlegung dieser gesuchten Förschung ist hier nicht am Ort. Haben doch schon vor Hitz. welche sogar gelesen: **אשר-ל** **היה**, und andere sich unsern Text dahin ausgelegt, daß dergleichen (**בזה**) nicht geschehen sei, als bis Nebukadnezar gekommen, Gottes Gericht (2 Kön. 25, 6; Jer. 39, 5; 52, 9) über Israel auszuführen! Grotius verstand unter **המשפט** das Anrecht auf die Krone, und fand den Mann in Zorababel.]

B. 33—37: Wider Ammon.

Wie der Fürst Israels sein Gegenstück hatte in dem Messias Israels, so bekommt in Ausführung

der Andeutung B. 21. 24 ff. „Wider Jerusalem“ sein Gegenstück in unserm Abschnitt; daher auch die parallele Ausdrucksweise. — B. 33. **הִרְסָה** (von „zerreißen“) ist Verlehung durch Worte direkt: der Schmähung oder indirekt: der Selbsterhebung. Dadurch wird die Erwähnung der Ammoniter illustriert. Indem Babel zuvörderst Jerusalem vergalt, nahm Ammon daraus Anlaß zum Verfall über den Sieger wider die Besiegten (Kap. 25, 3. 6; Zeph. 2, 8; Klagel. 1, 2; 3, 61). Ammons Selbsterhebung hatte sich faktisch durch Besitzergreifung eines Theils des transjordanischen Gebiets des ehemaligen Reiches Israel bewiesen (Jer. 49, 1 ff.). — Vgl. B. 14. 19. 15. 20. — **לְהַכִּיז** Gesenius für: **לְהַכִּיז** v. **כָּל**, „verzehren zu lassen“. (?) Andre v. **כָּל**, „fassend“, „umfassend“ (Kap. 23, 32), gleichsam adverbial: „möglichst“ oder (**רַכִּיז**): „so viel es vermag“. Hengstenb.: „zur Genüge“. Hitzig: „um zu blenden“, eigentlich: „stumpf zu machen die Augen“. (Dymorion.) — Damit es klige (B. 15). — B. 34. **כִּי** dem Sinne nach soviel wie: ungeachtet, in Parenthese zu denken. Auch in Ammon also falsche Propheten, falsches Vertrauen! Kap. 13, 6. 7. 9; Jer. 27, 9. 10. Kief.: Die Orakel Nebukadnegars B. 26 hätten sich, indem sie auf Jerusalem gelaute, Ammon als falsch erwiesen. Gegen welche Auffassung Keil zu vergleichen. — **כִּי** Hitzig: die Veranlassung, daß das Schwert (**חֶרֶב** lesend) an die Hälse gesetzt wird. (Der Durchbohrten? wozu das noch?) Andre: daß Ich dich gebe — oder: daß man (der Feind) dich gebe — oder wie Ewald (Gesch. d. B. 3fr. 3. Ausg. S. 801): da man dir falsch weißagt, daß du gesetzt werden sollst auf die Rachen der Zuben, um diese zu vernichten, so will Ich es beilegen in seine Scheide, nämlich das Ammoniterschwert, welches angeredet werde. Es hängt vielmehr vom Verse vorher ab. Die „Durchbohrten der Bissen“ — aus den Zuben, vgl. B. 30. 19. Sie haben vom Schwerte an den „Hälften“ den Todesreich empfingen, daher diese malend hervorgehoben werden. Also Ammon wie das von ihm gehönte Juda, das dahingestreckt liegt, gerichtet. — Vgl. zu B. 30. — B. 35. Anrede an Ammon. Das zu supplirende Schwert ist nicht genannt, weil es dem Ammon richtenden Schwerte Gottes gegenüber gar nicht in Betracht kommt. Das **גֶּזֶר** (**גֶּזֶר** c. Patach masc. Imper.) wechselt mit lauter Femininen, die schwertführende Mannschaft mit der Nation, in weiblicher Fassung. [Ewald: Inf. absol. wie B. 31.] Aller Widerstand also vergebens. (Matth. 26, 52!) Es empfängt sein Gericht von Jehovah, sein Ende da, wo es seinen Ursprung nahm. Vgl. Josephus, Antiq. X, 9. § 7. — Kap. 16, 3. — Kap. 11, 10. — [Will man mit Hieronymus B. 35 (Raschi schon B. 34) den Babylonier angerebet sein lassen, so daß mit dem „Wider Ammon“ ein aus begreiflichen Rücksichten stillschweigend angeschlossenes, nicht ausdrücklich adressirtes „Wider Babel“ sich verbände, so steht dem B. 10

nicht entgegen, da eine Absonderung des Schwertes Jehovah's vom Schwerte Babels, das als solches kaum noch in Betracht käme, zumal im Blick auf das, was folgt, nichts Unbegreifliches hat, und indem Jehovah Babel richtet, Sein Schwert gezogen bleiben würde. Die „Scheide“ braucht drum nicht vom Lande verstanden zu werden, sondern der Sinn würde sein: nach vollzogenem Kriegs-Gericht wie über Jerusalem so über Ammon solle Babel sein Schwert einstecken, und in seinem eigenen Lande das Gericht Gottes erwarten. Die Ausrichtung desselben durch die Perser würde charakteristisch in den folgenden Versen geschildert sein, während in Bezug auf Ammon es was viel gesagt erscheint, und die Annahme von Hävern.: daß Ammon „das Heidenthum überhaunt“, oder wie Hengstenb.: daß es „die dem Reiche Gottes feindliche Weltmacht“ repräsentire, sehr nach Verlegenheit schmeckt.] — B. 36. **פָּךְ** (Kap. 14, 19) assonirt mit **שָׁךְ** unmittelbar vorher. — **עָרָה** vom „Ueberströmen“, sich Ergießen des ausbrechenden Zornes. **כִּי** mag auch durch „anblasen“ übersetzt werden, da wenn im Feuer über oder wider jemand geblasen wird, zugleich dies Feuer angeblasen wird. Hitzig jedoch: „mit dem Feuer meines Grimmes hauche ich dich an.“ Vom Schwerte geht die Rede schließlich zum Feuer über, wie anfangs umgekehrt vom Feuer zum Schwerte. — **בְּעָרִים** sind Menschen, die dies Feuer ausrichten, wie das Folgende erklärt, also (verbrennend) verzehren; Hengstenb.: brennende, von glühendem Zorne erfüllte. [Bei Deutung von den Persern mit Beziehung auf deren Feuerkultus!] Hävern.: wilde, grausame, Ges.: thörichte, viehische, Ps. 94, 8; 92, 7. So auch Hitzig mit Beziehung auf die für Ammon unverständliche (stumm-dumme) Sprache des Chaldäers. — [Ew.: wie Schmiedemechnen der Hölle (Höllenteufeln) übergeben (!)] — B. 37: Kap. 15, 4. 6. — „Dein Blut ff.“, worin die Bilder vom Feuer und Schwert sich vereinen, — „inmitten des Landes“ ganz wie B. 35: am Ort ff. im Lande ff. Es wird sie zu Hause treffen, sowie die Nothwehr ihnen nichts nützen wird. Gegensatz zu Angriffskrieg. Andere: überall im Lande fließend. (?) Ewald: „dein Blut bleibe inmitten der Erde, ohne daß du erwähnt werdest.“ Rosenm. verbindet den Gedanken, daß es nicht gerächt werden würde. — Hengstenb.: „Die Ammoniter und Moabiter verschwinden seit den Zeiten der Makkabäer völlig aus der Geschichte.“ Untergang völlig, wo bei Israel doch Aussicht noch.

Theologische Grundgedanken.

1. Die Poesie leiht für die bitterste, schmerzlichste Klage den Ausdruck. Ein rechter heiliger Schmerz und poetische Form begegnen sich leicht. Das ist die psychologische Wahrheit des Kapitels. Mit der poetischen Form versteht sich das Ungewöhnliche im Ausdruck, in den Wendungen, die sprachliche Schwie-

rigkeit, die dieses Kapitel darbietet. Im Widerspruch mit Psychologie und Aesthetik hat eine philiströse Kritik aus dem lyrisch-Subjektiven, aus dem dithyrambisch-Abgerissenen einen verdorbenen Text gemacht.

2. Feuer und Schwert sind die beiden Bilder, in welche das göttliche Gericht sich einkleidet. Letzteres ist jedenfalls mehr als Bild, wenn wir für die Geschichte des Reiches Gottes in der Menschheit die Bedeutung des Krieges nicht übersehen.

3. Alles Gericht Gottes beabsichtigt Herstellung des Rechts auf Erden, und ist ohne Erbarmen und Gnade nicht denkbar.

4. Für das zum Untergang reife jüdische Königthum ist es bezeichnend, daß es „jedes Holz verachtet“, sei dies was ihm Unterthan ist, oder erst recht die Menschheit überhaupt darin angedeutet. Damit, daß es unhuman geworden, hat das Königthum Juda's die wesentliche Beziehung Israels auf die Menschheit verlassen, ist der Grundbedeutung des Volks Gottes untreu geworden.

5. Man wird dem Text gerecht geworden sein, wenn man die mancherlei chaldäische Divination auch für nichts als eine sehr dramatische Darstellung des Vorsehungsgedankens halten sollte. Hävenia ist freilich, indem er die Uebereinstimmung von Wahrsagung und Weissagung zwar als unter Gottes Leitung zur Ausrichtung seines Willens dienen läßt, geht doch noch weiter, ja bis so weit, daß er „eine gewisse Anerkennung der Divination“, ungeachtet des „anderweitigen strengen levitischen Charakters“ Hesekiels, bei demselben statuirt, und findet die Veranlassung in der Zeit des Exils, wo „eine so merkwürdige Berührung des Hebraismus mit der Mantik des Heidenthums“ sich gemacht habe, wie ebenfalls bei Daniel hervortrete u. s. w.

6. Tholud in der mehrfach citirten Schrift „Die Propheten und ihre Weissagungen“ macht auf den Unterschied der „untergeordneten“ Divination, die „auf ein natürliches Substrat sich stützend, aus diesem die Zukunft divinirt“ (Hypopheten, Hieroflophen, Auguren, haruspices) von der „höheren“ Art der „unmittelbar göttlich ergriffenen Verkünder der Zukunft“ (der Mantik, der Prophetie) aufmerksam. Plutarch, vita Homeri c. 212; Cicero, de divin. I, 18. Nachdem er die Auffassung der Kirchenväter u. s. w. skizziert, urtheilt Tholud S. 2: „Wie groß auch der Spielraum, der dem Priesterbetrug und abergläubischer Selbsttäuschung zugeschrieben werden mag, — daß eine Realität dabei zu Grunde gelegen, ist nun allgemein bei Philosophen und Alterthumsforschern zur Anerkennung gekommen“, und geht dann näher auf die „seit dem Ende des vorigen Jahrhunderts eröffnete Einsicht in ein mittleres Gebiet zwischen göttlichen und un-göttlichen Agenten der Divination“ ein (die Er-scheinungen des Magnetismus und Somnambulismus, die von Medicinern und Philosophen in die Physiologie und Psychologie eingereiht seien).

7. „Es gibt eine natürliche Divination“, äußert Beck, Einl. in d. Syst. d. chr. L. 2. Aufl. S. 77,

„sofern der Weltverlauf nach gewissen ursprünglichen und stehenden Grundgesetzen in genauer Regelmäßigkeit sich entwickelt, die uns unser Wissen als moralische Weltordnung kennen lehrt. Wie nun bei bestimmtem Bewußtsein dieser schon bestehenden göttlichen Ordnung das Gewissen jedem in Bezug auf sein eigenes Leiden und Thun oft sehr bestimmte Andeutungen seiner eigenen Zukunft gibt: so kann ein lebendig und energisch angeregtes Gewissen zur Erkenntniß führen, theils wie im allgemeinen das Gegenwärtige und das Vergangene so kommen mußte, vermöge jener moralischen Ordnung, theils was noch weiter daraus kommen muß; wo aber diese Gewissens-Prophetie durch besonders tief eingreifende Erfahrungen oder in die Geschichte einbringendes Forchen noch besonders gesteigert wird, kann der moralische Zusammenhang zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft auch bis ins Einzelnste oft klar werden. Allein diese Divination erstreckt sich nur auf den unter der allgemeinen Gottes-Regierung schon bestehenden Weltverband und auf den innerhalb ewiger moralischer Gesetze abgegrenzten und geregelten Geschichtsverband; neue durch besonders offenbarende Regierungskakte Gottes erst eintretende Bestimmungen des Weltverlaufs, die eigentlich göttliche Reichs-Ordnung und Reichs-Entwicklung, kann die bloße Divination nicht erglänzen, weil ihr die Voraussetzungen dazu abgehen.“

8. Ueber das Verhältniß von Mantik und Prophetie s. Tholud a. a. O. S. 8 und vgl. Herzog's Real-Encycl. XVII. S. 641 ff. Wie in Betracht des Inhalts der Unterschieb sich herausstellt, daß wo dort höchstens die Vorsehung Gottes als Weltregierung den Gehalt macht, hier die Erlösung als die christliche die Höhe bildet, so wird immer auch das physisch-leibliche Gebiet, auf welchem sich die Mantik bewegt und demgemäß sich erregt, veranschlagt werden müssen, da die Prophetie nicht nur im Geistesleben, sondern im geistlichen Leben ihre Sphäre hat, und bei etwaigen individuellen, nationalen, humanen Interessen immer doch über diese Welt hinaus die ewige Wahrheit als ihr Interesse erstrebt.

9. Zu beachten ist, daß der davidische König, wie mittelst seiner sich der Untergang Israels vollzieht, so wiederum doch auch als Vermittlung für den Messias hier dient. Das davidische Geschlecht liefert nicht allein faktisch den letzten „Fürsten (König) Israels“, sondern die Idee einer ewigen Herrschaft in Israel ist an David's Haus durch göttliche Verheißung gebunden. Der Gegensatz von Sünde und von Gnade, von Verzeihung an allem und von Hoffnung für alles, von Tod und von Auferstehen vereinigt sich an dem letzten Davididen. Es gehört zur Eigenthümlichkeit unseres Propheten, diesen Gegensatz so scharf B. 30—32 accentuirt zu haben.

10. Ein Königthum von Priestern hat Israel Jehovah sein sollen. So fiel mit Priesterthum und Königthum zugleich Israel als solches Volk dahin, wie andererseits mit der Wiedergabe von Priester-

thum und Königthum, nämlich an den Messias, in diesem, also in Christo, auch Israel als was es sein sollte wiederhergestellt ist, 1 Petr. 2, 9. 10.

11. Das Hohepriestertum dauerte wohl auch nach dem Exile noch fort. Allein es verhält sich mit dem nachexilischen Priestertum wie mit dem damaligen Tempel. „Beides (sagt Häbernick) engte nach göttlicher Ordnung miteinander verbunden, war nicht mehr, was es vor'm Exile gewesen war. Es war ein Schatten der alten Herrlichkeit, wie der Tempel ein bloß provisorischer war für einen abnormen Zustand der Dinge. Dies gab sich äußerlich kund, sofern dem Tempel die Bundeslade fehlte, dem Hohenpriester das Urim und Thummim den Gebrauch versagte Esr. 2, 63. Wie nun für die Exulanten das Hohepriestertum ganz quiescirte, und nach dem Exile nur ein Schatten desselben bloß provisorisch aufgerichtet wurde, so — sind für die Prophetie Exil und Erscheinung des Messias eng verbundene Fakta.“

12. Was das Königthum anbetrifft, so ist Serubabel, der Volksführer nach dem Exil, zwar aus davidischem Stamme, aber kein König auf dem Throne Israels. Herodes aber, der König über Israel wird, ist Edomiter sogar dem Ursprunge nach.

13. „In der merkwürdigen Stelle tract. Sota p. 1069 ed. Wagenseil heißt es: mit der Zerstörung hätten aufgehört die Urim und Thummim und der König aus Davids Stamme, und die Restitution derselben sei erst zu gewärtigen, wenn die Todten auferstehen und der Messias Davids Sohn erscheinen werde“ (Häbernick).

14. „Die alten Versionen haben zur Deutung des שִׁילֹה 1 Mos. 49, 10 die messianische Stelle Hesekiels hier mit großer Uebereinstimmung angezogen. Hengstenb. in seiner Christologie 2. Ausg. I, S. 98 ff. tabelt, daß sie meist statt Anspielung eine Erklärung angenommen, die Beziehung Hesekiels auf 1 Mos. 49 ist ihm unverkennbar. Weil aber der Prophet 1 Mos. 49 aus Ps. 72, 1—5 ergänzte, wo als die Grundlage des Friedens durch den Gesalbten Recht und Gerechtigkeit erscheine, so sei nicht das zu erwartende: welchem der Friede, sondern es sei: „welchem das Recht“ bei Hesekiel gesetzt. Der Friede sei dennoch auch bei Hesekiel in der Untergrube, denn die Ankunft desjenigen, welchem das Recht, mache der Zerrüttung, der Zerstörung ein Ende. Daß vor dem Kommen des Schilo Gefahren das Scepter Juda's bedrohen werden, habe auch Jakob durch das Gewicht angedeutet, das er darauf lege, daß es bis dahin von Juda nicht weichen werde u. s. w. Jedenfalls behauptet Kurtz, Gesch. d. N. B. I, S. 325 zu viel, wenn er beide Stellen total verschieden von einander erklärt. Vollendung der Herrlichkeit Juda's ist hier wie dort in Aussicht genommen und beidemals im messianischen Sinne. Der Unterschied ist, was Juda als Juda anbetrifft, daß dasselbe 1 Mos. 49. ideal, bei Hesekiel dagegen in seiner Realität aufgefaßt ist,

daher hier ein temporäres „nicht sein“, wo dort ein „nicht (definitives) weichen“. Rabbinisterei aber ist es, wenn Hengst. n. b. aus den Wortanfängen bei Hesekiel w aus אשׁר, (das ׀ als außerwesentlich bei Seite lassend, weil שִׁילֹה auch שִׁלֹה geschrieben werde,) ל aus לו und ה aus המשפט — den „Schilo“ 1 Mos. 49 herausspielen will.

15. An den messianischen Weissagungen ist Dunkelheit, Räthselhaftes, Schwierigkeit für die Auslegung charakteristisch. Vgl. 1 Petr. 1, 10. 11.

Somiletische Andeutungen.

B. 1 ff.: Das Brandurtheil: der Richter, der es fällt; der Rächer, der es vollzieht; das Gericht, wodurch es geschieht. — Der Wald im Süden: ein Bild, eine Geschichte, ein Beispiel. — „In der Natur fällt auch bald ein sanfter, bald ein Platzregen“ (St.). — „Mit Recht vergleicht sich das Wort Gottes dem Regen. Es kommt wie dieser vom Himmel und nicht aus Menschenwillen; es ist dem Regen gleich nütze und heilsam; wie derselbe vom Felsen ab auf die Felder fließt, so das Wort Gottes auf gottlose und hinweggerum in fromme Herzen; wie der Regen, ist es ebenfalls nicht jedermann genehm u. s. w.“ (Fessel). — „Was bitter ist dem Mund, ist dem Herzen gesund. Das Wort Gottes, auch da, wo es schärfer ist, denn ein zweischneidig Schwert, ist dem erquickenden Regen gleich“ (Hengstenb.). — B. 3: Ein Wald beugt sich unter dem Sturm des Allmächtigen und säuselt in seinem Wehen, aber wir Menschen verhärten uns wohl gar noch mehr. — „Gott will uns von den Werkzeugen, deren er sich wider uns bedient, ab auf sich selbst lenken, damit wir erkennen, an wem wir gesündigt, und wer daher uns strafe“ (St.). — Der trotz allem unfruchtbare Baum ist reis fürs Feuer. — „Wenn das Grilne nicht besteht, wie wird es erst dem Dürren ergeben?“ (St.). — Das Feuer, das nicht erlischt. — B. 4: „Wenn man sieht, daß alle menschlichen Pläne und Hilfsmittel, auch die viel versprechendsten, zu nichte werden, so wird man zu der Erkenntniß geführt, daß man es mit der persönlichen Allmacht und Gerechtigkeit zu thun hat, gegen welche der Kampf ein vergeblicher ist“ (Hengstenb.). — Die Betrachtung und Erwägung der Gerichte Gottes. — Gottes Gerichte leiden keine schadenfrohen, aber auch keine müßigen Zuschauer. — Die Erkenntniß des heiligen und gerechten Gottes aus seinen Gerichten in dieser Welt. — B. 5: „Immer haben die Gottlosen Ausflüchte: predigt man durch Gleichnisse, so ist es gar dunkel; predigt man mit deutlichen Worten, so macht's der Prediger zu greiflich, fällt mit der Thür ins Haus, 1 Kön. 22, 15“ (Er.). — Schlechte Zuhörer. — „Die Welt tabelt an Predigern, die ihr ins Gewissen greifen, vieles: was der Welt aber eigentlich verhaßt ist, das scheuen sich manche zu bekennen“ (Schmiedek.). — Das Senzen der Prediger über ihre Zuhörer. — Was Zuhörer nicht alles an ihren Predigern auszuweisen haben. — Die schlechte Predigten-Kritik. — Da bleibt nichts, als zu dem zu flüchten, der sie zu predigen gesandt hat“ (St.). — Warum findet so manche Predigt solchen Widerspruch? — Die Schuld der Zuhörer. — So manche Predigt ist so manchem ein Gericht. — „Die Jünger Lut. 8 fragten: was

mag das sein?" (St. d.) — Hinters Bildliche versteckt sich auch manche Schriftauslegung.

B. 6 ff.: Das Schwertwort über Juda: ein Wort Gottes, dies Wort Gottes ein Wort des Verderbens. — Jerusalem als Adresse für ein Schwert, und welch ein Schwert! — B. 7: „Dahin richteten sonst in der Fremde und im Krieg die Juden, wenn sie beteten, ihr Angesicht, 1 Kön. 8, 44. 48" (B. B.). — B. 8 ff.: „In allgemeinen Strafen leiden die Frommen mit den andern" (St.). — Aber wenn zwei dasselbe thun, ist's doch nicht dasselbe; so wenn zwei schon leiden zusammen, leidet doch der eine nicht wie der andere. — „Alle Menschen sind übrigens Ungerechte von ihnen selber, und haben nach ihrer Natur nichts Besseres, als die Gottlosen auch, verdient. Aber in den Gerichten richten sie sich auf aus der Gemeinschaft mit den Bösen, von der sie sich vorher nicht fern genug gehalten haben mögen" (E.). — Das Schwert ist Gottes, Gott ist in den Schwertern, wenn sie auch die Menschen führen. — „Lernen wir richtig urtheilen über den Krieg! Gott siehet Anfang und Ende der Kriege vor" (E.). — Die Scheide, sagt Theodor, worin Gottes Schwert steckt, ist seine Rangmuth. — „Der Menschen Schwerte können wir entziehen, dem Schwerte Gottes nicht" (St. d.). — Die Art war also schon damals den Vätern an die Wurzel gelegt, Matth. 3, 10. Auf die Chaldäer folgten die Schwerter der Römer zuletzt. — „So geht es bis auf den letzten Antichrist und dessen Verwüsthung" (B. B.). — B. 11 ff.: „Die Gerichte, welche der bösen Welt bevorstehen, sind so schrecklich, daß ein Gläubiger billig darüber seufzet, Dan. 9, 4 ff." (St.). — „Ein Prediger, der andere lehren und bewegen will, muß selber solche Affekte haben" (Er.). — Das Seufzen der Knechte Gottes, wie über die, welche sie hören können und nicht hören wollen, so über das, was dieselben zu hören und zu sehen bekommen werden. — Wer nicht hören will, der muß fühlen. — Unnütze und nützliche Fragen. — „Gleichwie wir, wenn wir lesen, daß der Heiland über Jerusalem gemeint hat, billig fragen sollen, warum er geweint habe" (Nicht.). — „Siehest du, Gott ist des Menschen Stärke!" (St. d.). — „Wie frech und sicher die Gottlosen im Glück sind, so feige und verloren hümmen sich sie im Unglück. Dann fürchten sie sich vor einem fallenden Blatt, wie vielmehr vor einem hauernden Schwerte!" (E.). — „Ach, das ist nicht gut, wenn Zeugen Gottes auch nur heimlich weinen Jer. 13, 17, geschweige wenn die Gottesboten und Engel des Friedens bitterlich weinen Jes. 33, 7 und ihr Amt mit Seufzen thun müssen Hebr. 13, 17, weil solches über sich freiget, und gemeinlich ein gewaltiger Born darauf folgt" (B. B.).

B. 13 ff.: Das heilige, schreckliche Schwertlied. Bgl. das Schwertlied Körner's. — Die Propheten haben allerdings Politik getrieben, nach innen und nach außen, es war aber die Politik des Königreiches Gottes. — B. 14: „Gott zeigt uns das Schwert, schwingt es über unserm Haupte, daß wir bei Zeiten noch heilsam erschreden sollen" (St. d.). — „Alle Creatur kann Gott zum Schwert gebrauchen, sie ist allemal bereit und fertig, seinen Befehl auszurichten" (St.). — „Der Krieg als Gottes-Gericht, daher zur Strafe über die Uebelthäter; aber auch eine Bußpredigt ist es, wenn Gott das Schwert schärf und blühen läßt" (E.). — „Wer dem Schwerte des göttlichen Wortes nicht nachgeben will

(Hebr. 4, 12), den fällt das Schwert des Feindes" (St. d.). — B. 15: Gott nimmt sich die Opfer, als welche sich die Personen ihm nicht freiwillig geben wollten. — Die persönlichen Opfer, die freien und die erzwungenen. — „Wie's Vieh fällt, wer wie's Vieh gelebt, Ps. 49. Biss hab ich gelebt, biss bin ich gestorben, wird der Gottlosen Symbol sein" (St. d.). — Freude kann auch im tiefsten Leide sein, nur nicht über andrer Leid, zumal wenn es Strafe für Sünde ist. — „Man soll mit allen Leidenden Mitleid haben, Jer. 8, 21" (D.). — „Sie gehorchen aber nur Gott, die solche Opfer ihm schlachten müssen" (E.). — B. 16: „Der Scharfrichter mit ganzen Armeen" (B. B.). — Die Sünde der Völker drückt dem Kriege das Schwert in die Hand. — An den Siegeskränzen der Sieger hat sowohl die Sünde mitgeflochten, als der Thau auf diesen Blumen viele blutige Thränen und Blutstropfen sind. — Was ist bei Siegesjubiläum alles zu bedenken! — Kriegsglück, wie die Menschen es nennen, welch ernstes Bild! — Gott der Richter hinter und in dem Sieger. — B. 17: Der Fall eines Volks, der Fall seiner Fürsten das Leid der Propheten. — „Auch die Großen haben kein Privilegium zu sündigen" (B. B.). — „Schmerz, aber nicht Murren!" (St. d.). — B. 18: „Prüfung ein fürchtbares Wort für ein Volk, das an den allertheifsten Schäden leidet; da bleibt nichts unentdeckt, nichts unvergolten, jeder Firnis schwindet und alles Gleichen hört auf" (Hengstenb.). — Ein bewährtes Schwert ein fürchtbares Ding, wenn es sich gegen ein Volk wendet, das Gott dahingegeben hat zum Gericht. — Hat ein Volk, ein König, auch wie Menschen geachtet, den Menschen, der Gottes Schwert trägt, muß es, muß er achten. — Verachtung, die Achtung zu lernen genöthigt wird! — Die schreckliche Grenze der Menschenverachtung. — Es wird auch einmal mit allen Verächtern Gottes und der Menschen aus sein. — Die Unmenschlichkeit eines Königthums sein Todesurtheil. — Gott erlebte die Menschheit vom Scepter der Tyrannen. — Nebacham schon hatte Israel 1 Kön. 12 verachtet; Zedekia achtete nicht Nebukadnezar, nicht Gott in seinem Eidbruch; Juda hatte lange Gottes Propheten gering geachtet. — B. 19: Die Weltgeschichte als Erfüllung der Prophetie. — Die sinnbildliche Weissagung. — Die Vorbilder von Strafe. — Welche müssen Gericht weisagen, die so gern Heil sagten und nur Heil; andre freilich wollen nicht Segen, die müssen drum Fluch darstellen. — „Wo sich die Sünde verdoppelt, da verdoppelt sich auch die Strafe" (St. d.). — Gottes Schwert zuckt nicht vor den menschlichen Höhen zurück; es trifft wie die Thalbewohner, so auch die auf hohen Stühlen sitzen. — Keine irdische Krone schützt vor dem Schwerte Gottes; die Weltgeschichte ist voller Belege dafür. — Der letzte große Durchbohrer der Antichrist. — „Ach, wer mag sich verbergen vor dem Borne Gottes!" (B. B.). — B. 20 ff.: Im Gericht zerfließt jedes Herz, warum nicht unter Gottes Erbarmen? — Den Gottlosen ist Gott zum Anstoß schon allwege. Welch entsetzliches Gericht ist das in Friedenszeiten, nun erst in Kriegszeiten! Da kommt mit dem verschärften Gericht Gottes die Gottlosigkeit der Sünder ganz ans Licht. — Mauern sind kein Heil, wo Gott den Sündern wohl der Heilige, aber nicht ihr Heil ist. — Der Schreden eines Dieners über das Gericht, das die Welt sicher treffen wird. — Das betrübte Herz

derer, die Frieden aussagen, die bitten: Lasset euch versöhnen mit Gott! — Die nichts verwundert, wird Gottes Gericht schließlich in Verwunderung setzen. — Schwert Gottes von allen Seiten. Ihr Berge fallt über uns u. s. w. Luf. 23, 30; Offenb. Joh. 6, 15 ff. — „Gott hat noch einen König von Babel, der das falsche Jerusalem zerstören soll“ (B. V.). — B. 22: Die erschrecklichen Hände Gottes, Hebr. 10, 31.

B. 23 ff.: Die Wege des Schwertes Gottes. — Das Offenbarwerden des göttlichen Schwertes. — Gott weiß den Weg zum Sünder zu finden. — Wie Hesekiel gleichsam mit Kreide auf den Tisch den Juden was ihnen geschehen würde gemalt hat. — Es geht alles nach Gottes Willen, wir mögen wollen oder nicht. — Wenn Gott richtet, wird alles den Nachern, die er sendet, Bezeig. — So ist an menschlichem Lebenswege die Hand schon angebracht, die der Strafe ihren Weg bezeichnen wird. — B. 25: „Durch Gottes Hingung sollte das Gericht am Hause Gottes anfangen“ (Hengstenberg.). — „Halten wir uns doch ja nicht für unschuldig, wann andre schuldig erkundet werden! Gott schonet unser noch in seiner Langmuth“ (Stä.). — Die Sünden ersteigen die festesten Städte. — B. 26: Weissagung und Wahrsagung in ihrem Aehnlichen und in ihrem Gegensatz. — Die Wahrsagung unter der Allmacht und Weisheit Gottes, wozu vgl. Matth. 2. — Die ägyptischen Zauberer und die chaldäischen Magier in ihrer Bedeutung für das Reich Gottes. — B. 27: Heute: Jerusalem, morgen: du! — „Gott bedient sich auch der Wahrsagung zur Weissagung, wir aber sollen ihn angehen in zweifelhaften Ragen, sein Wort wird uns weisen und wahrsagen“ (Stä.). — „An den Ammonitern wird der Unglaube bestraft B. 34“ (Richt.). — B. 28: „Die Ungläubigen glauben sich stets fern vom Gericht“ (Stä.). — Den Unglauben sollte sein böses Gewissen und nicht erst das Gericht Gottes, das über ihn hereinbricht, zum Glauben weisen, zum wenigsten, daß ein gerechter Gott lebt und sich nicht spotten läßt. — Das ist die Sicherheit nicht aus Gnaden, sondern zum sicheren Verderben. — „Je näher die Gerichte Gottes sind, um so härter pflegt die Verstockung der Gottlosen zu werden“ (Stä.). — B. 29: „Der Gottlosen eigene Sünden schreiben wider sie und fordern Gottes Rache über sie heraus, 1 Mos. 4, 10“ (St.).

B. 30: „So titulirt Gott sehr verschieden: vgl. Ps. 82, 6“ (W.). — „Der Gottlose ist schon gerichtet, ein paar Jahre Frist, die ihm noch gelassen werden, kommen nicht in Betracht. Vor dem Auge des Glaubens liegt der in Wirklichkeit noch hochgestellte Sünder schon in seinem Blute da“ (Hengstenberg.). — „So kann denn Gott Königreiche geben und nehmen, wem er will, Dan. 4, 29. Fürchtet verhallen diesen großen Herrn auch ihr Fürsten der Völker, und dienet ihm mit Zittern vor seiner heiligen Majestät, Ps. 2, 10. 11“ (Züb. V.). — „Eine unbussfertige Bosheit nach vieler Erinnerung und Züchtigung, manchen erlebten Gerichtserempeln

und langer Geduld, ist die Bosheit des Endes“ (B. V.). — B. 31: „Im Reiche Gottes gibt es keine anderen Verheißungen, als solche, die jenen Strömen gleichen, die abwechselnd unter und über der Erde fließen, so gewiß als alle Träger der Verheißungen mit der Sünde behaftet sind“ (Hgstb.). — „Die Krone soll derart gewesen sein, wie aus alten Münzen ersehen wird, daß zwölf Strahlen von ihr ausgingen“ (L.). — Die Erhöhung Jojachins, die Erniedrigung Zedekias. — „Davon sang auch Maria Luf. 1, 52“ (Stä.). — „Durch Serubabel, des ersten Nachkommen, geht die davidische Linie auf Christum“ (L.). — B. 32: Der königliche Sünder und der königliche Heiland. — Da Priesterthum und Königthum, beide (Ps. 110) ihm gegeben werden sollen, so kann davon nur nach Geist die Rede sein, wie es bei dem mit dem Geiste Gesalbten der Fall gewesen ist. — Sein Reich war nicht von dieser Welt, und über sein Hohenpriesterthum ist der Hebräerbrief nachzulesen.

B. 33 ff.: Es gibt allerdings Volkstypen, prophetische Völkertypen. — In Ammon ist von Edoms Art und von Semaels Spotten. — Aufgeschoben ist nicht aufgehoben. — Die Verhöhnung Israels war zugleich Verhöhnung seines wahren und zukünftigen Königs, also Jehovas und seines Gesalbten Ps. 2. — Jerusalems Bestrafung soll nicht auf Ohnmacht Gottes, sondern auf seine Gerechtigkeit, die auch Ammon zu erfahren bekommt, zurückgeführt werden. — Das Gericht über andere Sünder geschieht nimmer zur Selbstrechtfertigung des Sünders. — B. 34: Wahrsagung, die über die Sünde weg und an der göttlichen Gerechtigkeit vorbei sagt, ist allezeit Lüg und Trug. — Aber die Menschen ziehen die Lüge der Wahrheit vor, denn die Lüge schmeichelt, während die Wahrheit nicht schont, sondern verwundet. Wir lieben die Lust des Daseins, darum hassen wir den Schmerz der Wahrheit. — „Die göttliche Strafe hat einen Tag, der nicht ausbleibt, wann das Maß voll ist“ (W.). — Falsche Lehre wird auch bestraft, gleichwie schlechtes Leben. — B. 35: Der Ort der Sünde ist wie oft auch der Ort der Strafe; aber Gott weiß den Schuldigen überall zu finden. — Wie kann sich uns die süße Heimat so bitter verkehren. — Die Heimsuchung, die Gericht ist. — Dein eigen Herz ist dein Gericht. — So haben wir in Adam alle unser Todesurtheil. — Uebrigens kam auch Babel an die Reihe. Denn das Schwert bleibt Gottes, wenn es auch eine Weile in Babels Hand gesunken hatte. — B. 36: Wie tröstlich ist der Untergang der Gott! Wie schrecklich ist der Untergang durch Gott! — So kann die Welt, so können die Menschen, so kann das eigene Herz zur Hölle werden. — Laß mich nicht in der Menschen Hände fallen! — Die Bösen der Bösen Hölle. — B. 37: Des Gerechten Gedächtniß bleibt in Segen, aber der Gottlosen Name vergehet. — „Wohl dem, der einen neuen Namen von Gott bekommen hat, Epr. 10, 7; Offenb. Joh. 3, 12“ (St.). — Gottes Rede in Gericht und Erbarmen gleich beständig.

11. Die Ueberführung von der Gerichtareife: a. sowohl Jerusalems insonderheit Kap. 22, b. als Juda's und Israels insgesamt Kap. 23.

a. Jerusalem reis zum Gericht. (Kap. 22.)

¹ Und es geschah Jehovah's Wort zu mir, sagend: *Und du Menschensohn, willst du richten? willst du richten die Stadt des Blutes [der Blutvergießen]? so lässest du sie wissen alle
² ihre Greuel, *und sagst: So sagt der Herr Jehovah: Stadt, die Blut vergießt in ihrer
³ Mitte, daß komme ihre Zeit, und Dreckgözen (über) sich machte, sich zu verunreinigen! *In
⁴ deinem Blute, welches du vergossen, hast du dich verschuldet, und in deinen Dreckgözen, welche
⁵ du gemacht, hast du dich verunreinigt, und machtest deine Tage herannahen, und kamst zu
⁶ deinen Jahren; darum habe Ich dich gegeben (zur) Schmähung den Heidenvölkern und (zur)
⁷ Verspottung allen Ländern. *Die Nahen und die Fernen von dir werden spotten über dich
⁸ als eine Verunreinigte am Namen, als die reich an Verwirrung. *Siehe, Israels Fürsten,
⁹ jeglicher nach seinem Arme, waren in dir, um Blut zu vergießen! *Vater und Mutter ver-
¹⁰ achteten sie in dir, dem (am, in Bezug auf den) Fremdling thaten sie in Erpressung in deiner
¹¹ Mitte, Waise und Witwe bedrückten sie in dir. *Meine Heilighümer verachtetest du, und
¹² Meine Sabbathe entweihetest du. *Männer der Verleumdung waren in dir, um Blut zu ver-
¹³ gießen, und auf den Bergen aßen sie in dir, Unzucht thaten sie in deiner Mitte. *Des Vaters
¹⁴ Scham deckte man auf in dir, die Unreine während der Unreinheit nöthigten sie in dir. *Und
¹⁵ einer mit seines Nächsten Weibe that Greuel, und einer verunreinigte seine Schwiegertochter
¹⁶ in Unzucht [Blutschande], und einer nöthigte [nothzüchtigte] seine Schwester, seines Vaters
¹⁷ Tochter in dir. *Geschenk nahmen sie in dir, um Blut zu vergießen, Wucher und Aufschlag
¹⁸ nahmst du und übervorthelltest deine Nächsten in Erpressung, und Meiner vergaßest du! Spruch
¹⁹ des Herrn Jehovah. *Und siehe, Ich habe Meine Faust geschlagen auf deinen Gewinn, wel-
²⁰ chen du gemacht, und auf deine Blutvergießen, welche in deiner Mitte waren! *Wird bestehen
²¹ [Stand halten] dein Herz? Oder werden deine Hände stark sein für die Tage, wo Ich mit dir
²² Mir zu thun mache? Ich, Jehovah, habe geredet, und thue [habe gethan]. *Und Ich ver-
²³ sprengte dich in die Heidenvölker und verstreue dich in den Ländern und vollende [mache aufhö-
²⁴ ren] deine Unreinigkeit aus dir. *Und du wirst entheiligt in dir [durch dich] vor den Augen der
²⁵ Heidenvölker, und erkennest, daß Ich Jehovah! *Und es geschah Jehovah's Wort zu mir,
sagend: *Menschensohn! sie find Mir zu Schlacke geworden, Israels Haus, alle sie Erz und
Zinn und Eisen und Blei inmitten des Ofens, Schlacken Silbers sind sie geworden. *Darum
so sagt der Herr Jehovah: Weil ihr alle zu Schlacken geworden, darum siehe, Ich faß euch
zusammen inmitten Jerusalems. *(Wie) Zusammenfassung von Silber und Erz und Eisen
und Blei und Zinn hinein inmitten des Ofens, um Feuer darüber zu blasen, zu schmelzen,
also will Ich zusammenfassen in Meinem Zorn und in Meinem Grimm, und Ich belasse [lege
nieder] und schmelze euch. *Und Ich bringe euch zusammen und blase über euch im Feuer
Meines Ausbruchs, und ihr werdet geschmolzen in ihrer Mitte. *Wie geschmolzen wird Sil-
ber inmitten des Ofens, also sollt ihr geschmolzen werden in ihrer Mitte, und ihr erkennet,
daß Ich, Jehovah, Meinen Grimm über euch ausgegossen habe. *Und es geschah Jehovah's
Wort zu mir, sagend: *Menschensohn, sage ihr: du (bist) ein Land, das nicht gereinigt;
nicht (ist zu sehen) sein Regen am Tage der Zornerregung. *Verschwörung ihrer Propheten

B. 3: Sept.: ... κατ' αὐτῆς — Vulg.: ... contra semetipsam —

4: ... κ. ἡγάγες καιρὸν ἔτων σου. (Leg. Judaei Orient. etc. כְּעֵן שְׁנֹתַיךְ. Multi codd: בגיזים.

5: ... πολλὴ ἐν ταῖς ἀνομίαις — V.: ... sordida, nobilis, grandis interitu.

6: ... ἕκαστος πρὸς τοὺς συγγενεῖς αὐτοῦ συνανεφύροντο ἐν σοὶ —

9: Ἄνδρες ληστὰι —

11: ... τὴν νύμφην αὐτοῦ —

12: ... κ. συντελεσὼ συντελείαν κακίας σου τὴν ἐν καταδυναστεία σου, ὅτι ἐμὸν ἐπελάθου —

16: κ. κατακληρονομήσω ἐν σοὶ — V.: possidebo te.

18: ... ἀναμεμιγμένος χαλκῷ ... ἐν μέσῳ ἀργυρίου ἀναμεμιγμένος ἐστίν.

19: ... πάντες εἰς συγκράσιν μέου —

24: ... γῇ οὐ βρεχομένη, οὐδὲ νεὶος καταβησεται σοὶ — V.: immunda et non compluta —

25: Οἱ ἀφρονεῖς αὐτῆς ... ὡς λέοντες ἐρευνοῦμενοι ... ἐδυναστεύσαν ἐν δυναστείᾳ, δώρα ἔλαβανον ἐν ἀδικίᾳ — Sept. et Arabs leg. אֶלְמִנִּיתִיךָ.

(ist) in ihrer Mitte; wie ein brüllender Löwe, der Beute erbeutend, fraßen sie Seelen, Schatz [Vermögen] und Kostbarkeit [Kleinod] nahmen sie, ihre Witwen mehrten sie in ihrer Mitte. *Ihre Priester vergewaltigten Mein Gesetz und entheiligten Meine Heiligthümer, zwischen 26 Heiligem zum Unheiligen nicht unterschieden sie, und zwischen Unreinem zum Reinen nicht erkannten sie, und von meinen Sabbathen verhüllten sie ihre Augen, und Ich ward [bin] entheiligt in ihrer Mitte. *Ihre Obern [Fürsten] in ihrem Innern (waren) wie Beute erbeutende 27 Wölfe, Blut zu vergießen, Seelen zu verderben, um Gewinn zu gewinnen. *Und ihre Pro- 28 pheten tünchten ihnen Schmier, Trug schauend und ihnen Lüge wahr sagend, sagend: So sagt der Herr Jehovah, da doch Jehovah nicht geredet hat. *Das Volk des Landes erpreßte Er- 29 pressung, und raubten Raub; und den Elenden und Dürftigen bedrückten sie, und den Fremdling preßten sie wider Recht. *Und Ich suchte aus ihnen einen Mann, der eine Mauer 30 mauerte und in der Bresche stünde [in den Riß träte] vor Mir für das Land, daß doch nicht Ich es verderbe, und nicht fand Ich. *So goß [gieße] Ich über sie Meine Zorn erregung aus, 31 im Feuer Meines Ausbruchs vernichtete [vernichte] Ich sie, ihren Weg habe Ich auf ihren Kopf gegeben [gebe Ich], Spruch des Herrn Jehovah.

Gregetische Erläuterungen.

Gleich anfangs wird Jerusalem insbeson- dere hervorgehoben, und bleibt dasselbe, in seiner Bedeutung für Judäa, für das Land, bis zum Schluß die Grundbeziehung der göttlichen Rede. — Bezeichnend für eine Centralisation wie von Sünde so von Strafe in Jerusalem ist das wiederholte ברוכה. Jerusalem ist das „Paris“ des jüdischen Landes. — Das Kapitel befaßt drei Absätze.

B. 1—16: Jerusalems Greuel, die dasselbe reif zum Gerichte gemacht.

B. 2: vgl. zu Kap. 20, 4. — Der Plural מרים (vgl. zu Kap. 7, 23) geht auf Bluttathen, monirt Blutschulden (B. 4). Die Erklärung dieses Titels Jerusalems folgt B. 3 (Kap. 9, 9). Zu solcher Hervorhebung gewaltthätigen Handelns treten die „Greuel“ (vgl. zu B. 3). Vgl. Kap. 5, 11; 16, 2. Eine Summirung, summarische Aufstellung ihrer Greuel ist ein Nichtes Jerusalems. Kap. 20 die Greuel der Vorfahren vornehmlich, hier die Greuel des jetzigen Geschlechts, aber als vorliegende Thatfachen, welche die Reise zum Gerichte dokumentiren. — B. 3. שפך דם, wie andererseits חמר שפך (B. 22). Das Vergießen von Blut kann überhaupt Mordthat, spezieller Justizmorde, also die Vergießung von unschuldigen Blut, wie der Gerechten, Gottesfürchtigen, der Propheten bedeuten. Vgl. Matth. 23, 37! Die Stadt, die von „Frieden“ den Namen hat, daß sie lebt, ist eine Stadt zum Tode denen, die den wahren Frieden begehren. — ה des eventus; es ist die unausbleibliche Folge; weil sie so thut, führt sie auch, i ihre Zeit“, den jüngsten Tag des Gerichts (Kap. 21, 30. 34) herbei. — Das Dreßgözen (vgl. zu Kap. 6, 4) = Machen erklärt die Greuel B. 2. —

ליר bezeichnet einfach die Erhebung der Götzen über die sie anbeten. [Keil: die Stadt gleichsam damit bedeckend. Havern.: Jerusalem mit Götzen gleichsam beladen, als einer entsetzlichen Last und Schuld. Hengstenb.: daß sie die Verunreinigung mit ihren Folgen auf sich lade. Hitz.: „für sich“, um die Götzen sich gnädig zu machen. Andre: „gegen sich“, zu seinem Schaden, oder: „bei sich.“] — B. 4. Die Bluttathen sind Blutschulden Jerusalems; die gemachten Götzengreuel seine Verunreinigungen. Eins beruht im (ב) anderen. Damit aber und dadurch hat die sündige Stadt selber sich nahe gebracht — also die Frist der Gnade sich muthwillig verkürzt — ihre „Tage“ vgl. B. 14 und B. 3 vorher; sie ist um so schneller zum Gerichte gereift (Kap. 9, 1; 12, 23). Philippf.: „Da mit כן ליר erst die Strafe eingeführt wird, so soll bezeichnet werden, daß Jerusalem alle ihre Tage und Jahre mit Blutvergießen u. s. w. verbracht habe.“ (?) Nach Hitzb. sind die Tage und Jahre die der Entscheidung, der Krise, welche sie durch ihr Gebahren mit Gewalt herbeizieht. Offenbar enthält: „und kamst zu deinen Jahren“ einen zum Vorhergehenden parallelen Gedanken, nur können die „Jahre“ nicht die der Heimsuchung und Strafe (Keil) sein, und mit Recht bestreitet Hitz. die Vergleichung von Jer. 11, 23 (Kap. 23, 12). Das Bild einer zu ihrem Tode reisen (nicht gerade gealterten) Person liegt der Formel zu Grunde, wie Hitz.: vollends zu (ו) denselben gelangen. — „Schmähung“ vgl. Kap. 21, 33: so daß was an Ammon dort zu strafen ist, hier als verschuldet, verdient erscheint. (Kap. 5, 14. 15.) — B. 5. Ausführung der „Ver-spottung aller Länder“, letztes durch die nähere Bestimmung der „Nahen“ und „Fernen“, ersteres indem Jerusalem ihnen als besetzt in Betreff

B. 27: Sept.: Οἱ ἀρχοντες ... αἷμα, ὅπως —

28: ... πρὸς οὐρανὸν —

29: Τὸν λαὸν ... ἐκπνέοντες —

30: ... ἀνδρά ἀναστρεφόμενον θεῶν κ. ἐστὼτα ... το ὁλοσχερες ἐν καιρῷ τῆς ὀργῆς μου, του μη εἰς τέλος ἐξαλεφται αὐτήν —

des Namens, was nicht moralisch von den Sünden der „heiligen“ Stadt, sondern von ihrem Loos, daß die Stadt Gottes in die Hände der Heiden fallen mußte, zu verstehen ist. Was sie sich selber durch Sünde gethan (B. 3 ff.), das ist ihr entsprechend durch die Strafe geschehen. — Die „Verwirrung“ kann innerliche (durch Furcht) und äußerliche Aufreibung, Bestürzung und Zerrüttung (5 Mos. 7, 23; 28, 20) sein, auch: Getümmel, wie Kap. 7, 7. [Hitz.: innere, sittlich-religiöse Verwirrung.]

B. 6 folgen Exemplifikationen, und weil zunächst von Gewaltthätigkeit die Rede war, wird auf das Beispiel der „Fürsten“ wie mit dem Finger gezeigt, als auf etwas Vorliegendes. Der „Arm“ kam bei ihnen lebendig in Betracht, was jeder konnte, nicht was sie sollten, also weder Recht und Pflicht, noch auch ihre so verantwortliche Stellung; so daß zu „waren“ dürfte „Fürsten“ hingebacht werden: Israels Fürsten waren Fürsten dem Arme nach, jeder dem seinigen, nicht von Gottes Gnaden. Oder man verbindet was folgt mit *וְהָיָה*: „da sein in der Absicht ff.“ Jeder nach seiner Macht strebte — und nun folgt das in Bezug auf die „Stadt der Blutvergießen“ immer wiederholte *וְהָיָה* (vgl. Kap. 19). [Hitz.: nach seinem Arme hingewandt. Ewald: nach eines jeden Gewalt, ganz was wir: eigenmächtig nennen. Hitz.: waren einer dem andern behülfslich (Ps. 83, 9).] — B. 7. Der Unordnung von oben her entsprach von unten her die gänzlich verloren gegangene Unterordnung der Kinder unter ihre Eltern (2 Mos. 20, 12; 5 Mos. 27, 16), woraus der Gehorsam gegen die Fürsten doch herfließt. Jedenfalls wie es die Fürsten trieben gegen das Volk, so trieb man es im Volke gegen diejenigen, die vielmehr Rücksicht, Schutz beanspruchen durften, wie Fremdling, Witwe u. Waise, Kap. 18, 18. 7. Vgl. 2 Mos. 22, 20 ff.; 5 Mos. 24, 14 ff. — B. 8. Und schließlich wie zu Menschen, nicht anders verhielt sich Jerusalem zu Gott. Im übrigen vgl. Kap. 16, 59; 20, 12. 24. — B. 9. Eine zweite Gruppe von Sünden. Das Parallelverhältnis und die Vergleichung von 3 Mos. 19, 16 läßt auf falsche Zeugen, wie 1 Kön. 21, 10 ff., auf ein den Fürsten dienstbares Delatorenthum schließen. *רָכִיל* eigentl.: der Verleumder; was dazu trefflich paßt. Hengstenb.: „der Verleumder als ideale Person.“ Es hat sich eine Clique der Art gebildet, die eine förmliche Korporation in Jerusalem ausmachte. Vgl. noch B. 6. — Kap. 18, 6. Damit schließt sich hier schon gleich die Beziehung auf Gott an, der Mäße wider den Nächsten die Mäße des falschen Gottesdienstes, („in dir“ von den Bewohnern Jerusalems zu verstehen), womit, je heidnischer derselbe, die allerlei „Unzucht“ (Kap. 16, 27) naturgemäß verbunden war. — B. 10: Mutter oder Stiefmutter, vgl. 3 Mos. 18, 7. 8; 20, 11 (1 Kor. 5, 1). Als Subjekt ist zum Verb an ein *וְהָיָה* wie im folgenden Verse zu denken. — Kap. 18, 6. Sowohl infolge von Geburt, als während des Mo-

natischen. Vgl. zu 3 Mos. 18, 19; 20, 18. — B. 11: *וְהָיָה* — *וְהָיָה* — *וְהָיָה*. Solche Fälle kamen vor! Unzucht in aller Weise. Exempel der sittlichen Atmosphäre überhaupt. — Kap. 18, 6. — 3 Mos. 18, 15; 20, 12. — 3 Mos. 18, 12 (2 Sam. 13, 12). Tacitus, Hist. V, 5. — B. 12. Dritte Sündengruppe. Wiederum Parallelismus zu B. 9 und 6 im Anfang. Wie den „Fürsten“ ein falsches Zeugenwesen (B. 9) diente, so auch ein ungerechtes Richterthum. Die Verberbung wird als von oben her betont, so daß das Hervortreten der Oberen Israels fürs Gericht Gottes (Kap. 21, 17) sich rechtfertigt; während in so ganz anderem Sinne alles Gute von oben, auch durch die Stellvertreter Gottes, an Israel hätte kommen sollen. Vgl. 2 Mos. 23, 8 (1 Sam. 8, 3). — Kap. 18, 8; 3 Mos. 25, 36. Die Rede sammelt sich zur direkten Anrede. Daher die Fassung auch so viel kürzer, als bisher, und der energische Schluß. Die Selbstsucht, gegen die der Nebenmensch nicht aufkommt, läßt auch das alle sittlichen Verhältnisse befehlende, Geben Gottes schließlich verkommen.

B. 13 geht zur Strafe für solch Thun über. Wie die Schuld vorliegt (הנה B. 6), so auch das Gericht והנה, bei solcher Reife für dasselbe. — *אֵל הַכִּרְתִּי כַּפִּי אֵלַי* meist wie Kap. 21, 22. 19 genommen vom Zusammen schlagen der Hände als Gest der Entrüstung „wegen ff.“ (Ewald: zum Zeichen, daß die letzte Stunde kommen sollte.) Was weber die Worte noch der Zusammenhang empfehlen können. Entschieden angemessener Hitz.: Jehovah werde entrüstet sich mit der Sache befassen, in ihren Gewinn, der als ein ungerechter eine zerbrechliche Waare, werde er mit der Faust hineinschlagen u. s. w. *בָּצַע* bedeutet: „abschneiden“ (einen Schnitt machen), „plündern“, auch „zer schlagen“; so daß im „wie gewonnen“ schon das „so zerronnen“ liegen dürfte. — Die strafende Faust der vergeltenden Gerechtigkeit trifft zunächst den „Gewinn“, weil dieser zunächst vorausging B. 12; sogleich aber wird gemäß B. 2 ff. auf das (kollektiv) vergossene Blut zurückgekommen, *וְהָיָה* mit *בָּצַע* sehr passend abwechselnd. [Hengstenb.: *וְהָיָה* ein Pluralis multitudinis: „dessen viel ist unter dir“.] — B. 14. Das Gericht ist wohl noch zukünftig, daher die futurische, der Erfolg aber ganz gewiß, daher die fragende Redeweise, welche letzte einer Negation gleich. Vgl. dazu Kap. 21, 12. 20; 7, 27; 6, 59; 17, 24. — B. 15: Kap. 12, 15; 20, 23. — Die böllige Tilgung der Unreinigkeit Jerusalems aus demselben kann hier wohl nur als Austilgung ihrer Bewohner, die sich verunreinigt B. 3 ff., verstanden werden. Andre vergleichen Jes. 4, 4, und denken an die Läuterung des Volks im Erse. [Grotius nimmt eine Vergleichung aus 3 Mos. 15, 25 an.] — B. 16: *וְהָיָה* כִּדְּךָ, wenn v. *נָחַל*, bald: „du erbst dich“, während du vormals Mein Erbeigenthum warest, die Heiden werden sehen, daß du es nicht mehr bist (!), bald: „du wirst geerbt“ entweder von den Heiden, die dich beherrschten, oder —

Ich erbe dich, nehme dich in Besitz, wie alle Heiden gewahr werden sollen. Ueberaus gezwungen. Daher die neuern Ausleger v. חַלְלֵה vgl. Kap. 7, 24. „In dir“ Hengstenb.: so daß du die Entheiligung an dir selbst erfahren mußt, zur Strafe für B. 8. Hävern.: „Dann steht Jerusalem als unheilige Stadt da, die sich durch ihr eigenes Verbrechen entheiligt und als solche ihren Lohn empfangen hat vor aller Völker Augen B. 4. 5.“ [Hitzig: durch alle ihre Angehörigen, welche durch ihr elendes Schicksal ihr zur Unehre gereichen werden; so sie ihr eigener Schandfleck 5 Mos. 32, 5. Ewald: „ich lechze mich an dir“ (חַלְלֵה vermouthend!)] Vgl. zu B. 18.

B. 17—22: Das Gericht in Jerusalem eine Schmelzung im Ofen.

B. 18. Das Bild (wozu vgl. Einl. S. 16), in das die Rede sich kleidet, um desto mehr die Aufmerksamkeit der Hörer zu reizen, zu beschäftigen, nimmt sein Thema aus den unmittelbar vorhergehenden Versen 15. 16. Vertilgung, Vernichtung soll laut B. 15 die Reinigung Jerusalems ausmachen. Geläutert wird an diesem Ende des Weges, wohin es mit der heiligen Stadt gekommen ist, nicht mehr. Die B. 15 an Läuterung denken, müssen sich dieselbe außerhalb Jerusalems, nämlich als im Exile geschehend denken. „Israels Haus“, so viel ihrer in Betracht kommen, ist durch seine Schuld סוּד (nur hier) sonst סִיר, d. i. Abgang von Metall geworden. Wie סִיר כֶּסֶף (Spr. 25, 4) zeigt, was nicht das Umgekehrte (סִיר כֶּסֶף Spr. 26, 23, d. h. noch nicht gereinigtes, Schlacken-Silber), auch nicht silberhaltiges Erz ist, sondern die vom Silber übergebliebene Schlacke bedeutet, soll zwar an edles Metall gedacht werden, von dem aber in Wirklichkeit nur noch die unedle (vgl. zu B. 20. 22) Schlacke, die daher durch „alle sie Erz und Zinn und Eisen und Blei“, diese unedlen, alsbald näher veranschaulicht wird, übergeblieben und in Jerusalem vorhanden ist (Jes. 1, 22; Jer. 6, 27 ff.). So hat Jerusalem, will die göttliche Rede sagen, und das ist ihre originelle meist mißverständene Pointe, schon vorlaugend dem bevorstehenden Gericht, sich als ein Schmelz-Ofen erwiesen. Das eigenthümliche יִחַלְחֵה B. 16 bekommt hierdurch sein Licht: was Jerusalem durch die göttliche Strafe vollends werden wird, ist es durch seine Sünde in sich selber bereits geworden, entheiligt schon in dieser Beziehung in sich, nach dem Bilde: unedle Schlacke von edlem Silber. Nicht anders erscheint es Jehovah (ה'—י) ; es erübrigt nur noch, daß das Faktum der eigenen Schuld auch den Augen der Heidenvölker als Faktum durch das Gericht Gottes erscheine. Zu diesem Zweck wird der „Ofen“, als welcher Jerusalem der Sünde gebiet, nunmehr für die Strafe von Jehovah in Gebrauch genommen, und die unedle Schlackengesellschaft rein ausgebrannt, d. h. so viel wie vernichtet, vertilgt. (Wie die Roaks nur Brand

nach sind, kein Gas zu leuchten Mehr geben.) Bei solcher Auffassung dürften alle Einreden gegen das gebrauchte Bild wegfallen sein, sowie alle älteren und neuern Mißverständnisse desselben sich corrigiren. — B. 19 spricht den angegebenen Gedanken des Bildes ganz klar aus. Wie die Einzelnen da und dort zu denken sind und weil sie bei dem Andrang des Feindes von weit und breit im Lande her in der festen Stadt Schutz suchen werden, so ist die Zusammenschließung aller durch Jehovah in Jerusalem hinein (כָּל), nicht blos bildlich zu verstehen, wiewohl sie B. 20 — im Sinne des gebrauchten Bildes verwendet wird. Das כ similitudinis wegen des Mißklanges (קִבְצָה) weggelassen. Daß auch von „Silber“ noch die Rede ist bei dem bevorstehenden Gerichtsprozeß, geschieht einestheils des Bildes wegen, wie B. 22 (כֶּסֶף כֶּחָד) noch deutlicher zeigt, anderentheils liegt darin die bedeutsame, schmerzliche Erinnerung an das, was Israel gewesen, was es im Tiegel göttlicher Trübsal sein könnte! Daß noch in dem Erze u. s. w. einiges Silber enthalten sei, wie die Ausleger sich denken, ist durch die „Silberschlacken“ B. 18 gerabe abgeschnitten. Der Sinn der Vergleichung ist vielmehr: während sonst neben Erz u. s. w. auch Silber ist, oder sogar blos Silbererz vorliegt, was in den Ofen hineingelangt, woraus Kunst und Günst ein edles Metall dann schmelzen (Mal. 3, 3), so geschieht der ähnliche Prozeß hier in „Zorn“ und „Grimm“, zu keiner Läuterung mehr, wie Umbr. in einer gänzlichen Umschmelzung das läuternde Gottesgericht abgebildet finden will, wenigstens. deutet nichts im Texte einen solchen Erfolg an, sondern zu völliger Vernichtung wie der Kontext nichts anderes nahe legt. Keil wie Hitzig muß zugesehen, daß das „Schmelzen“ hier nur als Strafe gesagt und Ausscheidung der unedlen Bestandtheile nicht in Betracht gezogen ist. — כֶּסֶף wie כֶּסֶף Kap. 21, 36. — הַחֵרֶץ Inf. Hiph. v. חָרַץ nur hier. — הַחֵרֶץ Hiph. wie Kap. 16, 39. Andere: „einlegen“ in den Ofen. — B. 21: Kap. 21, 36. — B. 22. חָרַץ ist Verbale v. חָרַץ im Hiph.: „das Schmelzen“. — חֵרֶץ Hophal.

B. 23—31: Die Gerichtsreise Jerusalems eine alle Stände betreffende.

Dieser dritte Abschnitt läuft dem ersten B. 1—16 parallel. So kehrt der Schluß zum Anfange zurück, und das Ganze ist abgerundet. Wie dort das Verderben geschildert wurde, worin es bestand, so hier der Umfang desselben, wie das Verderben alle Stände zu Jerusalem durchdrungen hat. — B. 24: hier beziehen ohne Nothigung viele Ausleger auf אֶרֶץ; im Affekt (Hävern.) sei das Pron. vor dem Nomen gestellt, worauf es sich bezieht. Das ganze „Land“ sei genannt, weil die Rede ja die weite Ausdehnung und Verbreitung der Sünde ansehe. Letzterem wird jedoch ebenfalls genügt, wenn (wie durchgehend in unserm Kapitel) לָה auf Jerusalem zu beziehen ist. Denn Jerusalem ist stets im Blick

auf das ganze Land und das ganze Volk ins Auge gefaßt worden, so daß es einer besonderen Hervorhebung dieser Beziehung hier wenigstens schwerlich bedarf. Sodann ist ארץ ארם offenbar bildlich geredet, Jerusalem-Juda wird „seinem Lande“ in der dann folgenden Weise verglichen. Endlich kann es als „Land“ um so mehr aufgefaßt werden, als nach B. 19 was im Lande ist, in Jerusalem zusammengefaßt werden soll. — Das Land wird ארץ מטהר genannt (Part. Pu.), d. h. ein solches, das nicht gereinigt ist, nämlich von dem es überwuchernden Unkraut, Gestrüpp, Dornen, vgl. Hebr. 6, 8. [Nicht, wie Hävern.: „unrein, von Sünden besetzt“, was außerhalb des Bildes greift.] ארץ מטהר muß eine entsprechende Aussage enthalten. Die entsprechendste nach dem, was vorhergeht, wie zu dem, was folgt, ist: „nicht ist“ d. h. zeigt, erweist sich „sein Regen“ (אשם = אשם), d. i. der ihm gewordene, der es hat fruchtbar machen sollen (Hebr. 6, 7), am Tage des Gerichts. Mit den Worten des Hebräerbriefs: untüchtig befunden, ist es dem Fluche nahe, und sein Ende geht auf verbrennen. [Andre Auslegungen. Hävern. übersetzt: „nicht soll fallen sein Regen am Morgenstage“, nämlich der dem Volke als Gnadenunterpfand (3 Mos. 26, 4; 5 Mos. 11, 14; 28, 12) verheißene, vgl. Joel 2, 23; Hos. 6, 3; Jer. 5, 24; Sach. 10, 1; Ezech. 34, 26, sowie 5 Mos. 11, 16, 17; 1 Rdn. 17, 1; Sach. 14, 17, 18; Dffb. Joh. 11, 6. Also keine Spur seiner Gnade werde sich zeigen im Gerichte. Hengstenb.: „das keinen Regen hat“, keine Gnade findet, wegen der nicht beseitigten Unreinigkeit. Der Regen könnte die Glut des göttlichen Zornes auslöschen. Oder man faßt nach Kim chi ארץ מטהר als 3. fem. Praet. Pual: das „nicht beregnet wird“, wie Keil, der, (weil der Regen kein Reinigungsmittel) מטהר = „das nicht vom Lichte besienen ist“, das also am Tage des Zornes weder Sonnenlicht noch Regenguß hat, dem Fluche der Unfruchtbarkeit verfällt. Ewald gibt den Sinn so wieder: wo sonst Glut gemildert, gelblicht werden könne, werde das Land am Tage der es nach B. 22 (31) treffenden Zornglut kein Regenguß von oben befruchten und von seiner Glut befreien.] — B. 25. Was an Dorn und Unkraut, statt Segensfrucht des ihm zu Theil gewordenen Regens von Oben, der vielen göttlichen Gnade, inmitten Jerusalems anzutreffen ist: nämlich „Verfälschung“ (Jes. 8, 12; Jer. 11, 9) ihrer (verfälscht vgl. zu Kap. 13) Propheten“, womit gesagt ist, daß dieselben nicht vereinzelte Individuen sind, sondern als eine Körperschaft auftreten, deren Verbindung und Einheit sie stark macht, wie sie verhüllt, daß sie in ihren Mügen einander widersprechen. Sie erscheinen wie eine Art Inquisition, überall bereit, die Diener Gottes dem Groll der Großen zu denunzieren, dem Schwert der Fürsten zu überantworten. [Hitzig: weil B. 28 nochmal die Propheten vorkommen, (aber vgl. daselbst!) weil B. 27 Ähnliches von den Volksobern gesagt werde

(was doch kein Grund sein kann für einen gleichartigen Stand!), weil B. 26 u. 28 eine Vergleichung fehle, (was doch nichts beweist!) lieft, unter Annahme, daß Ezech. 3, 3 das Original unserer Stelle sei, ארץ מטהר, zumal auch B. 6 schon mit den Fürsten begonnen habe (vgl. Hitzig's Auffassung daselbst), und versteht (statt der Propheten) die Königsfamilie samt den Großbeamten der Krone.] Der Anfangsabschnitt, dem der Schlußabschnitt des Kapitels parallel läuft, hob Gewaltthätigkeit einerseits und Gottlosigkeit andertheils hervor. Solcher Zweitheiligkeit entsprechen zwei demgemäß zweitheilige Standespersonifikationen, nämlich B. 25, 26: Propheten und Priester, B. 27, 28: Volksobere und Propheten. Bezeichnend für die Bedeutung des falschen Prophetenthums (vgl. zu Kap. 13), bildet dasselbe hier Anfang und Schluß. Was alles durch die unnütze Textänderung Hitzig's, der auch Keil wider alte Zeugnisse beisplichtet, verwischt würde. Daß die Propheten hier, wo sie in Bezug auf Gewaltthat in Betracht kommen, als „Seelenfressende“ geschildert werden, liegt im Bilde des „brüllenden“ (Kap. 19, 7) Löwen“ (kollektiv oder: jeder von ihnen), wozu vgl. 1 Petr. 5, 8, und doch auch von Kap. 13, 18, 19 nicht so weit ab, worauf überdies das „Beute erbeuten“ (Kap. 19, 3) und was folgt anspielen dürfte. Sie bereichern sich an Gab und Gut der Frommen, die sie in den Tod liefern, und mehren somit die Zahl der Witwen Jerusalems. — B. 26. „Ihre Priester“ — die Beziehung geht auf Gottlosigkeit, der Uebergang dazu geschieht durch חכם. Das Gesetz Jehovas wird von den Priestern verlegt in Bezug auf das gerade, was das Priestertum dem Volke zu vertreten hatte. Laxheit da sowohl in Lehre als in Praxis war Violation der Gewalt Gottes in Israel. (Ezech. 3, 4. Vgl. auch Mark. 7, 9.) Hitzig: „Sie drehten dem Gesetz nicht Nasen, sondern schlugen ihm ins Gesicht.“ — Der sehr umfassende Begriff „Heilighümer“ (B. 8) wird spezifizirt a. mit Rücksicht auf 3 Mos. 10, 10, 11; b. im Blick auf die Sabbathe (Kap. 20, 12). In erster Hinsicht sollten sie Grenzwächter sein, daß das „Heilige“ nicht zu „Profanem“ würde, wie sie lehren sollten, auf welche Weise was „unrein“ zur „Reinheit“ zu gelangen habe; an welches letztere sich die Sabbath's-Erwähnung bedeutend anknüpft. Die Umstellung im zweiten gegen den ersten Satz ist nicht bloße Abwechslung; auch בריה nicht absichtslos gesetzt, denn auf die Uebergänge kam es hier an, wie auf die Grenze bis zu. חריון gewissermaßen gerichtlicher Ausdruck (Hengstenb.), da es in Betreff von „unrein und rein“ auf ihren amtlichen Ausspruch ankam (Euk. 17, 14). — In בור liegt mehr als „vor“; sie saßen nicht nur nicht die Entheiligung der Sabbathe im Volk, und schritten nicht dawider ein, sondern sie wollten das auch nicht, indem sie selber vom Sabbathgebot ab saßen und davon abtraten. — B. 27: בור kann auch „Fluß“ sein, aber B. 6 steht ausdrücklich נחל. Vgl. zu Kap. 11, 2. Es sollen wohl

die Häupter der Stämme, Geschlechter u. f. w. sein, welchen die Rechtspflege oblag. [Hengstenb.: „die politischen Obern und Beamten.“] Sie werden in Beziehung auf Gewaltthätigkeit gezeichnet. Vgl. Jeph. 3, 3. Im übrigen ist B. 12 zu vergleichen. Die Oberen Jerusalems, die Richter im Volk — das schließt sich aus dem verwandten Thun B. 25 — arbeiten mit den falschen Propheten nach einer Richtung; was B. 28 — noch ausdrücklich bestätigt wird, da **נביא** auf die unmittelbar Vorhergehenden sich beziehen muß. Die falschen Propheten kommen hier in Bezug auf Gottlosigkeit vor. [Bunsen: „B. 25 hauptsächlich von Seiten ihres Eigennuzes geschildert, jetzt als von Gott bestellte verantwortliche Wächter des Volks (Kap. 3, 17 ff.), die dasselbe nicht in Schlummer einwiegen sollten.“] Vgl. zu Kap. 13, 10. 9. 7. — B. 29. Den Ständen und Aemtern zu Jerusalem entspricht das gemeine Volk. Vgl. Kap. 18, 18; 16, 49. (2 Mos. 22, 20; 5 Mos. 24, 17.) — B. 30. Nach der Bedeutung des falschen Prophetenthums (vgl. z. B. 25) ist **נביא** auf die falschen Propheten zu beziehen. So gewiß nach Kap. 13, 5. [Siz.: „nicht durch Fälschung, sondern als Gerechter.“] Aber wo bliebe dann Jeremia? Und wie stimmte dazu Kap. 14, 12 ff.?) Wie Jerusalem für das Land in Betracht kommt, so sollte einer aus seinen Propheten zu finden gewesen sein, der „für das Land“ intercedirte und so dessen Verberbung durch Jehovah (1 Mos. 18, 28) abwendete. — B. 31: Kap. 7, 8. 4; 9, 10 u. f. v.

Theologische Grundgedanken.

1. Auch in unserem Kapitel, wie Kap. 18, erweitert Hesekiel ein Verständnis vom Gesetze nach dem Geist des Messias, der in ihm, d. h. in Weise Christi; vgl. die Bergrede. So wird auch der Zusammenhang zwischen göttlicher und menschlicher Pflicht ganz nach Christi Geist und Sinn traktirt.

2. „Der Unterschied der Religion und Morak ist eine erfahrungswidrige Fiktion“ (Hengstenb.).

3. Das Familienleben in Bezug auf das Verhalten der Kinder gegen ihre Eltern, die Achtung des öffentlichen Gottesdienstes, was in dieser Beziehung Sitte im Volke ist, die Lage der geschlechtlichen Verhältnisse, die öffentliche Unkeuschheit, der Gebrauh, das Urtheil in der Gesellschaft darüber, die gebuldeten anerkannten, geläufigen Formen für dieses alles, Befleckung und Wucher, Uebermuth des Reichthums und Druck nach unten u. dgl. m. sind die vorlauffenden Wolkenstreifen heranziehender Gewitter über Völker, über ganze Zeiten.

4. Das falsche Prophetenthum lehnte sich an die bürgerliche Gewalt, darum schmeichelte es derselben und diente ihr. An Gott und an dem Gesetz und in den Gewissen der Menschen und im eigenen Glauben hatte es ja weder Halt noch Schutz. Das ist noch immer die bürgerliche Stellung der falschen Theologie, wie jeder sonst noch so orthodoxen höchsten Klirisei.

5. Die Auflösung eines Staatslebens geschieht unter dem Aufkommen falscher Lehre, welche, indem sie mit den Leidenschaften Hand in Hand geht, die Gewissenhaftigkeit aus den Aemtern verloren gehen macht. Aus den Priestern werden weltförmige Hofleute, die Carrière machen wollen, aus den Juristen abhängige, bestimmbare Leute, die einen in der Richtung von der herrschenden Gewalt, die andern in der Richtung von der Masse, von der öffentlichen Meinung. Wo die Kirche und der Richterstuhl ihre Accente aus dem Parteitreiben bekommen, da ist mit der Lehre der Wahrheit und mit dem bürgerlichen Recht dem Volksleben der religiös-sittliche Boden genommen. Es muß in lauter Willkür ausarten, welcher Ausartung die Strafgesetzbücher dann nicht sowohl entgegenreten, sondern mit leichtfertigen Distinktionen, mit verschiebender Rechtsanschauung, mit Mäßigung der Straffage, mit Laxheit in Bezug auf die Verantwortlichkeit u. f. w. vielmehr entgegenkommen.

Homiletische Andeutungen.

B. 1 ff.: „So erneut sich Gottes Klage gegen Israel immer wieder, und unsere Zeit ist wie jene Lage waren. Man soll aber des Strauens nicht milde werden“ (Stä.). — B. 2: Vgl. zu Kap. 20, 4. — „Die Propheten sind Richter durch das Wort des Herrn, die Apostel durch den Geist, der die Welt von Sünde überzeugt, Joh. 16, 9. Die Heiligen richten die ganze Welt, 1 Kor. 6, 2 ff. Der Geistliche richtet alles, 1 Kor. 2, 15. Dieser Gerichtssinn ist vortrefflicher als der weltliche. Dies ist der Gebrauch der Schlüssel zu binden wie zu lösen, die Schlüsselgewalt“ (H.-D.). — „Aus Jerusalem kann ein Sodom, aus einer heiligen Stadt eine Mördergrube werden. Niemand blinke sich also so fest zu setzen, daß er nicht fallen könne, Röm. 11, 20. 21“ (W.). — B. 3: „Gott hat den Sündern die Zeit der Gebuld, die Gnadenfrist, bemessen“ (Cocc.). — Der Sünder wähnt, es ohne Ende fortzutreiben, und treibt um so schneller dem Ende zu. — B. 4: Auch wer leichtfertig auf Krieg ausgeht, macht sich Blutvergießens schuldig. — „Sie hatten sich selber die Götzen gemacht, was noch schlimmer ist, als nach gemeinem Aberglauben des überkommenen Götzendienstes pflegen“ (L.). — Wer Gottes spottet, dessen spottet Gott zu seiner Zeit durch Menschen. — B. 5: „Wie das Leben, so der Ruf“ (Stä.). — „Wir haben den Namen Evangelisch, wir behaupten, die reine Lehre zu haben, so sollen wir um so mehr das Evangelium uns vorhalten und uns von Befleckung und falscher Lehre fern halten“ (L.). — „Einen unreinen Namen, in dem was wir unehrlich heißen, scheuet jedermann, aber nicht ein unreines Leben, das vor Gott unehrlich macht“ (W. B.). — Die Sünde verwirrt auch die beste Ordnung. — B. 6: „Siehe, wie es den Lehrern und Predigern auf das Gewissen gegeben wird, auch die Sünden der Vornehmen zu rügen“ (Lüb. B.). — Weil ihr Beispiel so in Betracht kommt, sollten Christen mehr auf Gottes Wort und Gesetz, als auf ihre Macht sehen. — Die weltliche Gewalt soll zum Schreden der Uebelthäter, nicht aber zur Verbiegung der Kiste da sein. — Blutsflecke sind auch auf einem Purpur zu sehen. —

Gewalt geht vor Recht, schon eine alttestamentliche Erfahrung. — V. 7: An dem Ungehorsam der Kinder sind wohl auch die Eltern selber schuld, schließlich aber bekommt ein ganzes Volk die Schuld zu tragen. — Im Fremdling, in Waife und Witwe wird Gott beileibigt, dieselben sind Gottes Schutzbefohlene. — Gerade gegen wen man sich am leichtesten vergehen kann, gegen den sollte man am zartesten fühlen und am rücksichtsvollsten handeln. — V. 8: Jehovah's Heilighümler waren Drie, Dinge, Personen, Zeiten u. s. w. — „Der Begriff des Heilighums ist so weit, wie der der israelitischen Religion“ (Hengstenb.). — Vgl. zu Kap. 20, 12. — Den Sabbath entweicht, wer ihn nicht feiert, wer ihn schlecht feiert, wer ihn dem Sündenbienen weicht. — V. 9: „Der Verleumder ist ein Dieb“ (Std.). — Wo böse Obrigkeit, da wuchern auch die bösen Zungen. — Wo schlechte Richter, da fehlen auch falsche Zeugen nicht. — Falsche Rede ist falsch Geld. Vgl. zu Kap. 18, 16; 16, 16. — Unzucht und Götzendienst in ihrer Verbindung miteinander — V. 10 ff.: Sitte und Sittlichkeit sollen zusammengehen. — Unkeuschheit ruiniert den Einzelnen, die Familie, den Staat nach Leib und Seele. — Gott siehet da, wo wir uns ungelesen wohnen. — Wenn die Obrigkeit schweigt, Gott schweigt nicht. — Es gibt Sünden, die den Menschen, nach Gottes Bilde geschaffen, unter Thier erniedrigen. — Eltern, wachtet über den Umgang von Geschwistern von früh an! — V. 12: Jeder Mensch hat seinen Preis, wofür er käuflich ist. — „Ihr obrigkeitlichen Personen, ihr Räte großer Herren, hütet euch vor dem Geiz, hütet euch vor Geschenken, hütet euch vor Gewaltthätigkeit und Mißbrauch eures Amtes, Gottes Rache trifft sonst euch und eure Häuser gewiß!“ (Züb. B.). — Dem Geiz schreibt die jüdische Uebersetzung die Zerstörung Jerusalems zu, weil er die Wurzel von allem Bösen sei. — „Den Nächsten preßt nicht nur, wer mehr als recht ist von ihm fordert, sondern auch wer keine Rücksicht mit ihm hat, Matth. 18, 28 ff.“ (Std.). — „Habsucht schont weder Feind noch Freund, ihr Maßstab ist der eigene Nutzen“ (Std.). — Wer den Nächsten nicht liebt als sich selbst, der hat Gottes vergessen. — Unsere Gottvergeßlichkeit in Behandlung des Nächsten. — „Gottes vergessen öffnet jeder bösen That das Fenster!“ (H.-H.). — V. 13: Wie Gottes Hand zum Ende über alle Hände der Menschen geräth. — V. 14: In der Sünde und im Gericht Gottes, wie verschieden ist doch die Stellung der Menschen! — Wo Gott wider uns ist, da schwebet Herz und Hand, Muth und Kraft. — „Gott rehet nicht in den Wind, und will auch nicht bloß schrecken“ (B. B.). — V. 15: Entsefliche Reinigung

die Austilgung der Gottlosen! — Wenn wir kein Ende machen, so macht's Gott. — V. 16: Die Seinen verbirgt Gott vor den Menschen, hier dagegen werden Sünder den Heiden preisgegeben.

V. 17 ff.: Dreierlei Schmelsaffen: der Sünde, da man zur Schlade werden kann, — der Prüfung, da sich das Silber bereinigen wird, — des Gerichts, da auch die Schladen verbrennen. — Die Schladengemeinden. — „Ach, daß doch ein Salz unter uns behalten würde, so uns vor der völligen Fäulung bewahre!“ (Züb. B.). — V. 18: Schladen sind aber nicht Heuchler; sondern da genommen worden ist, was einer hatte, da kann eine recht erbauliche Vergangenheit gewesen sein. — Die Silber-Schlade in ihrem geistlichen Ernst. — V. 19: Die Häufung der Sünden und die Sammlung der Sünder zum Gericht. — V. 20 ff.: Gottes Zorn und Grimm, die schlimmsten Schmelsaffen. — Dumm gewordenes Salz wird zertritten, Matth. 5, 13.

V. 23 ff.: Der Gerichtstag sieht auf geschehene Reinigung, sowie auf erbrachte Frucht. — Nicht bloß das Erdreich, noch viel mehr das Menschenherz, artet in allerlei Unkraut aus. — Gott hat es seiner Seele am Regen fehlen lassen, sein Wort war reichlich unter uns. — V. 25: Daß die falschen Propheten zusammenhalten, sollte keinem Gottesmenschen imponiren; Lüge muß sich durch Lüge helfen. — Satan der große Verwörer bis ans Ende. — „Die Propheten der Wiedertäufer weiland in Münster“ (Schmießer). — Die Habsucht und Weltlichkeit der falschen Theologie. — „Ein Lohnbdiener ist nimmer ein Seelsorger“ (Std.). — V. 26: Nicht nur Uebertretung, auch falsche Deutung und Auslegung des Gesetzes Gottes ist Vergewaltigung desselben. — „Mein Lehrer, deute ja nicht das Gesetz Gottes falsch, um Menschen zu gefallen!“ (Züb. B.). — Die heilige Grenzwaht zwischen Christus und Belsal. — „Welcher Lehrer nicht in der Annendung der heilsamen Wahrheiten einen deutlichen Unterschied macht zwischen Frommen, Heuchlern und den Gottlosen, der entheiligt den Namen des Herrn im Heiligtum“ (Std.). — Der priesterliche Brückenbau aus der Unreinigkeit zur Reinigung der Seelen. — Die Lehre zur Reinigung die rechte Lehre vom Sabbath. — V. 27: Niemand ist zu hoch gestellt, daß ihn die Bestrafung des göttlichen Wortes nicht sollte erreichen können. — Dem Gewinn der ganzen Welt gegenüber der Verlust einer einzigen Seele. — V. 28: vgl. zu Kap. 13. — V. 29: Wo die Weisung nicht taugt, da muß wohl das Volk wüth werden. — V. 30 ff.: Die Frommen die Blitzableiter der Gerichte Gottes. — „Der Mangel an Frommen ist ein großer Mangel, ein Vorzeichen des Gerichts“ (Cocc.).

b. Juda's wie Israels Reise zum Gericht. (Kap. 23.)

¹₂ Und es geschah Jehovah's Wort zu mir, sagend: *Menschensohn, es waren zwei Weiber, ³einer Mutter Töchter. *Die buhlten in Egypten, in ihrer Jugend buhlten sie; daselbst wurden ⁴ihre Brüste gedrückt und daselbst tastete man ihren jugendlichen Busen. *Und ihre Namen »Hohlah«, die Große [Größere], und »Hohlibah«, ihre Schwester; und sie wurden Mein, und gebaren Söhne und Töchter; und ihre Namen: Samaria-Hohlah und Jerusalem-Hohlibah. *Und es buhlte Hohlah unter Mir und liebäugelte auf ihre Liebhaber, — nach Assyrien, — ⁶Nahegetretene, *Purpurgelackte, Statthalter und Oberbefehlshaber, Auserlesene von An-

V. 3: Sept.: ... ἐπεσον οἱ μαστοὶ ... διαταφέντων.

muth sie alle, Rosse reitende Ritter, — *und sie gab ihre Buhlereien auf sie hin, die Auswahl 7 der Affurs-Söhne alle; und durch alle, womit sie liebäugelte, durch alle ihre Dreckgötzen verunreinigte sie sich. *Und ihre Buhlereien aus Egypten ließ sie nicht; denn bei ihr hatten sie 8 gelegen in ihrer Jugend, und dieselben hatten ihren jungfräulichen Busen getastet und ihre Buhlerei über sie ausgegossen. *Darum habe Ich sie gegeben in die Hand ihrer Liebhaber, 9 in die Hand der Söhne Affurs, nach welchen sie geliebäugelt. *Dieselben deckten ihre Blöße 10 [Scham] auf, ihre Söhne und ihre Töchter nahmen sie, und sie selbst mordeten sie mit dem Schwerte, und sie wurde zum Namen den Weibern, und (Straf-) Gerichte thaten sie an [in] ihr. *Das sah ihre Schwester Oholibab, und machte ihr Liebäugeln noch schlimmer als jene 11 und ihre Buhlereien als die Buhlschaften ihrer Schwester. *Nach den Söhnen Affurs liebäugelte sie, — Statthalter und Oberbefehlshaber, Nahegetretene, vollkommen Gekleidete, Rosse reitende Ritter, Auserlesene von Ammuth sie alle, — *und Ich sah, daß sie sich verunreinigt 13 hatte; einen Weg für sie beide. *Und [Ja,] sie fügte noch hinzu zu ihren Buhlereien, da 14 sie Männer sah, gemalt auf die Wand, Schattenrisse von Chaldäern, gezeichnet mit Röthel, *gegürtet mit einem Gürtel an ihren Hüften, hinausragende Turbane an ihren Köpfen, von 15 Ansehen Wagentämpen sie alle, Bild der Söhne Babels, der Chaldäer, was ihr Geburtsland betrifft. *Und sie liebäugelte nach ihnen auf den Anblick ihrer Augen, und sandte Boten zu 16 ihnen nach Chaldäa. *Und es kamen zu ihr die Söhne Babels zum Liebeslager und verun- 17 reinigten sie durch ihre Buhlerei, da ward sie unrein an ihnen, da riß sich ihre Seele von ihnen. *Und sie deckte ihre Buhlereien auf und entblößte ihre Scham, da riß Meine Seele sich 18 von ihr, wie Meine Seele sich von ihrer Schwester gerissen hatte. *Und sie mehrte ihre Buh- 19 lereien, so daß sie an die Tage ihrer Jugend gedachte, da sie im Lande Egypten gebuhlet. *Und sie liebäugelte nach derer Rebsmännern, welcher Fleisch Esel-Fleisch und Erguß von 20 Rossen ihr Erguß. *Ja, [Und] du suchtest die Unzucht deiner Jugend auf, da man von Seiten 21 Egyptens deinen Busen tastete wegen deiner jugendlichen Brüste. *Darum, Oholibab, so sagt 22 der Herr Jehovah: sieh, Ich erwecke deine Liebhaber über dich, von welchen deine Seele sich losgerissen, und Ich lasse sie über dich kommen von ringsum: *die Söhne Babels und alle 23 Chaldäer, Pegod und Schoa und Noa, alle Söhne Affurs mit ihnen, Auserlesene von Ammuth, Statthalter und Oberbefehlshaber sie alle, Wagentämpen und Berufene, Reiter von Rossen sie alle. *Und es kommen über dich Bewaffnung, Reiterei und Rad, und zwar mit 24 einer Gemeinde von Völkern, Langschild und Kurzschild und Helm werden sie wider dich setzen ringsum, und Ich gebe das Gericht vor sie hin, und sie richten dich mit ihren Gerichten. *Und 25 Ich gebe Meinen Eifer auf dich, und sie thun mit dir in Grimm; deine Nase und deine Ohren werden sie abthun, und dein Letztes wird durchs Schwert fallen; dieselben werden deine Söhne und deine Töchter nehmen, und dein Letztes wird vom Feuer gefressen werden. *Und sie ziehen 26 dir deine Kleider aus, und nehmen die Geräthe deiner Pracht. *Und Ich mache aufhören 27 deine Unzucht von dir und deine Buhlschaft von Egyptenland, und nicht wirst du deine Augen zu ihnen erheben und Egyptens nicht wirst du ferner gedenken. *Denn so sagt der Herr Jeho- 28 vah: Sieh, Ich gebe dich in die Hand derer, welche du hassest, in derer Hand, von welchen deine Seele sich gerissen hat! *Und sie thun mit dir in Haß und nehmen all deine Errungen- 29 schaft, und belassen dich nackt und bloß, und ausgebeckt wird die Blöße deiner Buhlschaften und deine Unzucht und deine Hurereien. *Gethan wird dir solches ob deines Hurens hinter 30 den Heidenvölkern, darum daß du dich an ihren Dreckgötzen verunreinigtest. *Im Wege dei- 31 ner Schwester bist du gegangen, und Ich gebe ihren Becher in deine Hand. *Also sagt der 32

B. 12: Sept.: .. ἐνδεδυμένους εἰς παρυφα — Vulg.: indutis veste varia —

13: ... μεμυανται ὁδὸς μα —

15: διεξωσμενους ποιμνιματα τιαροι βαπτται ὄνεις τρισση —

20: κ. ἐπεσον ἐπὶ τοὺς Χαλδαίους, ὧν ἦσαν ὡς αἰδοια — V.: insanivit libidine super concubitum ...

21: Sept., Vulg., Syr. leg. במצרים.

23: ... παντας τρισσους κ. ὀνομαστους — nobiles, tyrannosque et principes duces et magistratus ... principes principum et nominatos —

24: ... ἀπο βορρα, ἀρματα κ. τροχοι, ἵπποι, μετα κ. βάλει ἐπὶ σε προφυλακην κυκλω.

29: ... τοὺς πονους σου κ. τοὺς μοχθους σου —

31: Sept., Syr., Arabs leg. בירך.

32. 33: ... το πλεοναζον του συνταλεισαι μεθην, κ. ἐκλυσεως πλησθηση — eris in derisum ... subsannationem, quae est capacissima repleberis, calice moeroris et tristitiae —

Herr Jehovah: Deiner Schwester Becher sollst du trinken, den tiefen und den weiten, er wird
 33 zum Lachen und Gespötte sein, nach der Weite, in Bezug aufs fassen. *Von Trunkenheit und
 Kummer sollst du voll werden, ein Becher der Wüste und Verwüstung ist deiner Schwester
 34 Samaria Becher! *Und du triffst ihn, und saugst aus, und seine Scherben wirst du zer-
 beissen und deine Brüste zerreißen; denn Ich habe geredet, Spruch des Herrn Jehovah.
 35 *Darum so sagt der Herr Jehovah: Weil du Mich vergessen hast und Mich warfdest hinter
 36 deinen Rücken, so trag' auch du deine Unzucht und deine Hurereien. *Und es sagte Jehovah
 zu mir: Menschensohn, willst du richten die Oholah und die Oholibah, so zeige ihnen ihre
 37 Greuel an! *Denn sie haben ehegebrochen, und Blut (ist) an ihren Händen, und (zwar) mit
 ihren Dreckgötzen haben sie ehegebrochen, und auch ihre Söhne, welche sie Mir geboren, ließen
 38 sie ihnen hindurchgehen zum Verzehren. *Weiter dieses thaten sie Mir: sie verunreinigten
 39 Mein Heiligthum an diesem Tage und entheiligten Meine Sabbathe. *Und indem sie ihre
 Söhne [Kinder] ihren Dreckgötzen schlachteten, da kamen sie zu Meinem Heiligthum an diesem
 40 Tage, es zu entheiligen; und siehe! so thaten sie inmitten Meines Hauses. *Ja, sie sandten
 sogar zu Männern, die von ferne kamen, zu welchen ein Bote gesandt ward, und siehe, sie
 kamen! für welche du dich badetest, deine Augen schminktest und dich mit Schmuck schmücktest;
 41 *und setztest dich auf ein herrliches Faubett, und ein Tisch ward vor ihm zugerichtet, und
 42 Mein Rauchwerk und Mein Del legtest du auf es. *Und die Stimme loser Menge (war) in
 ihr (Jerusalem), und zu den Leuten aus dem Menschenhaufen wurden Trunkenbolde aus der
 Wüste gebracht, die legten Spangen an ihre Hände und eine prächtige Krone auf ihre Häu-
 43 ter. *Und Ich sagte von der (in) Ehebrechereien Abgenutzten: Nun, wird man ihre Buhlereten
 44 buhlen? und sie (mit)? *Und man kam zu ihr, wie man kommt zu einem Hurenweibe. So
 45 kamen sie zur Oholah und zur Oholibah, den Unzucht-Weibern. *Doch gerechte Männer, die
 sollen sie richten nach dem Recht der Ehebrecherinnen und nach dem Recht der Blutvergiefen-
 46 nen, denn Ehebrecherinnen sind sie und Blut ist an ihren Händen. *Denn so sagt der Herr
 Jehovah: Herausführen will Ich über sie eine Gemeinde und sie geben zur Mißhandlung und
 47 zum Raube. *Und sie werfen auf sie Steine, die Gemeinde, und zerschneiden sie mit ihren
 Schwertern; ihre Söhne und ihre Töchter werden sie morden und ihre Häuser in Feuer ver-
 48 brennen. *Und Ich mache aufhören Unzucht aus dem Lande, daß alle die Weiber sich warnen
 49 lassen und nicht nach eurer Unzucht thun. *Und sie geben eure Unzucht auf euch, und die
 Sünden eurer Dreckgötzen sollt ihr tragen, und ihr erkennet, daß Ich der Herr Jehovah!

Cregetische Erläuterungen.

Die Gerichtsreise der beiden Königsreiche Israel und Juda wird in einer Kap. 16 durchaus verwandten Darstellung allegorisiert, so daß im allgemeinen und auch für vieles Einzelne die dort gegebenen Erläuterungen hier zu vergleichen sind. Verschieden von Kap. 16, das der Ungetreuen die Liebe ihres rechtmäßigen Eheherrn hervorhob, wendet Kap. 23 unser Auge vielmehr auf die verlockende Kraft und Pracht der Liebhaber, denen Jehovah nachgestellt wurde. Die in Kap. 16 vorhandene Aussicht auf Begnabigung

tritt dem entsprechend gänzlich hinter das Strafgericht zurück.

B. 1—4: Eingang.

B. 2. Die „eine Mutter“, wenn die Voraussetzung von Kap. 16 betont wird (Sitz.), dürfte die Hetziterin sein. Vgl. zu Kap. 16, 3. 44 ff. Da jedoch die Hervorhebung des Ursprungs in dem Sinne, wie Kap. 16, hier nicht waltet, so wird wohl nur die ursprüngliche Volkseinheit damit verbildet. Von dieser ist es auch zu verstehen, was — B. 3 in Bezug auf Egypten gesagt wird. Die bloße Form des Ausdrucks, weil die zwei Reiche nun mal

B. 34: Sept.: ... κ. τας εδοντας κ. τας νομηνιας αυτης αποστρεψω —

37: ... δι' εμπυρων;

41. 42: ... προ προσωπου αυτης ... εξεμφραινοντο εν αυτοις, κ. φωνην αρμονιας ανεκρουοντο — vox multitudinis exultantis ... in ea et in viris qui de ... adducebantur et veniebant de deserto —

41: Vulg. leg. לפניך. Syr., Chald., Arabs leg. לפניך. — 42: Nonnulli codd. יריח; alii etiam אשירי.

43: K. εἶπα· οὐκ ἐν τοις μοιχανται; ἐργα γυναικος πορνῆς ἐποιεις; V.: ei, quae attrita est in Nunc fornicabitur in fornicatione sua etiam haec.

44. A. B. ירבאי.

46: Multi codd. עליון.

47: ... לפניהם וכלם.

49: Codd. et Syr. ונתתי.

das Thema des Kapitels bilden, hält die Zweitheilung auch schon für Egypten fest; in der Sache gilt, was gesagt wird, von dem noch nicht getrennten einigen Volke. [Hengstenb. beruft sich freilich auf 1 Mos. 49, wo die beiden Stämme Juda und Ephraim als zwei selbständige Größen erscheinen.] — Wegen des legitimen Verhältnisses zu Jehovab, worin das Volk mit seinem Entfessler sogleich eintrat, nämlich als eines Ehebunds, erscheint die politische wie die abgöttische Abweichung der beiden Reiche vom Normalen im Gesetz als buhlerische Ausschweifung (זנה), Kap. 16, 15 (Zak. 4, 4). — Auch hier (vgl. Kap. 20, 7 ff.) wird die Befledung mit ägyptischem Wesen konstatirt. Vgl. auch zu Kap. 16, 26. — Das „in ihrer Jugend“ weist hier (vgl. dazu Kap. 16, 22, 43) auf das angeborene Verderben, die schon frühe böse Lust. — Wenn auch noch unvermählt (Kap. 16, 8), so doch als Verlobte Jehovab's, war des Volkes Treiben nach 5 Mos. 22, 23 zu beurtheilen. Im übrigen vgl. Kap. 16, 7; Hof. 2, 4. — **שׂוּר** die Ägypter (B. 8). Egypten vermittelte dem jugendlichen Volke die erste sinnliche Anregung für heibnisches Wesen, womit der jungfräuliche Hauch von demselben abgewischt ward. (שרים die Wölbung; ררר st. constr. die Spitzen.) Die Sept. deuten ברויחן nach 5 Mos. 22, 20. Hg. dagegen lehnt Obgenienst ab und macht die Beziehung auf die Unterdrückung durch die Ägypter geltend. — Die symbolischen Namen B. 4 bedeuten: „Dholah“ — „ihr Zelt“, d. i. entweder allgemein (Hengstenb.): die ihren eigenen Haushalt, ihre selbständige Existenz (Wohnzelt) hat, oder (wegen der Gegenüberstellung zu „Dholibah“): die ihr willkürlich errichtetes Heiligthum besitzt (1 Kön. 12, 28 ff. 16), wobei nicht an eine Abkürzung aus אהל-רהב „ihr Zelt in ihr“ gedacht zu werden braucht. Hävernica, indem er die hethitische Beziehung Kap. 16, 3 u. f. w. geltend macht, die Anspielung darin auf Esar's Geschichte hervorhebt, deutet „Dholibah“ mit Bezug auf 1 Mos. 36, 2, indem „Dholibamah“ daselbst vorher Kap. 26, 34 „Zehudith“ heiße, also für das Reich Juda besonders passend verwendet werden konnte. Wo „Dholibamah“ lediglich besage: („Zelt der Höhe“) „mein Zelt (Haus, Familie) ist eine Höhe“ („ich habe ein hohes Zelt“), sei in „Dholibah“ — „Mein (Jehovab's nämlich, der redet) Zelt in ihr“ — die Beziehung auf die Stiftshütte genommen, wobei an die exilische Sitte zu erinnern, den Kindern Namen vom Tempel u. dgl. zu geben (1 Chron. 3, 20; Esr. 2, 43. 59), aus Sehnsucht nach seiner Wiederherstellung. (Bilder wie Schwefstern haben übrigens im Orient sehr häufig ähnlich und an-klingende Namen.) Das Königreich Juda hatte also den Vorzug des wahren einen Heiligthums in seiner Mitte, was freilich andererseits seine Verschuldung und Strafbarkeit vornehmlicher erscheinen läßt. Die Bezeichnung: „die Große“ wie Kap. 16, 46 und nicht, wie Hg. st.: die Ältere, mit Hinweis auf Joseph 1 Mos. 49, 26,

sowie Ephraims Vorrang in Josua's und der Richter Zeit, und des zu den Zehnstämmen gehörigen Benjamin's in der Zeit Saul's, wo Juda erst unter David zur Hegemonie gelangt sei (Pl. 78). Hävernica verbindet dagegen mit dem größeren Umfange, auch der politischen Bedeutung nach, den Gedanken an das Voraneilen sowohl in Sünde als in Strafe bei Samarien. — Vgl. Kap. 16, 8. 20. **וְהָיָה לָהֶם** übersezt Hävern.: „und sie gehörten Mir an, als Weiber“ mit Nachdruck. — Zum Schluß dieses Eingangs die Deutung der Namen von Samaria und Jerusalem (repräsentirend für Juda, wie bisher).

B. 5 — 10: Dholah's ehebrecherische Surerei (B. 5—8) und Strafe (B. 9. 10).

B. 5—8: Die Buhlereien.

B. 5: vgl. zu Kap. 16, 32. Hg.: „indem sie von mir sich wegwandte“ (?). So schon der Chaldäer. Es soll aber wohl auf die eheliche Stellung im Zusammenhange mit B. 4 gewiesen sein (Hof. 4, 12). Umbr.: eigentlich „während sie unter dem Gemahle ruht, buhlt sie in Gedanken mit andern.“ — **עָבַד** nur bei Jeremia und Hesekiel, bedeutet: verlangen, entbrennen. — Mit **קִרְיֹבִים** beginnt die Schilderung der Affyrer. Es ist Apposition, wie alles Folgende. Die Nähe wird weber nämlich, noch moralisch von innerlicher Vermandtschaft zu fassen sein, sondern das historische Moment, als die Affyrer Israel Nahe geworden, vgl. 2 Kön. 15, 17 ff.; 16, 9; 17, 3, soll hervorgehoben werden. [Die Annahme einer losen Verbindung = „und Nahe“, welche ihr irgend in der Nähe waren, besteht mit dem Folgenden nicht. Andre: die ihr begerlich naheten (1 Mos. 20, 4). Hävern.: „so nahe befreundete, innige, vertraute Freunde“, so schloß man Bildnisse mit ihnen, buhlte um ihre Gunst, bis aus den Bufenfreunden Todfeinde wurden. Was alles gar nicht im Zusammenhange liegt, der nur besagt, daß bei der ersten gegebenen Veranlassung, nämlich wo die Affyrer Israel nahegetraten, dieses sofort an der fleischlichen Stättlichkeit jener Weltmacht Feuer fing; was dann näher noch ausgemalt wird. Ewald übersezt „kriegerisch“ (?) Umbr.: absichtlich doppelstinnig; die Feinde wurden die buhlerischen Freunde.] — Affyr ist diese politische Macht, kommt nicht nach Seite seiner Abgötterei zunächst in Betracht; aber wenn Israel nach ihm buhlte aus Politik, so konnte dies, bei der gänzlichen Abhängigkeit von Jehovab der Idee nach, von vornherein nicht ohne religiösen Abfall geschehen, und erst recht was die Konsequenzen solches Verhältnisses anbetrifft. — B. 6. Schilderung der Affyrer, aus dem abfälligen Herzen Israels heraus, dessen Augen diese Weltmacht imponirte, wie Hengstenb. bemerkt: „mit einem Anfluge von Ironie.“ Rauter Einbrücke, wie sie auf ein sinnliches Weib gemacht werden, wodurch sich das vorher ausgesagte verliebte Anschauen motivirt. —

חבלה entweder von der dichten, harten Schale oder von der dunklen Farbe, bezeichnet die Muschel (helix ianthina) einer Purpurschnecke, deren Saft einen blauen oder violetteten Purpur gab. — פחה, ein fremdes Wort, den militärischen Statthalter einer Provinz bezeichnend. Ähnlich סגן (סגן) Stellvertreter des Fürsten, Oberbefehlshaber. (Etwas: Gouverneure und Generale.) — חמר kann auch: anmuthige Jünglinge bezeichnen. — Die speziellere Angabe der „Rosse“ soll die edelste, stolzeste Art Reiterei von anderem Reiten, auf Eseln, Kameelen unterscheiden. — V. 7: מבורה fast V. 6 zusammen, um nach dem „Ausgerlesenen“ vielleicht auch des Geringeren zu gedenken, jedenfalls beliebte sie auch noch andere, wie denn der Egyptianer alsbald erwähnt wird. — וכלל eins das andere erklärend, die Förderatio-Politik mit den Heiden führte zu heidnischem Gögendienst. (Hengstenb.: die Götzen der Weltmächte sind nicht außer und über ihnen, sondern sie selber wesentlich.) — V. 8. Dahin wies der Kälberdienst Jerobeams zurück, so daß die vormalige Errettung aus Egypten, statt eine Sache zu bleiben, zur Sage für sie wurde. In politischer Hinsicht ist mit Raschi 2 Kön. 17, 4 zu vergleichen. Hitzig faßt es lediglich politisch.

V. 9. 10: Die Bestrafung.

V. 9. Die Vergeltung zu V. 7: „Und sie gab“, „Darum habe Ich sie gegeben“. Vgl. 2 Kön. 17. — V. 10. Der buhlerischen Schändung folgte die Schändung durch die Strafe von Seiten ihrer Buhlen selber. Vgl. dazu Kap. 16, 37. So im Bilde; in der Sache geschah es durch Gefangenschaft und Verwilderung, Erbitterung der für die Erbsünde des Reichs in Betracht kommenden, der kriegstilichtigen Mannschaft, und daß Israel unter den Nationen namhaft wurde wegen seines schmachvollen Untergangs, Kap. 16, 41.

V. 11—35: Scholiba's Schuld (V. 11 bis 21) und Strafe (V. 22—35).

V. 11—21: Die Schuld.

V. 11. Sie sah sowohl die Vergehungen, als sie derselben Vergeltung sah; jene hätten sie abschrecken müssen, diese hätte sie warnen sollen. Aber ihr verderbliches Treiben war noch ärger, als das Samariens (Kap. 16, 47). — V. 12: vgl. 2 Kön. 16, 7 ff.; 2 Chron. 28, 19 ff. — Vgl. zu V. 6. 5. — מכלול hier, wo V. 6 חבלה, bezeichnet: „Vollkommenheit“, also: Pracht, nicht gerade (Sept.): „mit schönem (purpurnem) Vorstoß“, wie Hitz. Ewald: „den kriegerischen in Panzer gekleideten“. — V. 13: „Und Ich sah“, Pendant zu V. 11. (Vgl. Jer. 3, 8.) — Gang und Ausgang war derselbe beiden Schwestern. — V. 14 folgt die Beschreibung des schlimmeren Treibens. Mit den Assyrern war es im allgemeinen der gleiche Fall wie bei Samarien, sie waren wie dem Reich Israel, so auch dem Reich Juda in Wirklichkeit nahe getre-

ten. In Bezug auf die Chaldäer dagegen erwuchs das Verhältniß zu denselben mittelst „Bild“ von ihnen, die Juda sah, — מראה Partiz. Pu. „etwas Eingegrabenes“ oder „Gezeichnetes, Gemaltes“, (Havernik: wahrscheinlich vertiefte Reliefs, die mit Farben ausgefüllt waren,) und zwar (für Kriegerleute um so passender) in hochrother Farbe, vielleicht mit Bergroth, wie dergleichen Wandfresken in Hesekiels Umgebung zur Beherrschung der chaldäischen Herrscher und Siege hinreichend sich befanden. Die Darstellung bei unserem Propheten könnte also bloße Einklebung des Gedankens sein, daß das bloße Gerücht schon von der kriegerischen Virtuosität der Chaldäer Phantasie und Sinne Juda's entflammt habe. So Hitzig. Bei dem unbestreitbaren Vertheil jedoch in der alten Welt, gewiß auch zwischen Palästina und Babylonien, sind solche Wandbilder fremder Nationalitäten als internationaler Schmuck und Weltprunk in den jüdischen Königspalästen an sich nichts Unbekanntes, ohne daß man mit Hitzig sich auf die Sitte der lacedämonischen Damen zu beziehen hätte, die um schöne Kinder zu erzeugen, sich entsprechende Bilder in ihren Schlafkammern aufhingen, was auf ein viel allgemeineres Vorkommen dergartiger Fresken in Jerusalem und Judäa überhaupt heraustritt. Für die bei Hesekiel zu Grunde liegende Personifikation des Reiches Juda als eines Weibes ist allerdings die Bemerkung Hitzig's von der „Einwirkung auf die Phantasie eines Weibes“ frappant. Havernik citirt Kap. 8, 10 und denkt an „bildliche Darstellungen aus dem Kreise mythologischer Vorstellungen Chaldäa's“. Verführung aber der Chaldäer mit Juda, und zwar als noch Assur die Weltherrschaft hatte, zeigt jene chaldäische Gesandtschaft 2 Kön. 20, 12 ff.; 2 Chron. 32, 31 (vgl. Delitzsch zu Jes. 39). Konnte diese Gesandtschaft nicht durch Abbildung verewigt worden, wie aus Veranlassung derselben eine Verbindung mit Chaldäa gegen Assur hervorgegangen sein? Ewald nimmt „so schöne Götterbilder an, welche wie z. B. Mithras ganz menschlich dargestellt wurden“, und citirt Kap. 8, 16. — V. 15: כרירה Part. pass. mit כרורים von: hinausragenden Kopfbinden (Turbanen), den hohen Mützen, wie sie auf den Denkmälern des alten Ninive, denen auch die folgende Schilderung durchaus entspricht, zu sehen sind. Vgl. Layard, Discoveries in the ruins of Niniveh and Babylon, London 1853. [שביל geht nicht sowohl auf die Farbe (bunte), als es vielmehr ursprünglich „umwinden“ bedeutet. Layard bemerkt bei Gelegenheit: the general was clothed in embroidered robes, and wore on his head a fillet adorned with rosettes and long tasseled bands. Vielleicht: flatternde Kopfbinden. Die Kurden, welche die ältesten Weissen des Orients noch immer bewahren, haben an ihren bunten Turbanen Zeugstücke, die über Nacken und Rücken herunterhängen.] — שרש im Plural bezeichnet die Wagenkämpfer, die je drei auf einem Wagen

sich befanden, der eine lenkend, der andere streitend, der dritte mit dem Schilde schlagend. (מִרְיָהּ und מִרְיָהּ zu Kap. 1, 5.) — Die Betonung des „Geburtslandes“ soll nach Hengstenb. den Gegensatz zu den Assyrern bilden, die Juda im eigenen Lande zu sehen bekommen, etwa auch auf Ur der Chaldäer (1 Mos. 11, 28), die in dem politischen Verkehr zur Sprache gekommene ursprüngliche Verwandtschaft anspielen. (?) Havern.: „Chaldäa's, ihres Heimatlandes“, was sarkastisch die Götterbilder mit der ursprünglichen Heimat des vormalig so wild kriegerischen Volkes zusammenstellen soll, denn sie, aber nicht den jetzigen erschlasten Babylonern, gleichen. Einfacher besagt der Zusatz: daß sie doch auch nicht weiter her waren, als Abraham, der Ursprung des jüdischen Volkes, — „dessen Väter in Ur der Chaldäer fremden Göttern gebient (Jos. 24, 2), weshalb er von dort wegberufen worden u. s. w.“, wie Cocce. bemerkt. — V. 16 Nachsatz zu V. 14, מִרְיָהּ wieder aufgenommen durch מִרְיָהּ, sobald ihre Augen sie erblickten. — Die hier erwähnten „Boten“ sind schwerlich die Jer. 29, 3. Hengstenberg sieht darin die Veranlassung jener chaldäischen Gesandtschaft, welche die Hilfsmittel der sich anbietenden Verblindeten in Augenschein nehmen sollte. Diese Seite der Geschichte Juda's ist sonst unbeschrieben. Genug, wie auch von selber wahrscheinlich, Juda machte die Avancen (Kap. 16, 29). — V. 17. Die Politik führte zu Verunreinigung in religiöser Beziehung, wie sie in sich selber Abfall von der wahren Religion war; und nachdem die Verunreinigung geschehen, da führte sie zu entgegengesetzter Politik wiederum. Juda erfuhr, daß es nur den Zwangsherrn gemischt hatte. Josafat, Zebefia rebellirten wider Babel, 2 Kön. 24. — In שָׂרָא, dessen weichere Nebenform שָׂרָא, wovon das Imperf. sich bildet, liegt der Gedanke des Ueberdrußes, Efels, Widerwillens; in diesem Sinn: fortstoßen jemand, zerstoßen, zerreißen ein Verhältniß, sich losreißen, entrennen von jemand, ist die Bedeutung des Verbs. Vgl. 1 Kor. 6, 16; vgl. auch Kap. 18, 6. 11. — V. 18. Doch der Ueberdruß nach einer Seite, war nicht Ersättigung überhaupt. Andere fassen den Zusammenhang: „Und da sie aufgedeckt hatte u. s. w., da ward ff.“ Es soll aber offenbar ein Mehreres gesagt werden, was eben Jehovab's Lösung motivirt, denn daß Juda der Chaldäer überdrüssig wurde, hätte es auch zu Jehovab zurückführen können. So aber erfolgte allgemeinere Prostitution, worunter wohl die Verbindungen zunächst mit den kleineren Staaten gegen Babel gemeint sind, also im Blick auf Eid- und Treubruch zugleich gegen Menschen, Kap. 17, 15. Bedeutend parallelisirt sich Jehovab's Ueberdruß dem Juda's an den Chaldäern. — V. 19: vgl. V. 8, 3; Kap. 16, 51. Juda aber mehrte u. s. w., was dadurch ganz besonders erhellt, daß sie statt in Bezug auf Elend und Gnade der Jugendzeit zu denken (Kap. 16, 22, 43), nur an Wiederaufnahme einer ganz

anderen „ersten Liebe“, als der Jehovab's, gedachte. — V. 20 wird von einzelnen Auslegern ganz unberechtigt בָּרָא premirt („darüber hinaus“, mehr als die benachbarten Völker der Egypter, aber: „zusammen mit“ Kap. 16, 37), da die Konstruktion mit בָּרָא im Kapitel genügend vorliegt. Und ebensowenig berechtigt die an unsrer Stelle einige männliche Fassung von בָּרָא die sonst weibliche Auffassung mit נָשָׂא geltend zu machen: so daß Juda der Egypter Weib sein wollte. Es ist vielmehr Verhöhnung der ägyptischen Eunuchen, d. h. Höslinge, Hofbeamten, die das Bündniß mit Egypten unterhandelten, wobei gleichgültig ist, daß dieselben verheirathet vorkommen (1 Mos. 37, 36; 39, 1), da ihre Unmännlichkeit nur spottweise erwähnt wird, überdies was folgt die Inkonvenienz im Ausdruck überflüssig ausgleicht. (נָשָׂא sind nicht die Weibsmänner, welche die Egypter sind, auch weder im Sinne von eunuchus imbellis noch von puer mollis, keine Polyandrie.) — Die obscene Schilderung nach der Natur des Efels in Bezug auf priapische Größe wie des Pferdes in Bezug auf Vielheit und Reichlichkeit gibt den obscenen ägyptischen Charakter wieder (Kap. 16, 26). Hg. s. b.: „Die sinkende Kraft Egyptens suchte sich durch diplomatische Künste Stützpunkte zu schaffen.“ — V. 21 abschließend. „Der plötzliche Uebergang zur Anrede erklärt sich daraus, daß er den Thatbestand der Gegenwart (die Konspiration mit Egypten) vor Augen hat“ (Hengstenb.). — אֲנִי erklärt וְאִנִּי gemäß V. 3, wozu die Jugend, die unerfahrene Sinnlichkeit und Fleischlichkeit des jungen Volkes den Anlaß bot.

V. 22—35: Tholibah's Strafe.

V. 22: (Kap. 16, 35 ff.) הִפֵּךְ v. בָּרָא anreizen, aufbringen, erregen. — Mit welchen sie geliebt, von denen wird sie gestraft. Vgl. V. 9. Welche aber gemeint sind, zeigt der folgende Vers. Von welchen sie sich lösen wollte (V. 17) aus Ueberdruß, die wird sie nicht los zur Strafe. — V. 23. Die nähere Personifizierung des allgemeinen „die Söhne u. s. w.“ durch die drei Namen fast Ewalb als des Gleichlauts wegen zusammengestellte Eigennamen von 3 kleineren chaldäischen Völkerschaften. Weil dafür und für nomina propria überhaupt der Nachweis nicht erbracht ist, so haben die neueren Ausleger meist Titel chaldäischer Würdenträger (Hengstenberg: „Oberherrschafft“, „der Vornehme“ u. s. w.) oder drei Klassen im Volke, Waffengattungen im Heere oder drei Rangstufen darin gesehen, (Hitzig: „Edler und Fürst und Herr“). Offenbar soll die zum Strafaß zusammengeführte Versammlung als eine große, imponirende aus der Schilderung hervortreten. So figuriren auch die Assyrer mit und werden sarkastisch in der Weise von V. 12 (6) aufgeführt. — Weil אֲרָמִים, so sind aus V. 15 שְׁלִשִׁים genannt. קִרְיָאִים Ewalb: „Namhafte“, was Hitz. bestreitet. Das Wort ist ent weder für den vorliegenden Zweck nach 4 Mos.

1, 16; 16, 2 gebildet, förmlich „Berufene“, oder bedeutet „Herbeigerufene“ überhaupt. — V. 24. Wie zahlreich die Versammlung angegeben war, so reich wird ihre Ausrüstung zur Ausführung des Urtheils beschrieben. Daher רֶכֶז (רֶכֶז), bloß hier, (was Hartes, Schneidendes, Scharfes,) wohl unbestimmt und allgemein: Waffen, so daß eine dreifache Ausrüstung im Großen und Ganzen angegeben ist. [Meier: „Streitart“. Hengstenb.: „Sarras“ (Ausdruck aus der chaldäischen Militärsprache). Ewald: „mit Schulter, Zaum und Rad“ als die drei Weisen, wie Krieger anrücken, schultend (gestimmten Armes), reitend, fahrend.] Das fehlende כ verliest sich leicht, ist aber nicht nöthig, da die drei Ausdrücke für die concreta: Fußkämpfer, Reiter und Wagenkämpfer das Subjekt zu רֶכֶז sein können. — וְכָהֳלִי (v. explic.), denn die „Versammlung“ der Völker nach Art der israelitischen Gemeinde (V. 23) bildet für das zu haltende Gericht das eigentliche Moment. — Um zu bedeuten, daß dieselben (weil im Auftrage Jehovah's) wohlwachtend sind, nichts in Bezug auf den Erfolg zu besorgen haben, werden nun lauter Schutzwaffen, 3 entsprechend den 3 Bezeichnungen vorher: der ganz deckende, und der kleinere Schild der Leichtbewaffneten, und der Helm genannt. — Sie erhalten von Gott das Recht zum Gericht nach ihren Rechten, wie es ihnen rechtens ist. Also Gottesgericht; sie Richter an Gottes Statt. Zugleich aber mit Blick darauf, daß Juda sich mit ihnen eingelassen politisch, religiös, sittlich. — V. 25. Wie es nach diesen „Rechten“ zugehen wird, erklärt zunächst der „Eifer“ Jehovah's, der an Juda sich macht, insofern dessen jene mit ihm grimmig verfahren, und beschreibt sodann die Verfallmüthung, wohl mit Bezug auf ostasiatische, chaldäische Weise, im Zusammenhang hier aber vom „Kostreimen von Theilen des Volkskörpers“ (S. 19) oder mit Hengstenb.: von Vernichtung der Kriegsmacht, die für ein Volk was für ein Weib „Nase und Ohren“, zu verstehen. Aeltere Ausleger verstanden: die königliche Schöne Juda's, oder wie Kimchi: Königthum und Priestertum. — Das „Legte“ wird das erstemal durch „Nase“ und „Ohren“ bestimmt, also: theils Verfallmüthung, theils Tödtung ausgesagt; das zweitemal ist der Sinn des Ausdrucks durch die Wegnahme der Kinder bestimmt, so daß er die leeren Häuser betrifft (Kap. 16, 41).

V. 26: Kap. 16, 39. 17. Entweder symbolisch oder wirkliche Milderung. — V. 27. Nach Subjekt und Objekt wird der Unzucht von Gott Ruhe gemacht. — V. 28: Kap. 16, 37. — Vgl. zu V. 17, 22. — V. 29. Haß (V. 28) und Gegenhaß statt all der vorigen Intimität. Veranbarung durch die Chaldäer bis zum ursprünglichen Zustand in Egypten (Kap. 16, 7), wozu noch die Aufdeckung der Schuld, der so gekauften (auch mittelst der Ausdrücke) Schande kommt (Kap. 16, 37). — V. 31: (V. 13.) Für die Idee des Ausgangs die des Aus-

trinkens, daher das Bild vom Becher. — V. 32. Schilderung des Bechers als eines geräumigen, viel fassenden. — מִרְכָּה ist 3. Pers., nicht 2. Pers., und das Subjekt entweder der Becher oder מִרְכָּה („Größe“, „Weite“), am besten ersterer, indem letzteres die Eperage bildet. Der Becher nach seinem Umfang, was er alles fassen (מִרְכָּה) soll, verursacht das Hohngelächter der Feinde: daß die so klein gewordene, ehebem so großmäulige, hochmüthige Person so viel zu schlucken bekommt. — V. 33: was der Becher für die, welche ihn auszutrinken hat, faßt und welsch ein Becher es daher ist. Benommenheit von Leid und Jammer bis zur Raserei bei Wille und Vermüthung! (Mit שָׁרִיר beginnt der Bers, mit שָׁרִיר schließt er.) — V. 34. Nicht sowohl Steigerung des Bildes (Reiz), als Steigerung der Trunkenheit, da sie vor Schmerz von Sinnen ist. In der Wuth ihres Schmerzes saugt sie den letzten Tropfen des Bechers aus. Ihr Leid ihr Durst. — Die „Scherben“ weisen auf einen irren Becher, es ist eben kein Glanz noch Schein an diesem Straßleid, und setzen eine Zerrümmung voraus, welche die auszusagende Raserei, die Wuth, nebenher schildert, aber hauptsächlich dem חֲרָמִי dient, das wohl die Vorstellung von Benagen mit den Zähnen, Zerbeißen, Zerbröckeln, um die letzte Feuchtigkeit der Scherben in sich aufzunehmen, ausdrücken will. (Hengstenb. bloß: „und seine Scherben wirft du zerwerfen, wie einer, der an einen sehr schlechten Krank gerathen, im Unmuth das Gefäß zertrümmert.“) Mit den „Scherben“ wird auch die Verletzung der Brüste zusammengebracht, daß sie es mit den Scherbensplittern thäte. Es wird sich im Wapnsinn doch auch mit den eigenen Nägeln machen lassen. Die „Brüste“ übrigens mit Beziehung auf V. 3, 8. „Zur geschichtlichen Erläuterung dient, was sie an Gedächtnis, dem chaldäischen Statthalter verlierten und dafür leiden mußten, Jer. 41“ (Hengstenb.). — V. 35: Kap. 22, 12. — Den Heiden und ihren Götzen folgte sie hinten nach (V. 30). — Kap. 16, 43. 52. 58.

V. 36—49: Cholah's und Cholibah's Greuel zusammen. V. 36—45: die Greuel. V. 46—49: das Gericht.

V. 36—45: Die Greuel.

V. 36: Kap. 22, 2; 20, 4. Wo die Gerichtsreise der beiden konstatirt wird, ist dieser Refrain sehr am Plage. — (Kap. 16, 2.) — V. 37. Ehebruch mit den Götzen, also Götzendienst und Blutvergießen, wie Kap. 22, 3 u. f. w. Kap. 16, 38. Letzteres durch die blutigen Kinderopfer illustriert. (V. 4, Kap. 16, 20; 20, 31.) — V. 38: Kap. 20, 27. — Kap. 5, 11. (2 Kön. 21, 4. 5. 7.) — Die Bestimmung: „an diesem Tage“ wird sofort gesetzt, um den entsetzlichen Gegenatz, den ein und derselbe Tag vereinte, recht in die Augen springen zu lassen. Die Erklärung dieser Zeitangabe im folgenden Verse. — Heilighumsverunreinigung und Sabbath-

entheiligung wie Kap. 22, 8. — **V. 39:** (Kap. 16, 21.) Durch **הִזְכִּיר** erklärt sich **הָיָה** V. 37. — Daß sie das eine und das andere thaten, das war das besondere Attentat auf Jehovab. Nicht, daß man Kinderopfer im Tempel vollzog, sondern man setzte auf Moloch den Jehovab, jeden freilich an seinem Orte. Was „Verunreinigung“ des Heiligtums war, inclusive der Molochopfer, wie V. 38 zusammenfassend **שָׁמַר** gesagt wurde, das wird hier als „Entheiligung“ bezeichnet, wo jedes für sich behandelt ist. **לְהִלְכִי** scheint aber noch mehr anzugeben, nämlich daß sie nur in den Tempel kamen, um auch diesen durch allerlei fremden Kult zu profaniren, wie „und siehe ff. inmitten Meines Hauses“ bestätigt (Kap. 8, 3 ff.). Der gleich folgende Wechsel von Plural zu Singular zeigt, daß, wie denn überhaupt hier die Zeit nach der Zerstörung Israels den Hintergrund bildet, dem Propheten Juda für Israel vor'm Auge steht, schon des Tempels wegen, aber auch in Betracht all der Beziehungen Israels zu Juda, wie vorher so nachher. (2 Ebr. 15, 9; 30, 11).

V. 40: Steigerung, ein non plus. — **הִשְׁתַּחֲוִי** nicht 2. Plur. (Anrede), sondern von beiden gesagt, wiewohl es auch 3. Sing. sein könnte. Der Sinn des Imperf. stellt die Handlung als eine dauernde, fortgehende hin: nicht einmal und ein andermal, sondern sie pflegten so zu thun. Ewald: „sie sandten wiederholt“. Ob damit nur V. 16 unter einem neuen Gesichtspunkte erneut werden soll? Auch daß sie „von ferne“ kamen, ist nicht im Unterschied zu Nahe (V. 5, 12) der Punkt, um den es geht, sondern die Bemühung, das Streben in alle Ferne, weshalb noch ausdrücklich: „zu welchen ein Bote gesandt war“, beigelegt wird, was doch schon in „sie sandten“ eingebegriffen war; auch: „und siehe, sie kamen“ scheint dies zu sagen, daß die Fernen sich endlich bewegen ließen und wirklich kamen. Was auf andere als die Chaldäer gehen dürfte. Dem entsprechen auch die besondern Anstrengungen derjenigen, die dem sie Anredenden vor Augen schwebt, als „Baden“, so dann **כָּהַל**, „dunkel machen“, färben: indem um den Ausdruck des Blicks zu erhöhen, mit einem Pulver Augenränder und Brauen geschnitten, die Augen gewissermaßen schwarz eingerahmt wurden (vgl. Winer, Real.), und endlich der Putz überhaupt, 2 Kön. 9, 30; Jer. 4, 30. — **V. 41.** Das „Sitzen“ legt am nächsten für **מִטָּה** Faulbett, Polster, womit auch das Uebrige stimmt. Die Zurichtung des Tisches besagt die Anrichtung eines Mahles (nach gangbarer Formel); wie Hengstenb. will: die politischen Zweckesse, das Essen und Trinken bei der Surerei in jeglichem Sinne eine bedeutende Rolle spiele. (**הָיָה** — **לֹא** nicht auf **שָׁמַר**, was Mast., sondern auf **מִטָּה** zu beziehen.) Alles wurde aufgeboten, um die Herzenleere im Verhältnis zu Jehovab durch selbst fernliegende andere Verbindungen auszufüllen. In diesem Interesse legte sie selbst Jehovab's heiliges Rauchwerk (2 Mos. 30, 1 ff.) und

Del neben sich aufs Faulbett, so daß ihr nichts heilig mehr war. Vgl. Kap. 16, 18. [Hengstenb.: Das Lager werde durch den Weihrauch und das Del duftend gemacht; womit die reichen Geschenke gemeint seien, wodurch sich Juda die Gunst der heidnischen Machthaber zu erkaufen suchte, Jes. 30, 6; 57, 9. (?) **הִזְכִּיר**: Das Del wird bei Tische versalbt, das Räucherwerk angezündet, zu vorbereitendem Sinnenkittel auf den Liebesgenuß; Buhlschaft durch Handelsverkehr sei gemeint, so daß es der Kaufmannstisch sein könne, wo Del gegen Räucherwerk tauschhandelt werden könnte. Hävernick versteht es vom willkürlichen Dienste der babylonischen Miltitta; sich rühmend zu einem der hohen Feste derselben, werde die Buhlerin Israel geschilbert, sich gleich den babylonischen Jungfrauen Fremden preisgebend; Räucherwerk und Del also zum Zweck religiöser Ceremonie.] — **V. 42:** **הִמָּוֶה** (**הִמָּוֶה**) ist Gefumme, Gebrumme, Gebrause, davon: eine derartig tönende Menge. **וְלִי** adj. unmöglich deshalb im guten Sinne hier, sondern: was los, frei, in religiöser Beziehung ist, bezeichnend. **כִּי** aus dem Bild auf die Sache zielend. [Hengstenb.: „sicheres Geröhrne“ von dem siegesgewissen Verleher der Buhlen mit den Buhlerinnen, den Festlagen zur Besiegelung der politischen Freundschaft. Ewald: „indem gottloser Lärm dabei erschalle“. Keil übersetzt: „und das laute Geräusch ward ruhig dabei“. (?) Hävernick erinnert an die „sorglose“ Ausgelassenheit, die für die aphrobisischen Feste im Orient charakteristisch. **הִזְכִּיר** denkt sich Tauselmusik, indem er **וְלִי** v. **שָׁר** v. **שָׁר** „singen“ liest.] Die in Jerusalem laute, herrschende, das große Wort habende Stimme wird als eine lose dadurch näher erklärt, daß es die Stimme des großen (gottlosen) Hausens ist, so reich wie arm, vornehm sowohl als gering, welchem die „aus der Wüste“ (V. 40: die „von ferne“) Zugebrachten — **מִבָּאִים** (Hoph. paronomastrend mit **סִבָּאִים**) hier, weil nach so vielem Drängen Gekommene **מִמְּרוֹק** **בָּאִים** V. 40 — sich gesellen; womit die schon mehrfach berührte Koalition wider Nebuchadnezar bezeichnet sein muß, nicht (wie Hengstenb.), die große antiasyrische unter Hiskia, die für die Gerichtsreise hier kein Moment sein kann. [Nach Hengstenb. bezeichnet **מִבָּאִים** als eine gemischte Form „Sabäer“ und „Säuer“, tieberliche Barbaren, außer vielen anderen aus aller Welt, und der Vers soll sich auf Politik mit Aethiopien beziehen. (Jes. 37, 9; 43, 3; 45, 14; 2 Kön. 19, 9; Jes. 18.)] Daß die **אֲנָשִׁים מִרַב אֲדָם** = **אֲנָשִׁים מִרַב אֲדָם** V. 40 die Asyrer sein sollten, dafür läßt sich weder mit Keil Jes. 39, 3 citiren, denn dort sind's Babylonier, also Chaldäer, noch können die „Säuer aus der Wüste“, und dabei läßt Keil **מִמְּרוֹק** dem **מִמְּרוֹק** korrespondiren (!), die Chaldäer sein, die im Folgenden „gerechte Männer“ genannt werden. Der Zusatz „aus der Wüste“ gibt nicht (wie Hävernick) die Babylon von Babilonia trennende arabisch-syrische Wüste, sondern

muß als Gegensatz zu בָּרָא, als: von außerhalb gegenüber von Jerusalem verstanden werden. Jerusalem erscheint hiernach als ein politisches Hurenhaus, in welchem zur einheimischen Menge mit ihrer lauten Tageslosung das auswärtige wilde Gefindel, die politischen Trunkenbolde der Koalition gegen Babel, das entprechende Seitensstück bildet. [Hiz. nimmt Araber, Dedariter und Sabäer, welche den Zwischenhandel vom persischen Busen nach dem Mittelmeer in Händen gehabt. Aber von Handelsbeziehungen ist gar nicht die Rede, abgesehen davon, ob solche als Hurerei geschildert werden sollten. Da die Handelsstraße nicht über Jerusalem gegangen, hätten sie (nach Hiz.) erst besonders veranlaßt werden müssen. Ewald sagt סִבְאִים für pathetische Wiederholung von בִּרְבָּאִים, indem er übersetzt: „Und für Männer ff. gebracht, gebracht aus der Wüste, legten sie Spangen ff.“] — Bei dem Geben von Spangen und der Krone ist daran zu denken, wie die erwähnte Verbindung gegen Nebukadnezar Juda und Israel (daher „Krone“ in der Einzahl) zu Einem Königreich wieder zu vereinigen, und überhaupt, wie die ausdrückliche Parallele Kap. 16, 11. 12 zeigt, zur früheren Herrlichkeit zu restituieren versprach. Das war der Buhlohn, den man den ehebrecherischen Weibern gab von dieser Seite. [Nach Hävern. sollen die Worte auch die Selbstschmäkung der Weiber im Blick auf die Menge bezeichnen können (?) Hieron.: daß die Weiber ihre Buhlen so geschmäht hätten, indem auch Männer Armspangen trugen. Hiz. findet darin, daß die beiden Länder durch den Handelsverkehr reich, aber auch lüppig geworden seien.]

B. 43. Das dem Gericht vorlaufende Urtheil Gottes über solche Greuel. Nimmt man וְאָמַר zu לבבות, so läßt sich übersetzen: „Da sagte Ich zu ff. ober: von der ff.“ בָּלָה verbinden ältere Ausleger mit נַפְסִים, indem sie בָּ ergänzen: „in Ehebrechereien“; Neuere fassen es bei gleicher Verbindung akkusativisch: in Bezug auf, nicht mehr fähig für ff. Dagegen Ewald: „So sage: zum Unheil mit dem Ehebruch!“ (Zum Teufel damit!) Als Frage Hiz.: „Die Welte treibt Ehebruch? So auch Hengstenb.: „Der Verwelkten Ehebrechereien? d. h. sollen der Veralteten ihre Ehebrechereien noch fortgehen?“ — Zu וְיָנָה, wofür Ori יָנָה יָנָה liest, soll bald das gedachte Weib (?), wie Ewald: „nun treibt ihre Hurerei auch sie“ wie Samaritanen so auch Juda, וְיִזְרְיָה, allgemein gesagt als hurerisches Wesen und Treiben, Subjekt sein und יָרִיא die unverwundlich gebliebene Geißelheit, obwohl das Weib jetzt abgewelkt sei, als Person hypostasiren: „nun wird huren ihre Hurerei gar selbst“ (Hiz.). Ungesuchter ist, eine Frage anzunehmen, die das Resultat von בָּלָה נַפְסִים auf Buhler, Buhlereien und Buhlerin anwendet, was die Folge der Sünde sein sollte ausspricht, noch bevor das Gericht die Strafe verhängt und vollzieht. [Hengstenb.: „soll man auch mit

der noch ihre Hurereien treiben?“ Das kann der Herr unmöglich leiden, solchem Treiben muß er endlich ein Ende machen (B. 45). Philippi gibt וְיָרִיא „da sie doch so (verfallen) ist!“ Raschi: „doch sie fährt fort zu huren.“] — B. 44: וְיָרִיא rechtfertigt unsere Fassung von יָנָה vorher. Das also war die Folge, wodurch sich das Gericht über die dazu Reife motivirt. Jerusalem, wie gesagt, und ausdrücklich folgt, repräsentirt das Ganze des Volks. Vgl. noch Kap. 16, 30. — B. 45: Die Richter und Gerichtsvollstrecker heißen „gerechte“, vgl. zu B. 24, weil sie Gottes Recht, gemäß dem, was über solche Weiber Rechtsens ist, vertreten (Jes. 49, 24). Eine moralische Vergleichung von Chaldäern und Juden ist nicht beabsichtigt, so wenig als an Propheten oder Gerechte im Volke selber zu denken ist. — Vgl. Kap. 16, 38. — Vgl. zu B. 37.

B. 46—49: Das Gericht.

B. 46. Nach Hengstenb. und vielen Anrede an den Propheten: „Führe herauf!“ in Kraft der Weissagung. Man nimmt sonst Inf. abs. entweder für die unbestimmte 3. Pers. Fut. oder mit Hiz. die erste Person an (Kap. 21, 31). — Die „Gemeinde“ hält die Farbe der vorigen Bezeichnung der Chaldäer als „gerechter“, Kap. 16, 40. Die Heiden besorgen also, was Israel als Gemeinde, indem es vielmehr eine Gemeinde geworden, zu thun unterlassen hat (Nicht. 20). — Wie im vorigen Verse wechselt im Suffix das Mask. mit dem Feminin. ab; aus dem Bilde wird in die Sache gegriffen, auf die betreffenden Menschen Beziehung genommen. Sonst vgl. Kap. 7, 21 und zu 5 Mos. 28, 25. — B. 47: קָהַל noch besonders hervorgehoben, solcher sind die Chaldäer. — וְיָרִיא ist Inf. Pi. vgl. zu Kap. 21, 24; hier natürlich: zerschneiden, zerschneiden. — Vgl. B. 25. — B. 48: B. 27. Kap. 16, 41. — וְיִזְרְיָה nach Gesen. für יִזְרְיָה, wenn man die rabbin. Punctirung festhält, sonst könnte יִזְרְיָה gelesen werden, Niphal statt eines gemischten Niphal. Absprechende Warnung für alle Völker, wie B. 10; Kap. 5, 15. — B. 49: וְיָרִיא nach einigen: die Weiber, nämlich mit ihren Zungen, nach den meisten: die B. 45 bezeichneten Räder mit der That. [Hiz.: „die himmlischen Mächte“.] Infolge ihres Gebens, tragen die durch sie Gerichteten in der Strafe die Sünden der Dreckgötzen, die durch diese veranlaßten, mit ihnen, d. h. mittelst ihrer begangenen. (B. 7. 30. 37.) — Kap. 16, 58.

Theologische Grundgedanken.

(Vgl. Theol. Grdgt. zu Kap. 20 und zu Kap. 16.)

1. Wie aller menschlichen Entwicklung der Unterschied, der Gegensatz einwohnt, so geht auch durch das Volk *נָרָא* *ἐξοχῆ* unter den Völkern ein Dualismus sogleich mit der Entfaltung der Trias des Patriarchenthums zur Dobetas, in ihrer Bezogenheit (der 3 zur 4) auf die Welt, zu Durchdrin-

gung derselben. Die zwei Brennpunkte der Ellipse vergegenwärtigt uns auch die Geschichte des auswählten Volks in ihrem Kreisverlauf. Schon 1 Mos. 49 (vgl. dazu 5 Mos. 33) erscheint gegenüber Juda im Blick auf die anderen Joseph hervorgehoben. Wenn jenem die erste Stelle im Lager angewiesen und ein ausgezeichnetes großes Gebiet in Kanaan gegeben ist, so wird diesem, und Ephraim tritt vor Manasse (1 Mose 48), die Auszeichnung, daß Josua, der Heerführer und Eroberer Kanaans, aus seiner Mitte ist, sowie daß lange Zeit hindurch die Stifthsstätte in seiner Mitte ihren Sitz hat. (Für die Hegemonie Ephraims in der Richterzeit vgl. Richt. 8. 12; Ps. 78.) Die Eifersucht zwischen den beiden, Juda einerseits, Ephraim andererseits, erschellt nach Sauls Tode durch das Königthum Sams. Nur die centrende Persönlichkeit eines Davids vermag den vorhandenen Dualismus zu einigen. Dennoch nährte das unter der äußeren Einheit fortglühende Feuer der Zwietracht den Aufruhr Absaloms und den Aufstand Seba's. Unter Salomo stillte zwar die große Herrlichkeit der Nation zu der Zeit die Parteispaltung der beiden Stämme; aber Salomo's polytheistisches Ausschweifen von der monotheistischen Bahn riß noch eine andere Richtung, als die bloß politische Abweichung gewesen sein würde. Wenn auf diese Weise die Sünde, und zwar weiter die Rehabeams wie der betreffenden abfälligen Stämme, die Trennung in zwei Königreiche, Juda und Israel, ausgestaltet hat, so war diese Folge und Selbstthat der Sünde zugleich Gericht und Strafe Gottes, für letzteres aber die Basis in jenem uranfänglichen Dualismus von Juda und Joseph-Ephraim vorgelegt und im geschichtlichen Verlaufe angebahnt; auf welcher Anschauung von der Sache die Form der Darstellung in unserem Kapitel beruht.

2. Man mag Salomo den vornehmeren Pantheismus oder einen universaleren, kosmischeren Jehovismus bei seinen polytheistischen Nachwardelungen z. B. 1 Kön. 11, 5 anrechnen, so wird doch seine Verehelichung mit der ägyptischen Königstochter gleich zu Anfang seiner Regierung kaum ohne Einfluß auf die Gestaltung des Jehusammereichs in religiöser Beziehung zu denken sein. Wie hätte auch die Einführung des Kälberdienstes durch Jerobeam in dem Jehusammereich geschehen können, ohne allgemeinen Widerstand zu finden, wenn nicht unter Salomo's Regierung bereits Religion und Politik eine hebenliche Richtung nach außen eingeschlagen hätten. Vgl. die Handelsbeziehungen, welche Salomo mit verschiedenen Ländern, Syrien, Arabien, Ägypten pflegte, insbesondere seine Verbindung mit den Phöniziern. So bildete sich in Handel und Wandel eine Toleranz, die eine religiöse werden mußte, und als Dogma die Politik weiter bestimmte. Das Beispiel des Königs wirkte auf das Volk ein, und es kann nicht verwundern, daß die Weltförmigkeit und heidnische Bildung Salomo's in dem Gelüsten Ephraims und Genossen nach einem heidnisch-weltlichen, revolutionären,

antitheokratischen Regiment ihren Wiederhall fand. Salomo ist darin dem Kirchenvater Augustinus zu vergleichen, an den der römische Katholizismus anknüpft, wie mit ihm sich die Reformation begegnet: so schließt an Salomo das Hohelied und ebenso die Gestalt des Abfalls der Jehusämme an.

3. Der ägyptischen Neigung schon Salomo's in Haus und Handel, die ihre Reichsform in dem Kälberdienst des Jehusammereichs gewann, gesellte sich zu demselben Ende, unter Imitation des Beispiels Narons am Sinai, die Regierungsgleichheit Jerobeams, der mit den beiden Kälbern, was er zu Memphis und Seliopolis gesehen hatte, auf israelitischen Boden verpflanzte, 1 Kön. 12, 26 ff. 2. Die damit auf Jehobah in Anwendung gebrachte ägyptische Thiersymbolik war ein neuer Wuch auf alter Wurzel. Vgl. in unserm Kapitel B. 8. Mit dem eigentlichen Götzendienste bewegte sich dieser faule Jehobahkultus auf einer Linie (1 Kön. 14, 9), so daß der Uebergang vom einen zum andern so nahe lag, als das zweite Verbot des Gesetzes am ersten. Sehr richtig bemerkt Hengstenb.: „dem Heidenthum war durch die Einführung des Bilderdienstes eine Lücke bereitet, durch die es unauffhaltsam einbrang.“

4. Wie Ägypten für die heilige Geschichte eine sehr alte, ursprüngliche Bedeutung hat, so figuriren auf den ägyptischen Denkmälern schon frühzeitig unter dem Namen „Schari“ die Assyrier, als mit den Ägyptern im Konflikt. Die Assyrier, die unter Menachem zuerst in das Königreich Israel einbrachen, sind ohne Zweifel in historischem Zusammenhang mit jenem uralten Reiche zu denken, aber ihre kriegerische Bravour, die sie Israel empfinden ließen, die dessen Verlangen nach Gemeinschaft mit ihnen erregte, scheint doch auf einen damaligen, neuen Aufschwung der alten Assyrischen Herrlichkeit zu deuten. Auf Abul, dem Menachem tributär wurde, folgte Tiglath Pilezar, der schon einen Theil der Bewohner des Jehusammereichs ins Ir führte, sodann Salmanassar (Sargon Jes. 20, 1), der eine noch umfassendere Wegführung nach Assyrien befohl, die unter seinem zweiten Nachfolger Assarhaddon endlich vollständig wurde, so daß das israelitische Reich nun gänzlich beendet war.

5. Der Zusammenbruch des Reichs Israel unter dessen letztem Könige Hofea, den Salmanassar sich zinspflichtig gemacht hatte, war übrigens wegen der politischen Neigung und Bündnißsucht mit Ägypten, der Erbsünde des ganzen Volkes (B. 8), wie man sagen möchte, geschehen; die versuchte Verbindung mit Ägypten gegen Assur hatte eine neue Expedition Salmanassars provoziert. Es war der Untergang Israels für Juda ein Bedenke, wovon du gefallen bist, ein memento mori (B. 10). Aber zuvor schon hatte Ahas, der Ahab der Könige Juda's, wie er einen seiner Söhne dem Moloch opferte, so auch die Hand der Assyrier für besser gehalten, als die Hilfe des Herrn. Vgl. die Stellung Jesaja's zu ihm und B. 11 unsers Kapitels. „Dein Knecht und dein

Sohn bin ich", hatte er an Tiglath Pilezar sagen lassen „Komm heraus und rette mich!"

6. Unter dem frommen Sohne des gottlosen Ahas berührt die sich, wie Juda, in Abhängigkeit von Assur befindende babylonisch-chaldäische Macht in so versucherischer Weise die Phantasie Jerusalems, daß selbst Hiskia der Versuchung unterlag. Die Erwartungen, die man von Egypten gehegt, waren zerflossen, aber der Herr hatte die Assyrer durch seine Hand niedergelegt vor Jerusalem (2 Kbn. 18. 19), dennoch weilt Hiskia's Einbildung wie auf seinen Schätzen, so auf der Gesandtschaft, die ihm der damalige Unterkönig von Babylon (vielleicht auch Fresken babylonischer Helden und Krieger, wie Bunsen vermuthet, B. 14) geschickt hatte. Der Schwerpunkt der Weltmacht scheint von Niniveh nach Babylon zu wuchten. Ob die Niederlage des assyrischen Heeres unter Sanherib, Nachfolger Salmansassar, die Babylonier zum Abfall von Assur angeregt? Niebuhr (Die Geschichte Assurs und Babels, S. 146) sagt über das Verhältniß von Babel zu Assur: „Assur war keineswegs das vornehmste und älteste Volk. Das waren die Bewohner Sinears, die Babylonier. Ueber sie hatten die Nineviten sich erhoben durch Tapferkeit und Glück, und der ältere Stamm, bei dem der Mittelpunkt der Religion, der höchste Reichtum des Landes, der Ursprung der Geschichte war, hatte dem jüngeren sich unterwerfen müssen. Wie brennend die Babylonier solche Schmach empfanden, sehen wir aus dem beständig wiederholten Aufstandsversuchen u. s. w.“ Was Jesaja schon damals Hiskia zur Abkühlung seiner fleischlichen Erwartungen von Babel weißagte, bestätigt Hesekiel. Die Chaldäer, nachdem sie in Verbindung mit den Nebern Ninive zerstört, „traten für Juda, wie überhaupt, an die Stelle der Assyrer, und dies auch auf dem gleichen Schauplatz.“ (Hitz.) Egypten hielt seine Stellung wie zu Assur so zu Babel, und das Königreich Juda ging, wie das Königreich Israel, an seinen politischen Vuhlereien (B. 19 ff. 27) mit Egypten zu Grunde.

7. Durch diese fatale Bedeutung Egyptens für das gesammte Volk erhält das Motiv des Defalogs: „Der Ich dich aus Egyptenland, aus dem Dienstbaue geführt habe“, ein bedeutungsvolles politisches Relief.

8. Indem das Volk, das in Abraham aus Chaldäa gekommen ist, nach Chaldäa zum Ende geht, vollendet sich der Kreislauf seiner Natürllichkeit. Der Anfang ist auch das Ende. „Zudem ist es merkwürdig“, sagt Ziegler, daß wie aus Babel die Zerstreuung der Menschheit in alle Lande ausging, nun das jüdische Volk oder doch wenigstens das Reich Juda eben nach Babel hingeführt wird.“ „Die ganze Geschichte von dein Auszug an bis jetzt war ein stetes Erzählen Gottes; darum muß es zuletzt einen Becher voll Borneß trinken.“

Homiletische Andeutungen.

B. 1 ff.: „Wir heißen Christen, eines Vaters, des himmlischen, Kinder; aber führen wir uns auch dem Namen gemäß?“ (Std.). — Die beiden Weiber Holoah und Holiab in ihrer Einheit und in ihrer Verschiedenheit. — „D, daß doch alle Jungfrauen von Jugend auf sich keusch und züchtig aufführen möchten! welche Ehre und Gewissensruhe würde ihnen das im Alter sein! Hiob 27, 6“ (Std.). — „Man kann von großem Licht in die größte Finsterniß und Thorheit verfallen, wenn man in der empfangenen Gnade nicht treu ist“ (Tilb. B.). — „Das ist geistliche Hurerei, wenn die Seelen vom Schöpfer zu den Geschöpfen affallen“ (L.). — „Dieweil heide, unser Leib und Seele, Tempel des Heiligen Geistes sind, so will Er, daß wir sie heide sauber und heilig benachern, verbeut derhalben alle unkeusche Thaten, Geberden, Worte, Gedanken, Lust und was den Menschen dazu reizen mag“ (Hdb. Kat. 109). — Jung gewohnt, Alt gethan. — Die Jugendzeit eines Volks, in ihrer Anmuth und nach ihren Gefahren. — Hurerei, in jedem Sinne, besetzt vor Gott, belästet das Gewissen, schändet auch vor den Menschen. — Die Reizungen Egyptens für Israel. — Der Verlust der Jungfräulichkeit ist der Verlust der Jugend. — Die Gemeinheit des Abfalls von Gott bei aller Feinheit sogenannter Bildung. — Der Wahrheit wegen redet Gottes Wort von den fleischlichen Dingen wie sie sind und wie sie die Menschen treiben, deckt die Heimlichkeiten auf und zeigt sie in ihrer Blöße. — Gerade ausreden, reizt nicht; die verblinten Zweideutigkeiten sind vom Teufel. — Holoah und Holiab oder die Selbstgerechtigkeit und die Gerechtigkeit Gottes. — Die wahre Religion führt zur Gemeinschaft mit Gott. — „Eine christliche Gemeinde ist eine geistliche Mutter, die Gott durch ihre Söhne und Töchter ehren soll“ (Cr.).

B. 5 ff.: „Unter dem Schein der Gottseligkeit trieben sie die ärgsten Greuel. Wie die Ehebrecherinnen die im Ehebruch empfangenen Kinder dem rechten Manne unterschieben, so wollte auch Zerebeam unter dem Kalbsbilde dem wahren Gott dienen“ (Std.). — „Sich Gott unbedingt hingeben heißt nicht sich wegwerfen“ (Hengstenh.). — „Von Menschen Hilfe erwarten, ihnen vertrauen, von Gott weichen um Vortheils, Ehren u. s. w. willen, ist Ehebruch und Hurerei in der Religion“ (Std.). — Die buhlerische Politik in ihren Anlässen, Entschuldigungen und Konsequenzen. — Die rechte Politik ist Gottesfurcht. — B. 6: „Wer von Gott läßt, der läßt sich leicht durch jeglichen Schein himmelshen, Anzug, Glanz, Würde und was dergleichen“ (Std.). — „Wie der fleischliche irdische Sinn noch gern die Freundschaft und Gunst der Reichen und Großen hat“ (B. B.). — B. 7: Wer mit der Welt Gemeinschaft hält, der muß auch auf ihre Götzen eingehen. — Der Welt Freundschaft ist Feindschaft Gottes, ist Götzendienst. — B. 8: „Siehe, was die Gewöhnung von Jugend auf zu bedeuten hat. Was einem in den Jugendjahren eingebläst wird, bleibt gewöhnlich das ganze Leben hindurch“ (H.-H.). — B. 9 ff.: „Denen wir zu Gefallen sündigen, die reizet Gott danach wider uns zur Strafe“ (D.). — Liebhaber und Zuchtrüthen. — Ehre macht Namen, Schande auch.

B. 11 ff.: Juda mußte schon deshalb viel schlim-

mer werden, wenn es sich nicht durch Israels Strafe abschrecken ließ, weil dasselbe so viel mehr Gnade zum Widerstand mißbrauchte oder doch nicht gebrachte. — „Welche denselben Weg gehen, die kommen auch an denselben Ort“ (St.). — Die gefährliche Macht der Phantasie. — „Den weltlichen Sinn behörst weltliche Herrlichkeit“ (St.). — B. 14 ff.: Sehen und Sehen. — „Wie man sich auch noch heutzutage in das, was nichts ist, am meisten verliebt, denn was ist doch alle unsere Ehr, Lust, äußerer Wohlstand, unser Adel, Hobeit und Herrlichkeit, unsere Kraft und Stärke anders, als ein Gemälde, darin keine Realität ist!“ (B. B.). — B. 16: „So geht es, wenn man keinen Bind mit seinen Augen macht, daß man nicht sehen wolle auf was Fremdes und den Glanz der Welt, daß man dann gar bald dahin gerissen wird und sich von Gott abkehrt“ (B. B.). — B. 17: Man muß den Teufel nicht an die Wand malen. — Liebe wird Leidenschaft, und Leidenschaft wird Ueberdruß, ja Haß. — „Entfremdung ist das gewöhnliche Ende der unreinen Liebe, der in Liebe verkleideten Selbstsucht“ (Hengstenb.). — „Freundschaft und Gemeinschaft in der Sünde ist von kurzer Dauer“ (St.). — B. 18: Wer sich falschen Freunden preisgibt, verliert oft auch darüber den wahren Freund, den Herrn. — B. 19 ff.: Vermehrung der Sünde ist der Fortschritt im Bösen und der Bösen. — Das ist schlimm, wenn man auf seine früheren Sünden zurückkommt. — „Wenn man bestialisch lebt, so kann es auch nicht anders, als bestialisch vorgefellt werden“ (B. B.). — B. 21: „Das Zurückfallen in die alte Sünde ist gleichsam ein Besuch, der bei ihr gemacht wird, die man hassen und fliehen sollte“ (Hengstenb.). — B. 22 ff.: Die Bösen werden durch die Bösen bestraft. — Um ein Sterbebett ist oft eine große Versammlung aus vergangenen Tagen. Unsr Sünden und die, mit denen wir gesündigt haben, kommen alle über uns von ringsum. — B. 25 ff.: „Gottlose Leute haben keine Macht über Gottes Volk, wo sie ihnen nicht von Gott gegeben wird“ (St.). — Von schauerlichen Gerichten ist auf schauerliche Sünden zurückzuschließen. — „Wir sollten nicht warten, bis uns Gott mit Gewalt von der Sünde abziehet“ (D.). — „Was Gottes Güte und Gebuld nicht zuwege bringen konnte, das wird der Menschen Bosheit und Tyrannei aus dem Wege bringen“ (St.). — Jedem geschieht schließlich sein Recht. — B. 28 ff.: Wer sich der Sünde hingibt, wird der Strafe übergeben. — Hurenwirthschaften eiden in Armuth und Elend. — Haß schont nicht. — Was Liebe zudeckt, deckt Haß auf. — Die Entkleidung durch Strafe zeigt recht, was die Verkleidung durch Gnade ist. — B. 30 ff.: Ja, wer sich anders, als durch das Blut und den Geist Christi zu reinigen gedenkt, verunreinigt sich vielmehr durch Abgötterei. — „Gleiche Sünden, gleiche Strafen“ (A. H. B.). — „Wem du im Leben gefolgt, dem wirst du im Tode auch folgen“ (St.). — „Wer den Kelch des Heiß nicht annimmt, der bekommt den Kelch des Zorns zu trinken“ (St.). — Die sehr

verschiedenen Kelche, welche Gott reicht. — „Trunkene verfallen dem Gelächter“ (X.). — B. 34: Ausgetrunken muß werden. Wie wir's mit der Lust gehalten, so hält es Gott mit der Strafe. — Die furchtbare Nagelprobe. — „Gott läßt die Sünder aus gerechtem Gericht an demselbigen Gliebe gestraft werden, womit sie sich veründigt haben“ (St.). — B. 35: „An Gott gedenken ist der kurze Begriff der ganzen Gottseligkeit, gleichwie im Gegenatz Gottes vergessen ein kurzer Begriff ist der ganzen Gottlosigkeit; darum auch Gott am Schluß des Sündenregisters alles in dies eine zusammenfaßt“ (Zablonsky). — „Das Sieb des menschlichen Gedächtnisses hält nur die Kleinen zurück, behält das Unnütze“ (St.). — Gott hat wohl kein Angesicht wie Menschen, aber das läßt sich eben so leicht vergessen; viel schwerer sollte von uns zu vergessen sein, was all für Gnade und Barmherzigkeit Gottes um und an uns ist und mit uns geht und steht.

B. 36 ff.: Vgl. zu Kap. 20, 4. — Gott schweigt nicht mit seinem Urtheil, und auch die Gerichte Gottes haben Eile, gleichwie seine Gnade. Was Verzug zu sein scheint, ist wohl Langmuth, aber während derselben reißt die Sünde um so schneller zum Gericht. — B. 37: Wie sie wirklich Blut vergossen, so fand auch bei dem Gözendienst fleischliche Hurerei statt. — Zuba und Israel als Medea. — Wer der Venus und dem Bacchus dient, opfert ihnen auch seine Kinder. — B. 38 ff.: Wie viel Sonntagsschändung ist noch heutigen Tages der Art! — „Aus dem Hurenhaus ins Gotteshaus zu laufen, mag Gott nicht gefallen, noch vom Mord zum Betensort, von der Sünde zum Singen“ (St.). — „Mehr als Weltlust schändet selbstwähler, heuchlerischer Gottesdienst den Herrn“ (Nicht.). — Aus Sünde in Sünde, so geht es zum Verderben: das war der Weg Dholab's und Dholibab's. — Was ist denn heilig, das ein Sünder nicht entweicht!“ (St.). — „Sie bewahrten weder Ort noch Zeit“ (Hieron.). — B. 40 ff.: „Die Gesellschaft der Gottlosen soll nicht gewünscht, noch vielweniger gesucht werden“ (St.). — Wie mancher setzt sein ganzes Haus grade für das Allerferne offen! — „Welche von Gott los sind, die suchen Menschen auf“ (St.). — „Der Sünder will um alles gern Menschen gefallen; warum nicht Gott?“ (St.). — Für Menschen sich waschen, vor Gott unrein bleiben: so thun die Heuchler. — Wie manche Vereinsichtigkeit ist hier buchstäblich abgefeilert! — B. 43 ff.: „Se länger man in der Sünde verhartet, um so unerschämter wird man“ (St.). — B. 45: Gottes Gerechtigkeit macht auch aus den Chabäern gerechte Männer. — B. 46: „Wenn die Sünde des Gerichts geschlagen, stehen Richter und Henker so bereits da, daß sie nur gerufen zu werden brauchen“ (St.). — B. 48 ff.: „Noch heute, wenn die Menschen nicht von der Sünde lassen wollen, müssen sie vom Leben lassen“ (X.). — Böse Beispiele können durch Gottes Hand auch zum Guten dienen.

12. Die Anzeichnung der geschehenen Thatsache. (Die Zeichenrede und das thatsächliche Zeichen.) Kap. 24.

1 Und es geschah Jehovah's Wort zu mir im neunten Jahre im zehnten Monat am zehnten (Tage) vom Monat, sagend: *Menschensohn, schreibe [verzeichne] dir den Namen des Tages, diesen selbigen Tag: es stieß der König Babels auf Jerusalem an diesem selbigen
2 Tage. *Und bilde gegen das Haus von Widerspenstigkeit ein Gleichniß, und sagst zu ihnen: Also sagt der Herr Jehovah: Setze den Topf an, setze an, und gieß auch Wasser hinein.
3 *Sammle seine Fleischstücke in ihn, jedes gute Stück, Lende und Schulter, fülle (ihn) mit der Auswahl der Knochen! *Nimm die Auswahl vom Kleinvieh, und auch einen Holzstoß unter ihm für die Knochen, laß ihn kochen und kochen, auch seine Knochen in seiner Mitte werden
4 gekocht! *Darum so sagt der Herr Jehovah: Wehe, Stadt der Blutvergießen! Topf, in (an) welchem sein Rost ist, und sein Rost ging nicht weg aus ihm! Stück für Stück bring
5 ihn heraus! nicht ist Loos über ihn gefallen. *Denn ihr Blut ist in ihrer Mitte, auf den bloßen (kahlen) Felsen hat sie es gelegt, nicht hat sie es auf die Erde gegossen, daß man [sie]
6 Staub darüber deckte. *Grimm aufsteigen zu machen, zu rächen durch Rache, habe Ich ihr Blut auf den bloßen (kahlen) Felsen gegeben, daß es nicht bedeckt werde. *Darum so sagt
7 der Herr Jehovah: Wehe, Stadt der Blutvergießen! Auch Ich werde groß machen den Scheiterhaufen. *Mehrere das Holz, zünde das Feuer an, mache gar das Fleisch und laß schmelzen
8 das Schmalz, und die Knochen sollen verglühen. *Und stelle ihn leer auf seine Kehlen, damit er heiß werde und sein Erz glühe und in seiner Mitte seine Unreinigkeit geschmolzen werde,
9 aufhören soll sein Rost. *Die Mühen hat er ermüdet, und nicht ging aus ihm sein vieler Rost weg; ins Feuer sein Rost! *In deiner Unreinigkeit (ist) Unzucht; weil Ich dich reinigte, und du nicht rein wurdest, sollst du von deiner Unreinigkeit nicht rein werden ferner, bis Ich ruhen
10 mache Meinen Grimm an dir. *Ich, Jehovah, habe geredet; es kommt, und Ich thue, nicht will Ich nachlassen und nicht Schonen und nicht Reue [Mitleid] empfinden; wie deine Wege
11 und wie deine Werke, richten sie dich. Spruch des Herrn Jehovah. *Und es geschah Jehovah's Wort zu mir, sagend: *Menschensohn, siehe, Ich nehme von dir die Wonne deiner Augen durch einen Schlag; und nicht sollst du wehklagen, und nicht sollst du weinen, und nicht
12 soll deine Thräne kommen. *Stöhne, sei stumm! Todtentrauer sollst du nicht machen, deinen Kopfschmuck binde dir um, und deine Schuhe sollst du legen an deine Füße, und du sollst nicht
13 den Bart verhüllen, und Leute-Brod sollst du nicht essen. *Und ich redete zu dem Volke am Morgen, und mein Weib starb am Abend, und ich that am Morgen, wie mir befohlen war.
14 *Und sie sagten zu mir, das Volk: Willst du uns nicht anzeigen, was dies uns (soll), daß du
15 (es) thust? *Und ich sagte zu ihnen: Jehovah's Wort geschah zu mir, sagend: *Sage dem Hause Israels: So sagt der Herr Jehovah: Siehe, Ich entweihe Mein Heiligthum, den
16 Stolz eurer Stärke, die Wonne eurer Augen und das Schönen eurer Seele, und eure Söhne und eure Töchter, welche ihr zurückließet, werden durchs Schwert fallen. *Und ihr thut, wie
17 ich gethan habe, den Bart werdet ihr nicht verhüllen, und Leute-Brod werdet ihr nicht essen.
18 *Und euren Kopfschmuck auf euren Köpfen und eure Schuhe an euren Füßen, werdet ihr nicht

B. 4: Sept.: ... ἐκλεκτα ὀστέα αὐτῶν — Vulg.: ... electa et ossibus plena —

5: ὑποκαίει τὰ ὅσα ὑποκατῶ αὐτῶν — compone strues ossium —

10: Legitar in quibd. eodd. יִדְרִי adnuntur.

12: V.: Multo labore sudatum est neque per ignem.

13: ... κ. τι ἔσται ἐὰν μὴ καθαρῶσθῃς ἐτι ἔως — Immunditia tua execrabilis, quia ... et non ... Sed nec mundaberis prius —

14: ... Δια τοῦτο ἐγὼ κρινῶ σε κατὰ τὰ αἱμὰ σου, κ. κατὰ τὰ ἐνθυμητὰ σου κρινῶ σε, ἢ ἀκαθάρτος, ἢ ὀνομαστὴ κ. πολλὴ τοῦ παραπικραίνειν. (Leg. omm. ant. vers. יִדְרִי.)

16: ... ἐν παρατάξει.

17: Στεναγμός αἱματος, ὁσφύος πενθόντος ἔσται αὐτῇ ἐν τοῖς ποσὶν σου οὐ μὴ παρακληθῇς ἐν χεῖρεσιν αὐτῶν —

18: K. ... το πρῶι ὃν τροπον ἐνετειλατο μοι, κ. ἀπεθάνεν —

19: אָמַר יְיָ Sept. κ. εἶπεν ... ὁ λαός — Pro כִּי legitar אָמַר.

22: ... ἀπο στοματος αὐτῶν οὐ μὴ παρακληθῇσθε —

23: ... κ. παρακαλεσέτε ἑκάστος τ. ἀδελφον —

wehklagen und nicht weinen, und ihr verschmachtet in euren Schulden und seufzet einer zum andern. *Und es ist euch Hesekiel zum Wunderzeichen; nach allem, welches er gethan, werdet 24 ihr thun, indem es kommt, und ihr erkennet, daß Ich der Herr Jehovah. *Und du Mensch= 25 sohn, nicht wahr? an dem Tage, da Ich nehme von ihnen ihre veste, die Freude ihrer Pracht, die Wonne ihrer Augen und die Erhebung ihrer Seele, ihre Söhne und ihre Töchter, *an 26 diesem Tage wird der Entronnene zu dir kommen, die Ohren es hören zu lassen? *An die= 27 sem Tage wird geöffnet werden dein Mund (zugleich) mit dem Entronnenen, und du wirst reden, und nicht ferner verstummen, und du bist ihnen zum Wunderzeichen, und sie erkennen, daß Ich Jehovah.

Eregetische Erläuterungen.

Das gedrohte Gericht Jerusalems und Juda's ist nun Thatsache. Die ganze Vorbereitung darauf, und damit der erste Haupttheil des Buchs, die Prophetie des Gerichts, schließt mit diesem Kapitel ab. Von diesem Schlusse aus rechtfertigt sich die gegebene Einteilung im einzelnen mit Beachtung der Zahlensymbolik. Unter der 1. göttlichen Sendung des Propheten (Kap. 1—3, 11) trat zunächst in den zwei Stücken (Kap. 1 und Kap. 2—3, 11) der Gegensatz von Gott und dem Volke sich gegenüber. Die 2. erste Ausrichtung des göttlichen Auftrags (Kap. 3, 12—7, 27) verlief, durch die erstere Beziehung auf Gott bestimmt, in den drei Abschnitten (Kap. 3, 12—27; 4, 1—5, 17; Kap. 6—7); die 3. folgende Ausrichtung göttlicher Aufträge (Kapp. 8—24) brachte dagegen, im Uebergang jetzt zum verurtheilten Volke, im ersten Abschnitt die Vierzahl zur Geltung (Kapp. 8. 9. 10. 11), im zweiten Abschnitt (Kap. 12, 1—20) die Zweizahl des Gegensatzes (Kap. 12, 1—16. 17 bis 20), und wie auch dieser ganze dritte Theil des ersten Haupttheils, gleich dem zweiten, durch die drei regiert wird, so folgten, nach Hervorhebung, daß das Volk des Herrn Welt geworden, und nachdem die Betonung seines Gegensatzes zu Jehovah erneut worden, im dritten Abschnitt des dritten Theils unseres Haupttheils, des ersten des Buchs, zwölf Abschnitte, nach der Zahl der Stämme des ganzen Volks, mit Notirung im elften Abschnitt, daß Juda und Israel auseinandergetreten sind, Kap. 12, 21—24, 27.

B. 1. 2: Die geschehene Thatsache.

Der geschehenen Thatsache entspricht B. 1 die Zeitangabe, womit die bisherigen chronologischen Daten Kap. 1. 8. 20 und wozu 2 Kön. 25, 1; Jer. 52, 4; 39, 1; Sach. 8, 19 zu vergleichen. Die Synagoge feiert den Tag noch jetzt als einen Fasttag. — B. 2 wird, nach formeller Hervorhebung des Tages, daß nicht bloß den „Namen“, sondern den Tag selbst (צדק vgl. Kap. 2, 3) Hesekiel sich aufschreiben soll, die historische Substanz desselben, was an ihm geschehen ist, als der Anfang der Belagerung Jerusalems durch Nebukadnezar angeben. סמך ist: schwer aufliegen (Ps. 88, 8), wie כבד Ps. 32, 4 von der Hand Gottes gesagt wird.

B. 3—14: Die Zeichenrede.

Da B. 3 ausdrücklich das Folgende als חזן bezeichnet wird (vgl. zu Kap. 12, 22; 17, 2) und der „Topf“ nur der aus Kap. 11, 3 ist, so ist hier allerdings keine äußerliche symbolische Handlung zu denken, aber damit gerade an den anderen Stellen die Annahme solcher um so annehmlicher gemacht (vgl. Kapp. 12. 4. 5). Sonst vgl. Kap. 2, 5 u. ö. — Die wiederholte, die drängende Eile ausdrückende Aufforderung „setze an“ ist Sarkasmus zugleich: hole ihren Topf (Kap. 11, 3); Nebukadnezar hat sich um die Mauern gelegt; jetzt mag sich's zeigen, in wieweit ihr Sprichwort wahr Topf sei. Das Eingießen von Wasser (רגום-צדק) will gewissermaßen möglichem Versehen vorbeugen, wodurch der Topf zu Schaden kommen könnte. Vergiß das Wasser nicht; es wird zunächst noch die Einwohnern angehört! Diese sind die „Fleischstücke“ — B. 4, wobei dahinstehen möge, ob bei אסף („zusammenrassen“, vgl. dazu Kap. 22, 19) an die vor den Thalbüden in die Stadt Geflüchteten vom Lande und bei חתך („in Stücke zerschneiden“) an das über dem Ganzen ja drohende Schwert mitgedacht ist. Das ח — betrifft die für den Topf (Jerusalem) in Betracht kommenden (Kap. 21, 17). Dieselben werden als Saft und Kraft der Bevölkerung geschildert, als das Beste, das noch im Lande ist, als das „Auserlesene“ selbst der „Knochen“. Viele Ausleger unterscheiden die Vornehmen, Angesehenen, Reichen, die Fürsten, den König, letztere Hengste n. b. als die Knochen. Näher liegt vielleicht, an die hohe Selbstmeinung der Jerusalemiter von sich (Kap. 11, 15) zu denken. Das Eingießen zusammenfassend, wird B. 5 durch חצן מבהר das Ganze angeben, nämlich Schafe oder Ziegen, woraus jene Knochenstücke gemacht werden, und dann die Feurung erwähnt: חרר ein rundgehaufener Haufen, feuerverständlich, in diesem Zusammenhang, und zumal nach B. 10, von Holz, (wie strues,) wogegen חרר unnötig parirt, so daß der Genitiv, wie auch sogleich erklärt wird, die Bestimmung bezeichnet, indem ebenfalls die (ja besonders angeführten) Knochen gesotzen werden sollen, die Holzfeurung unter dem Topf (in Bezug auf die Belagerung ringsum gesagt) also gehörig sein muß. Das nur hier und bloß im Plural vorkommende חרר „das Sieben“ verstärkt in diesem Interesse den Verbalbegriff. — בשל „gar werden“.

V. 6 steht mit כֹּחַ die Deutung, zugleich aber ein Weiteres, ein neues Moment an. Schon im Visherigen des Gleichnisses ist in Betreff der in Jerusalem Befindlichen das Schicksal der Stadt symbolisiert, auch liegt die Thatsache der begonnenen Belagerung durch die Chalbäer vor (V. 2), darum „wehe ff.“ (Kap. 16, 23.) — Kap. 22, 2. — Die Erwähnung des Blutes führt auf das Neue in der Weiterung des Gleichnisses, nämlich auf den Rost רֹסֶה, wodurch etwas Gebranntes, ein Brandstreck bezeichnet sein kann, besser: der Roststreck bezeichnet wird, wie er durch Feuchtigkeit am Metall sich bildet, wodurch dasselbe „aufgerieben“ (רָסָה), vgl. Jak. 5, 3, krank gleichsam wird; die rüthliche Färbung wohl passend zum Blute. **J. D. Michaelis:** „Der Kupferrost, der dies Metall zerfrisst, durchlöchert, durch feuchte Luft entsteht.“ So motivirt sich das Gericht aus der Schuld der Bewohner Jerusalems. Die Zerstörung von außen her vollendet nur die von innen längst begonnene. — Daß solcher Rost nicht abgethan ist, bedeutet, daß das vergossene Blut ungeahndet geblieben (V. 7), die Strafe daher an den Bewohnern Jerusalems insgesammt (5 Mos. 21, 7. 8) zu geschehen hat. — Die Belagerung ist keine Prüfung, die zur Buße führt, so daß sich Kap. 11, 3 ff. erfüllen dürfte, sondern wie auch Ewald jetzt versteht: „so viele seine Fleischstücke, so viele seine Fleischstücke sind“, also ohne Unterschied und Ausnahme soll die Bevölkerung herausgeholt werden; und da der Rost des Blutes eigentlich an den Bewohnern haftet, nur im Bilde an dem Topfe, der aber wiederum auch in Bezug auf sie figurirt, so betrifft כָּל־הָעָם sachlich allerdings die Bewohner, bildlich kann es aber auf den Topf, oder bedeutet: die Stadt, bezogen werden, wiewohl am nächsten liegt, es auf den Rost zu beziehen, wozu auch das heidemale von diesem gebrauchte Verbum רָסָה und רָסָה־הָעָם stimmt. Der Rost geht also nur heraus aus dem Topf, indem alle Einwohner zugleich herausgehen, wobei dahinstehen mag, ob durch Gefangenführung oder indem sie umkommen. Die Negation des Looses bestätigt nur noch dies Resultat, vgl. 1 Sam. 14, 42; Jon. 1, 7. Unter Jojakim und mit Jojakim war eine Auswahl weggeführt worden. Worauf V. 7 — zur Sache aus dem Bilde übergeht, nämlich zur Stadt, wie sie die Bewohner repräsentirt, und uns erklärt, in wiefern der Rost nicht weggegangen ist (Kap. 22, 13; 23, 37). Vgl. Klage. Jer. 4, 12 ff. Hengstenb.: Justizmorde von Seiten der herrschenden Partei, z. B. Jer. 26, 20 ff. צָהָרָה (צָהָר) vom Festen, und nicht sowohl Dürren, das würde ja das Vergossene einsaugen; es ist entweder der glatte dicke oder der glänzend sichtbare, helle, weiße Felsen gemeint. [Ewald verwirrt den einfachen Zusammenhang, schon indem er den Schluß des V. 6 fragweise nimmt: „ist nicht auf ihn das Loos gefallen, weil ihr Blut mitten an ihm war?“ noch mehr aber indem er mit den Sept. die erste Person

liest: „auf den sonnigsten Felsen hab' Ich's gesetzt ff.“] Das vergossene Blut ist nichts Heimliches, auch nichts was mit Staub überdeckt wird (3 Mos. 17, 13), sondern, wie V. 8 es unter göttlicher Leitung und Regierung erscheinen läßt, offenkundige Schuld, welche die Rache Gottes herauffordert, 1 Mos. 4, 10, 11; Hiob 16, 18; Jes. 26, 21. „Gott wollte die Sünde offenbar machen, damit seine Strafe als eine gerechte erkannt würde“ (Hävern.). Jerusalem hat wunder wie frei sich gemeint in der Frechheit, womit es sündigte; aber (das ist das Verhältniß von V. 8 zu 7) es geschah doch alles nur, um sein Gericht herbeizuführen. Das frei Deffentliche der Blutvergießen provozirte den „Grimm“, das Unbefragtbleiben die „Rache“.

V. 9 — wie V. 6, Deutung und ein neues, drittes Moment. Wie der Prophet im Gleichniß (V. 5), so „auch“ Jehovab in der That. Oder אֲנִי fügt zu dem Reizwerbenlassen der Schuld nun auch den entsprechenden Strafvollzug (Kap. 16, 43). Da Gott die Sache in die Hand nimmt, wechselt מִרְרָה mit רִיר (V. 5) ab. Jes. 30, 33. Da aber das Gleichniß noch weiter geführt werden soll, so wird das göttliche Vorhaben **V. 10** — dem Propheten auszuführen geheßen (Kap. 11, 6; 21, 20). — Zum „Feuer“ vgl. Kap. 5, 4; 10, 2; 15, 7. — Zu רָסָה v. רָסָה Kap. 22, 15. — רָסָה kann „würzen“ heißen, Hengstenb.: „würze die Würze“ (sarkastisch), was aber schwer in den Zusammenhang paßt. Eigentlich besagt das Wort: „weich machen“. Keil: den Brei austochen. Andere, weil es auch „Salbe machen“ bedeutet, übersehen es durch: „rühre die Mischung“. — רָסָה וְרָסָה v. רָסָה „vergähnen“, Kap. 15, 5. — **V. 11** das neue Moment. Die „Kohlen“, die „seine“ sind, kennen wir aus Kap. 10, 2; 1, 13. Daß auch der Topf, d. h. die Stadt von dem Gericht betroffen wird, ist so begreiflich, daß Keil gegen Hg. dafür nur auf Kap. 23, 25; 16, 41 zu verweisen brauchte. Der „leere“ Topf weist übrigens nach V. 6 zurück, wie V. 9 nach V. 5, so daß unter Wiederaufnahme des Kofes ebenfalls aus V. 6 das Gleichniß zum Abschluß gerundet wird. — Seine „Unreinigkeit“ ist sein „Rost“, dieser die Blutschuld, in dieser sind insbesondere die verunreinigten Molochsopfer, Kap. 22, 3. 4. 15. 21. 22. Wie für die Einwohner keine Prüfung bevorsteht, so für die Stadt keine Ausglühung, keine Reinigung. — **V. 12:** הָעָם הָאֵלֶּים übersetzt Gesen.: „mit saurer Arbeit mühet er (der Topf) mich ab.“ Viele geben den Schluß: „im Feuer“ oder „durchs Feuer sein Rost“. Die vergesslichen Reinigungsbemühungen (vgl. V. 13) sind gemeint; nach Hg.: „durch solche äußerste Blut den Rost wegzubringen“ (Jer. 6, 29), so daß zwischen V. 11 und 12 eine Pause des Abwartens zu denken wäre, was doch in den Zusammenhang hineingetragen ist. **J. D. Michaelis:** „Wenn sich der Kupferrost zu tief eingefressen hat, so läßt man das Kupfer im Feuer glühn und löst es in Wasser ab, so fällt der Rost als

Schuppen u. f. w. Nimmt man Essig, so löst er sich zum Theil darin auf. Nur muß man nicht an ein Verschmelzen des Kofis vom Feuer denken, denn dann müßte das Kupfer mitverschmelzen. Auch durch das bloße Glühen läßt sich der größte Theil ablösen, so daß er abgerieben werden kann.“ Hengstenb. erwähnt die saure Arbeit der treuen Diener des Herrn, Jes. 49, 4. Indem der „vieler“ Kofis (Kap. 22, 5), so daß der Topf dagegen nicht in Betracht kommt, fürs Feuer bestimmt wird, erhält zugleich das Schicksal des Topfes. [Hitzig liest כִּסִּי, „Gefant“, Kofis der Glühitze ausgesetzt fierte.] — V. 13 aus der Sache geredet, wird Jerusalem angedeut. Hitzig: „ob deiner unzulässigen Unreinheit.“ So die meisten. Die Entartung des Volks wird als eine solche ausgesprochen, in welcher das todeswürdige Verbrechen der „Unzucht“ das Moment bildet. Vgl. Kap. 23, 44. 48; 16, 27. 42 u. f. w. (3 Mos. 18, 20). Weil es zu solchem Abfall politisch und kirchlich ansartete, entriß es sich den Bemühungen Jehovah's, der durch Wort (Verheißung wie Drohung) und That (so Strafen, so Errettungen), all die Zeit am Reinigen Israels war. Die ganze Gesetzgebung war Reinigung des Volks aus der Heidenwelt heraus und von dem angeborenen Verderben ab (2 Chr. 36, 15). Diese vergeßlichen Reinigungs Bemühungen und jede Ansicht auf Reinwerden stürzt das eingebrochene Gericht. „Ferner“, das ist die nächste Zukunft Israels, beruht der Zorn Gottes auf ihm. Vgl. zu Kap. 5, 13 (Jer. 13, 27; Jes. 4, 4). — V. 14 nun der Schluß der Zeichenrede. Vgl. Kap. 23, 34; 5, 13. — Kap. 21, 12. — Kap. 17, 24. — Kap. 7, 3. 8. 27. — כִּי entweder persönlich: die Schulbigen freilassen (Gesen.), oder sachlich, was näher liegt: von Meinem Worte durch ein nicht demgemäßes Thun ablassen. — (Kap. 20, 44.) Kap. 23, 24. 45. — Die von den Sept. (ob nach einem anderen Text?) hier angefügten Worte werden von Ew. und Hitzig als textgemäß eingeschaltet.

V. 15—27: Das thatsächliche Zeichen. (Das Versinken Hesekiels.)

V. 16: כִּי מַחֲמַד was die Augen begreifen, 1 Kön. 2, 6, worauf sie mit Reigung ruhn. — מַחֲמַד „stoßen“, „schlagen“, kann Niederlage, Plage sein, ist hier näher Todesfall. Um so natürlicher, wie aus מַחֲמַד erklärlich, würde alles das sein, was ihm aber im Gegentheil verboten wird, in Bezug auf Laut und Gest. — כִּי fast immer von Todtenklage. Selbst die ihm so natürliche („deine“) Thräne, geschweige denn „weinen“, ist ihm nicht gestattet, 1 Kor. 7, 29. — V. 17. Das Gefühl des Schmerzes verbietet Gott nicht, nur die laut, die sichtbar sich mittheilende Aeußerung der Trauer; es soll ein stummer Schmerz sein, in Betreff des Privatfalls; wie ja der durch denselben als Thatfache symbolisirte allgemeine Fall jedes private überwältigen muß. — Das Gegentheil von „Trauer“, wie man sie um „Tode“ anstellt

(כִּי steht nachdrucksvoll voran), die eine erweitert sich schon hier zu den vielen V. 21, wird im einzelnen beschrieben. כִּי ist „Kopfsputz“ (Jes. 61, 3) überhaupt (V. 23), nicht der priesterliche allein; man legte ihn ab in der Trauer und ging barhaupt, vgl. jedoch 5 Mos. 14, 1, freute Asche aufs Haupt, Kugel. Jer. 2, 10; — man ging barfuß 2 Sam. 15, 30; — man verhällte, wie auch die Ausfägigen, den unteren Theil des Gesichts, Mich. 3, 7, den Bart als Manneszier; — man bekam Essen von anderen Leuten, den Nachbarn z. B., ins Haus geschickt, im Unterschied von der sonst selbst bereiteten Speise, Jer. 16, 7. — Da Hesekiel V. 18 zu den Exilirten — „am Morgen redete“, nämlich V. 3 ff., und sein Weib am Abend starb, so wird der Befehl in Betreff seines Benehmens für diesen Fall, dem er am andern Morgen, nach dem Todesfall nachkommt, am gleichen Tage der Zeichenrede an ihn gelangt sein. [Hengstenb. bezieht das „Reden“ auf die Mittheilung des Befehls, und läßt den Propheten am folgenden Morgen mit dem Bericht, daß am Abend sein Weib gestorben sei, und mit den vorher angekündigten Gesten vor dem Volke auftreten.] — V. 19 (Kap. 12, 9) setzt voraus, daß der Todesfall bekannt geworden, da ja der Widerspruch seines Benehmens zu demselben ihre Frage veranlaßt. Da es auf ihn in diesem Fall gesehen unerklärlich ist, liegt die Beziehung auf sie ihnen auf den Lippen. — כִּי steht entweder für כִּי oder ist zu deuten: denn du thust es uns, in Bezug auf dich müdest du anders thun. [Nur der Sonderbarkeit wegen sei angeführt, daß Hengstenb. selbst den Ausdruck nicht gescheut hat: „Der Prophet trete rein als heiliger Schauspieler (!) auf“, wir hätten es hier mit „einem bloßen Bilde“ zu thun, mit einem „Factum der heiligen Phantasie“, Hesekiel habe gar keine Frau gehabt u. f. w.]

V. 20 folgt die Erklärung seines Thuns, wie er sie kraft ihm dazu geworden göttlichen Auftrages geben sollte. — V. 21: daß nämlich was ihm geschehen, der damit um so ergreifender als Repräsentant des „Hauses Israels“, wie Leidensgefährte der Exilirten hingestellt ist, Vorzeichen des ihnen Geschehenden sei. Wie die Ausbrüche zeigen, muß das Weib Hesekiels den Tempel symbolisiren, ihr Tod vor allem seine Entweihung, indem Jehovah denselben in die Hände der Heiden fallen läßt (Kap. 7, 22), und damit das Symbol Seiner ehelichen Verbindung mit Israel, das Zusammenwohnen hinfällt. Wenn diese Beziehung von Weib und Tempel zu einander durch מַחֲמַד כִּי feststeht, vgl. V. 16, so symbolisirt seinerseits der Tempel alles Vermögen und Nügen Israels. Auf sein Vorhandensein in ihrer Mitte beriefen sie sich Kap. 11, 15 gegen ihre Brüder, stützten sie sich bei aller Bosheit und allem Abfall Kap. 8, 6. Jer. 7, 4. Der „Stolz der Stärke“ — indem sie darauf, als auf ihre Stärke, stütz waren. Vgl. 3 Mos. 26, 19. — Zu מַחֲמַד alliterirt מַחֲמַד: nach Hengstenb.: „das Mitleid eurer Seele“, indem die

Seele mit ihm verwachsen, mit ihm leibe (?) ; Geseh.: „was eure Seele begehrt, liebt“. Dem sonstigen Wortsinne (Kap. 7, 4) entsprechend ist: was eure Seele schonen würde, eher das Leben dafür einsetzen. (Holl. Uebers.: De Verschooning over Zielen.) — Nächst der Beziehung vor allem auf den Tempel, kommt bei der Symbolik des Weibes Hesekiels für Israel das Volk in Betracht, als „Söhne“ und „Töchter“ nach dieser Beziehung markirt; wo dort der jähe Todesfall, da hier fallen durch gewaltsamen Tod. (Sitz.: „Es mochten bei der Auswanderung manche Eltern ihre Kinder bei Verwandten zurücklassen müssen, weil sie zu zarten Alters, um die beschwerliche Reise mitzumachen.“ Vielleicht auch konnten sie in Hoffnung besserer Zeiten zurückgelassen sein.) — V. 22. Die angerebeten Erilarten werden in diesen beiden Beziehungen Hesekiel es nachmachen, vgl. V. 17. — V. 23: V. 17. 16. Die Anwendung vom Propheten auf seine Erilsgenossen leiht dem Gesagten symbolischen Charakter, der um so mehr erhellt, als das eigentlich Gemeinte dahin ausgedrückt wird, daß sie „verschmachten in ihren Schulden“ ff. Kap. 4, 17. — פָּרַז מִיִּשְׁרָאֵל v. ungebräuchlichen פָּרַז „zerstoßen“, „auflösen“, besagt: sich auflösen, vergehen, hinschwinden, — mit den den Zustand näher bestimmenden Verschuldungen: trostlose Innerlichkeit und Selbstheit des Wechs (Jes. 50, 1; 59, 2). — דָּמָה ist das Hervorbringen des Athems, in brummen, auch brüllen, hier, was V. 17 von Hesekiel gesagt ist, das stöhnende Seufzen, und zwar des einen zum andern, statt bisherigen gegenseitigen Austausches der Klagen, Wünsche, Hoffnungen. [Häbern. u. andere verstehen: Schmerz und Reue über die Sünde, was weber hier, noch 3 Mos. 26, 39 gesagt ist; Eichhorn: stumpfe Gleichgültigkeit über den Fall Jerusalems infolge des Elends der Verbannung; Ewald: dumpfe Unbussfertigkeit; Viele: Furcht und Scham vor den Chaldäern, in deren Mitte sie wohnen; Sitzig läßt einen den andern anbrummen, wie Bären, voll Mißmuth die Schuld des Unglücks anstatt bei sich, beim andern suchend; Hengstenberg: Verzeihsung.] Wie für den Propheten der Todesfall seines Weibes vollständig in die Schattentiefen des Falls von Juda, von Jerusalem verschwindet: so wird die ganze Persönlichkeit der Erilarten in diesem Untergang des letzten Restes von Reich und Stadt ausgehen. Stummer Schmerz wird bei dem einen und bei dem andern sein, also keine Tröstung von irgend einer Seite, im Gegentheil vernichtendes Schuldgefühl, solche Erkenntniß des Herrn — V. 24. Vgl. zu Kap. 12, 6. — V. 14. מִן beziehen manche auf V. 26. — Die namentliche Aufzählung Hesekiels vollendet den persönlichen Typus.

V. 25. Die Hervorhebung der Person des Propheten führt nun noch zu einer Bedeutung und Anweisung für denselben מִן. — Das in Frage Gestellte ist es als ein Zukünftiges, also immerhin Fragliches, aber mit solcher Gewißheit, wie: Ich

frage dich, wird's, kann's anders sein? Ebenso wird was Zeit im allgemeinen ist, als ein bestimmter „Tag“ ausgesprochen. 1½ Jahr verfloß darüber Kap. 33, 21 vgl. Jer. 52. — Die „Freude ihrer Pracht“ so viel wie: an dessen Pracht sie sich erfreut, V. 21. — Die „Erhebung ihrer Seele“, wohnen sich diese verlangen, sehnsüchtig erhebt. Nach anderen: „die Last ihrer Seele“, was dieselbe hebrückt. Mit dem Tempel werden die Söhne und Töchter ohne Bindewort, aber wie V. 21 genannt. — V. 26. Der Gewißheit der ganzen Nebeweise und der Bestimmtheit des Falls Jerusalems als Tag, wo es Hesekiel erfährt, entspricht auch „der Entronnene“, es ist ein bestimmter. [Nach Hengstenb.: ideale Person, die ganze Schaar der Weggeführten in sich fassend; andere: ein Entronnener, von dieser Gattung einer.] — Als Augenzeuge des Erlebten wird er die Thatsache den Ohren der Erilarten außer Zweifel setzen. — V. 27. Wie derselbe (gleichfalls ein tatsächliches Zeichen, nämlich für den Propheten,) den Mund aufthut, so mit ihm Hesekiel, der also bis dahin zu schweigen gehabt hat. Die Deffnung des prophetischen Mundes zu gleicher Zeit mit dem Entronnenen geschieht Kap. 33; vgl. V. 21. 22. Inzwischen aber geschieht das Wort Jehovah's zum Propheten Kap. 25—32. Da dies wider die Fremden geschieht, so muß das mit Kap. 24 eintretende Verstummen des Propheten relativ gesagt und in Bezug auf Neben zu Israel verstanden werden; das wird er in dieser Zeit nicht, das wird er erst Kap. 33, indem, unter Erneuerung seiner göttlichen Sendung, eine „neue Periode für die prophetische Rede“ (Sg ff b.) eintreten wird, den zweiten Haupttheil seines Buches umfassend. Vgl. zu Kap. 29, 21. Da nun dieser zweite Theil sich als die Prophetie der Erbarmungen Gottes dem ersten Haupttheil als der Prophetie des Gerichts gegenüberstellt, und die Rückbeziehung von V. 27 (Kap. 33, 22) nach Kap. 3, 26, 27 unverkennbar ist, vgl. daselbst, so läßt sich das Verstummen Hesekiels auch in dieser Beziehung auffassen, nämlich in Bezug auf Erbarmen zum Unterschiebe von Gericht, also daß gesagt würde: du wirst alsdann von Erbarmen reden und nicht ferner von Gericht, indem letzteres Thatsache geworden ist. Damit aber erscheint das Verstummen des Propheten als Schweigen von Erbarmen, als Reden von Gericht, wie solches Reden für den ersten Haupttheil des Buches das Charakteristische ist, so daß das Verstummen Hesekiels zwar zunächst die Zeit bis zum Eintreffen des Entronnenen und seiner Botschaft vom Untergange Jerusalems betrifft, weiter aber, an ihrem Schlusse, die ganze Zeit des ersten Haupttheils angehend, dieselbe rückwärts winkend abschließt. So belegt sich uns, daß dieses Verstummen als ein prophetisches, nicht als Schweigen überhaupt zu verstehen ist. Der Prophet redet über die Fremden während der in unserm Kapitel anzunehmenden Zeit, gerade wie er im ersten Haupttheil, der Zeit seines Schweigens von Erbarmen, geredet, nämlich von Gericht zu Israel geredet hat.

So ist das Versummen hier auch ein that sächliches Zeichen für Israel, wie es dies gewesen ist Kap. 3, 26. 27. — Durch alles dies, Schweigen und Reden, so beziehen es viele auf die ganze Wirksamkeit des Propheten, und ferner, soll er sich bisher seinen Volksgenossen als bedeutungsvoll für sie erweisen. Hengstenb.: Durch das Geschehen des durch ihn Verfluchten wird er ihnen zur Verwunderung, sie erkennen Jehovah hinter dem Menschensohn. Noch näher aber dürfte eine einfache Wiederholung von B. 24 liegen, da Hesekiels stummer Schmerz (B. 17) nicht allein dem Volk der Erilrten Stimmung und Haltung vorzeichnet, sondern ebenfalls von Gottes Schmerz, möchte man sagen, von dem Versummen des Richters über Israel nach gethanem Spruch, der nun erefolgt wird, von Seinem Schweigen noch von Erbarmen über sein Volk wundersam Zeichen sein könnte.

Theologische Grundgedanken.

1. Zu der Vorherfassung unseres Kapitels vgl. Theol. Ordg. 4, zu Kap. 12. „Eine besondere Wichtigkeit hat diese Rede“ bemerkt Hävernick „durch die Bestimmtheit ihrer Vorherverkündigung.“ „Der Ort am Chabur, wo sich der Prophet aufhielt, ist über 100 deutsche Meilen von Jerusalem entfernt; menschlicher Weise konnte also Gesehien unmöglich wissen, daß gerade diesen Tag die Belagerung Jerusalems ihren Anfang genommen, und wenn man nachher erfuh, daß dies genau eingetroffen, so war es ein starker Beweis seiner göttlichen Sendung“ (J. D. Mich.). Ewald läßt es an jenem Tage dem Propheten „ganz lebhaft so sein, als ob die Belagerung der fernen Stadt gerade an ihm anfangen würde.“ Auch daß er bald plötzlich sein Weib verlieren werde, soll „Vorahnung“ gewesen sein. Nicht viel anders legt sich Umbreit die Sache zurecht, der das Weib des Propheten „schwer erkrankt“ sein läßt, so daß er ihren baldigen Tod voraus gesehen. Hitz. gesteht, daß „an Zufall umsoweniger zu denken ist, weil auch von einer Ahnung hier nicht die Rede sein kann, indem die Sicherheit des Tones, die Bestimmtheit, mit welcher Gesehien von der Sache spricht, auf einem eigentlichen Wissen beruhen muß.“ Mit seiner Entscheidung für ein vaticinium post eventum fällt nicht bloß der Prophetische, sondern zugleich der sittliche Charakter Hesekiels dahin.

2. „Blut, das nach Recht vergossen ist, saugt die Erde ein, oder bedeckt solches, das nicht gerächt wird an dem, der es vergoß; dagegen welches Blut zu rächen ist, davon wird gesagt, daß es die Erde nicht bedeckt, oder auch zu seiner Zeit aufdecke, Hiob 16, 18; Jes. 26, 21“ (Eoccejus).

3. Hengstenberg macht gegen die Wirklichkeit des Todesfalls des Weibes Hesekiels den Satz geltend, daß „ein sittliches Verhältniß, wie die Ehe, nicht zu einem bloßen Darstellungsmittel herabgesetzt werden könne“; als ob dies weniger der Fall sein würde, wenn wir „nur ein lebhaft ausgeführtes

Bild“ vor uns hätten! „Bloßes Darstellungsmittel“ ist dieser Todesfall so wenig, als irgend etwas, das von Gott gesügt, zumal seinen Kindern und Knechten geschieht. Aber die sittliche Bedeutung des Falls für Hesekiel tritt allerdings in die Bedeutsamkeit des Propheten für sein Volk zurück. Was für ihn bloß Prüfung war, sollte für dieses Strafe werden. Den Schmerz leidet er (sagt Schmieder), „wie andere Leiden seines Prophetenamts, als Diener und Werkzeug Gottes für Israel, um das Volk zur heilsamen Buße zu führen.“ „So wenig verschont Gott seiner Knechte, und sie tragen das willig, weil sie wissen, daß der Herr zu seiner Zeit überschwänglich alles vergütet, und weil sie in Liebe und Vertrauen stets bereit sind, ihm alles zu opfern, was er verlangt.“ Wir dürfen nicht vergessen, daß Hesekiel insbesondere zum „Wunderzeichen“ dem Volke gesetzt ist, vgl. zu Kap. 4. (Theol. Ordg. 4.) Kap. 12. So ist er nach der Individualität seiner Amtlichkeit, welche das Mittel seiner Liebe zu seinem Volke psychologisch vermittelt, Typus in Kraft einer persönlichen symbolischen Stellvertretung. Hesekiel präfigurirt in schmerzlichster häuslicher Erfahrung das Strafleiden, das von Gott über das Volk versügt wird, dem er durch sein Prophetenthum im Eril, wie sie, und durch Sympathie persönlich in Mitleidenschaft verbunden ist. Man möchte sagen, daß ein christologisches, messianisches Moment an dem Propheten hervortritt: „der Geist Christi war in ihnen“, hier nach der sittlichen Lebensphäre zugleich erfasst. Zu dieser theologischen Beleuchtung des Falles stimmt die Symbolik der Ehe in Bezug auf Christus und die Gemeinde, Eph. 5, 32. Erwäge übrigens auch die von Hävernick geltend gemachte Beziehung auf Jer. 16.

Homiletische Andeutungen.

B. 1 ff.: „Kap. 24 ist als Abschied zu betrachten“ (Hengstenb.). — Man spricht so lange, bis es geschieht. — „Wie die Stunde zu helfen für die Frommen bestimmt ist, also aber auch Zeit und Stunde der Rache Gottes über die Bösen“ (Stä.). — „Das geschah in unserm Monat Dezember“ (L.). — Zu Babel wird angeschrieben, was zu Jerusalem ausgeführt wird. — „Der des Todes Schuldige weiß nicht den Tag, den aber sein Richter sehr wohl weiß“ (Stä.). — Das würde einen anderen Kalender geben, wenn wir nach Gottes Geheiß die Tage verzeichneten.

B. 3: „Gott liebt es, dem Menschen was er ihm zu sagen mit faßlichen Bildern zu sagen; darum sollen Prediger seines Worts sich vor großen Dunkelheiten der Rede hüten“ (L.). — Im Zorne Gottes, weil er seine verschmähte Liebe ist, wie in der Liebe Gottes, ist Eifer und Heftigkeit. — Es werden im Gerichte Gottes alle Entschuldigungen der Menschen dahinfallen. — B. 4: Gott sammelt schon, die er richten will, auf der Gerichtsstätte. — Schulter und Kende im Gericht zeigen, daß Hochmuth und stolze Kraft vor dem Fall kommt. — B. 5: Die göttliche Strafe übermächtig auch die

Gewaltigsten. — Das Beste ist auch für Gottes Strafen nicht zu gut.

B. 6 ff.: Menschen-Urtheil und Gottes-Urtheil über Städte. — Auf vergossenes Blut folgt Wehe. — Der Rost am Kopfe. — „Die Sünde ist der Rost, der uns allen anhaftet“ (St d.). — Die göttliche Kirchenzucht gegen die offenbaren Sünden und Frevelthaten. — B. 7: „Wegen des Blutes Christi auf Golgotha vergossen verbrannte dann Titus die Stadt“ (a Kap.). — B. 8: Die Leitung und Ordnung Gottes in den Sünden der Menschen. — B. 9 ff.: Die Steigerung in den Gerichten Gottes. — Wer nicht hören will, muß fühlen. — „Gott findet leicht und viel Holz“ (St d.). — Die Gottlosen gehen in den Gerichten unter. — „Ein kleiner Topf über großem Feuer ist ein böses Gewissen“ (a Kap.). — B. 12: Die vergeßlichen Versuche Gottes, welche entsetzliches Vorsepiel! — Der Mißbrauch der göttlichen Gnade. — „So wurde es auch nicht durch Christum rein, der Jerusalem, wiewohl mit heißen Thränen, müde geworden ist“ (Hieron.).

B. 15 ff.: Gott nimmt, das sollen wir bei seinem Todesfall vergessen. — Der Herr hat genommen, im Munde Hiobs und in der Erfahrung Hesekiels. — „Gott will, daß wir alles, was uns in dieser Welt lieb ist, auf seinen Befehl verleugnen sollen“ (Tüb. B.). — Weggang ist noch nicht Untergang. — „Gerechte Leute werden oft von Gott

hinweggerafft vor dem Unglück“ (L.). — Gottes Kinder sind drum nicht fühllose Steine, aber sie begehren Gottes Maß zu halten in ihrem Schmerz. — Die Juden aber hielten sehr auf Trauergepränge; und bei wie vielen Christen ist das die ganze oder die meiste Trauer! — „Ohne Gottes Gebot soll man es nicht wie Hesekiel machen“ (St d.). — B. 18 ff.: „In allem, was uns auch hart vorkommt, sollen wir dem göttlichen Befehle gehorsamen“ (Tüb. B.). — „Was durch Naturkräfte nicht möglich ist, kann durch die Kraft der Gnade möglich werden. Gehorche denn, wenn dir's auch ganz unmöglich erscheint, und glaube, daß dir das Vermögen dazu wird gegeben werden“ (St.). — B. 20 ff.: „D Strafe, wenn Gott selber sein Heiligthum einteilt und das Licht der wahren Religion wegnimmt!“ (Tüb. B.). — Leid ohne Trost ist großes Leid. — „Was für ein Brummen meinen wir, das auf die Art in der Hölle vorgehen werde?“ (B. B.). — B. 24: „Bußprediger müssen der Unbußfertigen Zeichen sein, und sie nicht allein mit Worten, sondern auch mit ihrem ganzen Leben lehren“ (Er.). — B. 26: Der hinfende Bote von Jerusalem. — „Sichere Menschen glauben eher einem Boten der Menschen, als einem Boten Gottes“ (St d.). — Wer glaubet unserer Predigt? — „Jetzt begannen die Donner des Gerichts Gottes zu reden“ (Hengstenberg).

A—B. Die Kapitel 25—32.

Der Uebergang von der Prophetie des Gerichts zur Prophetie des Erbarmens, oder die Weißagungen gegen die Fremden.

Die Weißagungen gegen die Heidenvölker stehen in einer Sammlung hier zusammen, wie es auch bei Jeremia und bei Jesaja der Fall ist (Eint. S. 10 ff.). Der gemeinsame Inhalt sachtlich läßt sie beisammen stehen, während gelegentliche chronologische Notizen sie auseinander stellen. Aus Kap. 29, 17 ist wahrscheinlich, daß zu jener Zeit der Prophet die vorliegende kleinere Sammlung, wenn nicht die größere seines ganzen Buchs besorgte, vgl. Kap. 40, 1. Der Mehrzahl nach sind jedoch diese Weißagungen wirklich zwischen Kap. 24 und Kap. 33 ergangen.

„Die Weißagungen gegen auswärtige Völker, d. h. gegen das Heidenthum und die Heidenwelt“, bemerkt Kiefert, „gegen die dem Reiche Gottes und seiner Entwicklung gegenüberstehende Weltmacht, bilden seit der Weißagung Bileams 4 Mos. 24, 17—24 stehend ein besonderes Kapitel der Prophetie“. So zunächst bei Obadja, sodann bei Joel, bei Amos u. s. w. Die späteren Propheten lehnen sich dabei an ihre Vorgänger an, derselben Weißagungen theils benutzend, citirend, theils ergänzend und weiter ausführend.

Das die Sammlung Hesekiels Beherrschende ist der von dem brennenden Jerusalem wie Flammen entnommene Gedanke des Gerichts. Darauf beschränkt sich Hesekiel in seinem Blick unter die Heiden, wie derselbe ebenfalls darin beschränkt ist, daß er die Chaldäer nicht betrifft.

Nur der Gerichtsgedanke schloß genau an Kap. 24 an; das Reden von Gericht, wie nunmehr über die Fremden, war als Schweigen von Erbarmen ein „Verstummen“, wie es dem Propheten für diese Zeit geordnet ist. Betrachtet man die Weißagungen als einen Anhang zum ersten Haupttheil, so kann der Anschluß kaum genauer gedacht werden.

Nichts weniger hält der Gerichtscharakter dieser Kapitel die historische Situation, die weltgeschichtliche Vergeltung inne. Mit den hier erscheinenden Völkern vergegenwärtigen sich uns die heidnischen Glieder der Koalition gegen Babel, die Theilnehmer an Juda's Eid- und Treubruch, dem Kap. 17 gerichtet. Die Propheten sind die „göttlich autorisirten Gewissensprediger“, wie Holud sie bezeichnet, die „erwünschten oder unerwünschten Gewissensrätthe“, die „wie das aufgeschlagene Auge des Gottes Israels“ mitten im Volke stehen. Das Gericht Juda's muß von ihm auf diese Heiden gehen, denn daß in der Menschheit eine heilige Ordnung der vergeltenden Gerechtigkeit walte, ist das allgemeine Thema der Prophetie.

Die Beschränkung der Weissagung auf Gericht bei Hesekiel ist keine Anschließung des messianischen Heils für die Heiden. Denn aus dem Gericht wie für Israel, so auch für die Heiden geht das beide umfassende große Heil der Zukunft hervor. Hesekiel steht in keinem Widerspruch mit den anderen Propheten, was deren Weissagungen in Bezug auf die Heidenvölker anbetrifft. Man vgl. nur Kap. 16. Er unterscheidet sich nur von ihnen in dieser Beziehung. „Aber darum hält er auch die richtigen Schranken ein: nur den zeitlichen Untergang, nur den Verlust ihrer staatlichen und vollstlichen Existenz droht er ihnen, aber das von ihnen nach dem Wort der früheren Propheten ein Nachblieb bleiben, und daß dieser geistlich gesegnet werden möge, läßt er offen und ungeliegt“ (Kiesoth).

Daß nämlich der Gedanke des Gerichts die nachfolgende Sammlung Hesekiels beherrscht, erklärt sich aus seiner prophetischen Mission, ist im Blick auf diese genau so angemessen, als es die Tatsache ist, daß wir in dieser Sammlung keine Gerichtswissagung wider Babel finden. Die Erklärung, die auch Hengstenb. gibt, daß kein Grund vorlag, der Gefahr zu trohen, kann wenig behagen; sollten „die persönlichen Verhältnisse“ einen Hesekiel derartig bestimmt haben? Wenn Kap. 21, 35 ff. nicht als wider Babel gerichtet zu verstehen ist, vgl. aber daselbst, so erklärt sich das Schweigen Hesekiels überhaupt von dem Gericht über Babel, insbesondere aber das Fehlen einer betreffenden Gerichtswissagung in den Rapp. 25—32, einfach aus Hesekiels Stellung und Verus im Exil. Schon daß Ammon, Moab, Edom, die Philister, Tyrus, Sidon, Egypten an dem Gericht über Juda, an Juda's trennlosem Gidbruch gegen Babel mitschuldig sind, würde Babel hier schlecht in ihre Mitte passen lassen. Es würde schon in dieser Beziehung den moralischen Kerns lädiren. Noch mehr aber war in anderer Beziehung das Schweigen über Babels Gericht geboten. Dafür läßt sich wohl auf Kap. 23, 45 verweisen, denn diese andre bestimmende Beziehung ist die, daß Babel in Gottes Namen sowohl über die Genannten, als über Juda-Israel das Gericht zu vollziehen hat. Hesekiels prophetische Mission haben wir als die erkannt, Prophet der Herrlichkeit Jehovah's im Exile zu sein, und ebenfalls ist uns die Offenbarung der Herrlichkeit Jehovah's sogleich Kap. 1 als zunächst in Gericht und durch Gerechtigkeit geschehend entgegengereten. Hieraus folgt, daß es der prophetischen Mission Hesekiels ebenso sehr angemessen ist, als es der sich offenbarenden Herrlichkeit Jehovah's entspricht, daß Babel, ihr Werkzeug, zunächst nur als solches, im Licht des göttlichen Gerichts und göttlicher Gerechtigkeit über Israel und über die betreffenden Heidenvölker erscheint. Das Exil in seiner nächsten Beziehung war Gericht, Gericht Gottes, das Babel ausführt. Dafür paßt nicht Gerichtswissagung auch über Babel. Es hätte auch den allernächsten zu bewirkenden Eindruck verwirren müssen. „Wer den Einblick erhielt in das Ganze der richtenden Thaten Gottes“, bemerkt Hengstenb., „der mußte dadurch mächtig aus der Politik zur Buße geleitet werden.“

Daß die Verkündigung des Gerichts, und nur des Gerichts über die Heiden, des Trostes wegen geschehen sei, der darin für die Exilirten gelegen, daß ein solches Trösten schon hier als die prophetische Mission Hesekiels angesehen werden dürfte, ist nach Rapp. 1—24 unmotiviert und dem Anhangsweisen der Rapp. 25—32 zu diesem Haupttheil unseres Buches gewiß nicht konform.

Es handelt sich aber zunächst darum lediglich, die Stelle, welche unsere Sammlung Weissagungen hier gegen die Heiden nach Kap. 24 erhalten hat, mit Inhalt, Absicht u. s. w. dieser Weissagungen zu rechtfertigen. Die Ortsfrage ist die erste, die Zeitfrage folgt als die zweite. Denn wie ihre Erfüllung später fiel, als der Untergang Jerusalem-Juda's, so geschah ihre Verkündigung auch, beziehungsweise ihre Lesung, erst zur Zeit des zweiten Haupttheils, so daß sie allerdings auch diesem als Folie dienen konnten. Vom Gesichtspunkt der späteren Publikation betrachtet, läßt sich also dem Anhangsweisen der Sammlung im Verhältnis zum ersten Haupttheil ein Uebergangscharakter zu der Idee des zweiten Haupttheils unseres Buches gesellen, wie vereinzelte und gelegentliche Andeutungen eines solchen Uebergangs Kap. 28, 24 ff.; 29, 21 find. „Als Vorläufer der tröstenden Verkündigung stellen sich diese Weissagungen insofern dar, als der den Heidenmächten hier angekündigte Untergang überall ein gänzlicher und definitiver ist, während Israel dagegen Hoffnung übrig gelassen wird“ (Hengstenb.). Auch das ist nach demselben anzusehen, daß die Unbill gegen Israel bergestalt unter den Ursachen der göttlichen Gerichte über die Heiden hervorgehoben wird, Kap. 25, 3. 8. 12. 15. Erwald bemerkt noch, daß für Edom von Israel und für die Philister unmittelbar von Jehovah selbst die Strafe erwartet werde, was schon enger mit der Art zusammenhänge, wie der Prophet von Kap. 33 an über Israel reden wird. (Vgl. auch Eintl. §. 6.)

Bei Uebereinstimmung im ganzen und allgemeinen, wodurch sich Stellung und Charakter der folgenden Sammlung rechtfertigt, ist doch gleichfalls dieser und jener individuelle Zug im einzelnen, was Form wie Inhalt dieser Weissagungen anbelangt, zu bemerken.

Es sind sieben einzelne Weissagungen, und an diese Zahl, sagt Hitzig, „hält er sich wohl wesentlich.“ Mit symbolischer Tendenz sind die Philister mitgezählt, die als Mitglieder jener Koalition Jer. 27 nicht erscheinen, wie auch Tyrus und Sidon ganz wie bei Jeremia auseinander gehalten werden. „Auch die Zusammensetzung von 4 Völkern gleich zu Anfang, während 3 nachfolgen, deutet ein klares Bewußtsein an, mit welchem der Verfasser eine Siebenzahl zerlegen will“ (Hitz.). Es würde diese beabsichtigte Form in den Uebergangscharakter von Kap. 24 zu Kap. 33 ff. zu rechnen sein:

auf Grund des Bundes des Ewigen mit Israel ergeht das Gericht über die offenbaren und heimlichen Feinde desselben; Jehovah also gedenkt bei diesen Gerichten seines Bundes mit Israel.

Ewald schildert die einzelne Reihenfolge geographisch, als nordöstlich von Juda mit Ammon anfangend, von da südlich nach Moab sich wendend, mit Edom ganz zum Süden herabsteigend, von da sich westlich zu den Philistern kehrend, im Westen dann wieder zu Tyrus und Sidon hinaufsteigend, zuletzt Egypten. Hävernick findet das schöne Ebenmaß in folgender Verbindung der einzelnen Weissagungen: erst Völker von offener Feindschaft gegen die Theokratie Kap. 25; dann in Tyrus und Sidon der Uebermuth, die fleischliche Sicherheit Rapp. 26—28; endlich die Zusammenfassung in Egypten Rapp. 29—32. Entschieden richtig hat Keil einen Unterschied Egyptens von den übrigen Völkern herausgestellt, aber eine förmliche Zweitheilung von 6 und 1 darum anzunehmen, zerstört die Symbolik der Siebenzahl, und ist durch jenen Unterschied nicht motivirt, der wohl tiefer liegt, als Keil ihn angegeben hat. (Th. Urdg. Rapp. 29—32³.) Vielmehr scheint die Idee der Koalition in der Weise gegliedert zu sein, daß erst die 4 nahen und sodann die 2 fernen Glieder derselben angeführt sind, worauf der eigentliche Stützpunkt der ganzen Konspiration nach seiner Bedeutung für sich tritt. Die Koalition (vgl. zu Jer. 27) könnte als solche auch historisch ein Erstes gegen Babel, und das Letzte Egypten allein gewesen sein, also die Zeitfolge mit hineinspielen. Damit stimmt die richtige Bemerkung Keil's, daß sowohl Kap. 28, 24 ff. als Kap. 29, 21 ein verheißungsvoller Ausblick für Israel eine Cäsar bildet in dem heroischen Vermaß der Glieder.

Den einzelnen chronologischen Angaben zufolge (vgl. Einl. S. 6), ergibt sich als Reihenfolge der Weissagungen gegen die Heiden, indem das Unbestimmte, wenn nicht besondere Gründe dagegen vorliegen, durch die nächst vorhergehende chronologische Bestimmung mitbestimmt sein wird, unter Festhaltung dieses Grundsatzes: 1) Ammon, Moab, Edom, die Philister, Kap. 25; 2) Egypten (erstes und zweites Wort) Kap. 29, 1—16; Kap. 30, 1—19; 3) Tyrus (erstes, zweites, drittes und viertes Wort) und Sidon Rapp. 26—28; 4) Egypten (drittes Wort) Kap. 30, 20—26; 5) Egypten (viertes Wort) Kap. 31; 6) Egypten (fünftes Wort) Kap. 32, 1—16; 7) Egypten (sechstes Wort) Kap. 32, 17—32; 8) Egypten (Schlußwort) Kap. 29, 17—21.

I. Ammon, Moab, Edom und die Philister. (Kap. 25.)

¹ Und es geschah Jehovah's Wort zu mir, sagend: *Menschensohn, richte dein Angesicht
² zu den Söhnen Ammons und weisage über sie! *Und sagst zu den Söhnen Ammons: Höret
des Herrn Jehovah Wort! So sagt der Herr Jehovah: Darum, daß du »haha« zu Meinem
Heiligtum sagst, weil es entweicht, und zu Israels Boden, weil er verwüftet ward, und zu
⁴ dem Hause Juda's, weil sie in die Verbannung gingen: *darum siehe, Ich gebe dich den
Söhnen des Ostens zur Besitzung, und sie stellen in dir ihre Verzäunungen und machen in
⁵ dir ihre Wohnungen: sie sollen deine Frucht essen, und sie sollen deine Milch trinken! *Und
Ich habe Kabbah zum Ager (Stalle) der Kameele gegeben und die Söhne Ammons zum
⁶ Lager (zur Lagerstätte) des Kleinviehes; — und ihr erkennet, daß Ich Jehovah! *Denn so
sagt der Herr Jehovah: Darum, daß du die Hand [in die Hand] schlugst und mit dem Fuße
stampfst und dich freuteist in all deiner Verachtung in der Seele über den Boden Israels:
⁷ *darum siehe! habe Ich Meine Hand über dich ausgestreckt und habe dich zur Speise [Beute]
den Heidenvölkern gegeben und rotte dich aus den Völkern aus und verderbe dich aus den Län-
⁸ dern. Vernichten werde Ich dich! — Und du erkennest, daß Ich Jehovah. *So sagt der
Herr Jehovah: Darum, daß Moab sagt und (wie) Seir: Siehe, wie alle die Heidenvölker
⁹ ist das Haus Juda's! *darum siehe, Ich öffne die Schulter Moabs, von den Städten her,
von seinen Städten her, von seinem Ende, die Zier des Landes, Beth-Hajesimoth, Baal-
¹⁰ Meon und nach Dizejathaim, *den Söhnen des Ostens, zu den Söhnen Ammons, und
Ich habe es zur Besitzung gegeben, damit der Söhne Ammons nicht (mehr) Gedächtniß sei
¹¹ unter den Heidenvölkern. *Und an Moab werde Ich Gerichte thun, und sie erkennen, daß
¹² Ich Jehovah. *So sagt der Herr Jehovah: Darum, daß Edom rachsüchtig Rache übt an
dem Hause Juda's, und sie sich schuldig und schuldig machten, und sich an ihnen rächten:
¹³ *darum also sagt der Herr Jehovah: und Ich habe (da habe Ich) Meine Hand aus-

B. 7: בני־אֱמֹן Sept. Arabs.

8: Sept.: ... ὁ οἶκος Ἰσραὴλ κ. Ιουδα.

9: ... ἀπὸ πολέων ἀναστρεφόντων αὐτοὺς, ἐκλεκτὴν γῆν, ... ἐπ' αὐτὴν πηγῆς πόλεως παραθαλάσσιας.

12: ... κ. ἐμνησκακῆσαν κ. ἐξεδίκῆσαν δικτὴν,

13: κ. ἐν θαλάσσῃ διωκομένοι ἐν ῥομφαίᾳ —

gestreckt über Edom, und Ich rotte aus ihm Mensch und Vieh aus, und Ich habe es zur Verheerung gegeben, von Teman an und nach Dedan werden sie durchs Schwert fallen. *Und Ich habe gegeben Meine Rache an Edom durch die Hand Meines Volkes Israel, und 14 sie thun an Edom wie Mein Zorn und wie Mein Grimm ist, und sie erkennen Meine Rache, Spruch des Herrn Jehovah. *So sagt der Herr Jehovah: Darum, daß die Philister in 15 Rache thun und sich rachsüchtig rächten in Verachtung, in der Seele, zum Verderben, ewige Feindschaft: *darum so sagt der Herr Jehovah: Siehe, Ich strecke Meine Hand aus über 16 die Philister und rotte die Kerethim aus und verderbe den Rest am Gestade des Meeres; *und 17 Ich thue an ihnen große Rächungen in Grimmes-Strafen; und sie erkennen, daß Ich Jehovah, indem Ich Meine Rache auf sie gebe.

Eregetische Erläuterungen.

B. 1—7: Die Ammoniter.

Die Zeit wird nicht B. 1 näher angegeben. Wie das Folgende zeigen wird, ist aber das vollzogene Gericht über Jerusalem die Voraussetzung. Wird die wirkliche Thatsache angenommen, so hätte man die Weissagung hinter Kap. 33 ergangen zu denken (Hieron.). Die Voraussetzung ist jedoch nur Voraussetzung, die Position der Weissagung nach der Idee des Zusammenhangs mit Kap. 24 genommen. Wie der Prophet weisagt, was es mit Ammon werden wird, so auch zuvor, wie Ammon gewesen sein wird; es kann sich nicht anders benommen haben, denn es hat sich je und je verartig manifestirt. Vgl. Theol. Grdg. 1. 3. — B. 2: vgl. Kap. 6, 2; 21, 2; 13, 17. Mit Auge und Hand. — Vgl. zur folgenden Weissagung die bereits gegen Ammon dagewesene Kap. 21, 33 ff. — B. 3: Kap. 6, 3; 13, 2. Wo dieselben lebendig auf den ihnen angenehmen Erfolg sehen, müssen sie wohl zuvörderst aufgefordert werden, zu hören, und zwar was Jehovah sagt, nicht was sie sich denken und einander zureufend zu hören geben. — Der stehenden Rede Ammons (אֲמֹנִי), femininisch als Nation, Volksgemeinde, stellt sich bedeutsam sofort „Mein Heiligtum“ gegenüber. In dessen Gericht sein Volk verschwindet, wie in Seinem Erbarmen desselben Sünden verschwinden, Der tritt für dieses Volk dem רָחֹם, der Schadenfreude seiner Feinde entgegen. Vgl. Kap. 24, 21. Zugleich ist die Feindschaft Ammons dadurch von vornherein als Lästerung des Geistes bestimmt, der über und in Juda-Israel waltete. Es ist nicht bloße Schmähung (Kap. 21, 33) über Land und Leute, daß deren nationale, menschliche Daseinsform zerschlagen, wiewohl das auch, gemäß dem, was folgt. In letzterer Beziehung ist an das Nachbarverhältnis zu denken, nach welchem schon räumlich es Nächstenverhältnis, geschweige denn durch Loth, der Abstammung zufolge, durch Blutsverwandschaft dies war. — כְּנִיזָה Hengstenberg: „als Auswanderer gingen“. Vgl. Kap. 12, 11. — B. 4. Der Ver- sündigung hängt sich die Bestrafung an, bei welcher Nebukadnezar ganz zurücktritt; hervortreten Jehovah und die „Söhne des Ostens“, nach

Grotius und anderen freilich: die Chaldäer; nach dem, was von ihnen ausgelegt wird, und wie durchweg: die arabischen Völkerschaften, Nachkommen Ismaels, die Beduinen, zumal ihnen im Text gar nicht die Exekution angewiesen wird, sondern sie, nach geschehenem Gericht, nur die vollendete Thatsache drastisch dokumentiren. Sie sind gewissermaßen klassisch dafür, da sie „sich überall einstellen, wo Feuer und Schwert ein Land verwüstet hat“ (Hengstenb.), oder überhaupt auch, wo die Steppe Platz gegriffen hat. „Den beduinitischen Arabern ist das alte Ammonitis, dessen Ruin in der Zeit Nebukadnezars begann, und von da unaufhaltsam fortschritt, bis auf den heutigen Tag, preisgegeben“ (Hengstenb.). — Hitzig übersezt: „und siebeln in dir werden ihre Pferde“, doch ist wohl יִשְׁבֵּי Piel, wiewohl nur hier. שִׁירֵי sind die Verzäumungen (fürs Vieh) eines Nomadendorfes. — Das wiederholte חֲמָה entsezt nachdrucksvoll die Ammoniter ihres Landes, weil andere an ihre Statt. — Dem Erzeugniß des Bodens tritt erspöndend das Produkt der Heerdenpflege zur Seite. — B. 5 besondere Hervorhebung noch der alten ammonitischen Hauptstadt Rabbah Kap. 21, 25 (später: Philadelphia), — Hengstenb.: „der Namen (die Volkreiche) in melancholischem Gegensatz zum Folgenden, da Kameel und Wüste unzertrennlich zusammengehören“ — (vgl. Amos 1, 14; Jer. 49, 2), parallel die „Söhne Ammons“ für: ihre übrigen Städte, — (Zeph. 2, 9), jetzt als „Amman“ große Ruinen, z. B. eines Theaters aus der Römerzeit, doch ganz ohne Wohnhäuser. Araber mit Kameelen begegneten Seetzen in der Nähe, gefährliche Leute beim Besuch dieser Ruinen (Bilder des Orts, f. Laborde Voyage en Syrie livr. 28). Als Buntingham in den Trimmern Rabbahs übernachtete, lagerte ein arabischer Stamm dabelbst, und der Reisende konnte nicht schlafen vor dem Wüten der Schafe, dem Wiehern der Pferde und dem Bellen der Hunde. — Der Uebergang zu den Ammonitern selber (וִירְחָם) bereitet auf B. 6 vor.

B. 6: vgl. zu den Seften Kap. 21, 19, 22; 6, 11. Die unzweifelhafte Deutung geschieht durch „und dich freute st“. Die Schadenfreude wird verstärkt

B. 15: Sept.: ... τὸν ἐξάλειψαι ἕως αἰῶνος, — implentes inimicitias veteres —

16: Vulg.: ... et interficiam interfectores.

bezeichnet und vertieft, daß wie Hand und Fuß dabei nicht fehlten, so auch der Verachtung nichts gefehlt habe, sie eine ganze, volle gewesen sei, in innerster Seele. [Hitz.: „so daß man mit der Seele dabei ist, mit Leidenschaft: also: mit all der herzlichen Geringschätzung, die dir möglich ist.“] — B. 7. Hand wider Hand. — Statt **חַבֵּר דָּרִי** **חַבֵּר**. Aber „Deute“ ist zu wenig sagend, wo „Zugetheiltes“, Portion, sprachlich gesichert und im Vergleich zu B. 4 so sehr passend ist. Hitz. genirt auch eigentlich nur, daß Buch Daniel und Ezechiel „nicht gleichzeitig“, denn Dan. 1, 5. 8 u. f. w. findet sich **חַבֵּר** von der Hofspeise.

B. 8—11: Die Moabiter.

Durch die Gefellung Edoms mittelst des Gebirges (Seir) bei dieser Gelegenheit zu Moab B. 8 wird die ausgesprochene Gesinnung sogleich als noch viel weiter reichend bezeichnet und schon damit das spätere Strafgericht über Edom motivirt. Was sie sagen, ist Leugnung und Lästerung des Geistes Juda's. Vgl. zu Ammon. (= Wo ist nun ihr Gott?) — B. 9. Die Strafe ist, ähnlich der Ammons, daß den nomadisirenden Arabern (B. 10) das Land, und zwar im Blick zunächst auf die festen „Städte“, geöffinet wird. Der dabei angesehene Theil, weil er die obere nördliche Seite war, die an Ammon lehnte, wird „die Schulter Moabs“ genannt, der Lage wegen, die im Folgenden näher bezeichnet ist, wahrscheinlich nicht ohne Beziehung auf das allmählich ansteigende oder sich abdachende Terrain, schwerlich aber mit Grotius, Hengstenb.: „weil da Schläge und Schwerthiebe am leichtesten appliziert werden“, wovon gar nicht die Rede ist. „Von den Städten her“ (keineswegs **מִן** privatim wie Hitzig: „der Städte haar“) heßt die Deffnung sehr begreiflich an, dann fällt der stärkste Widerstand; und zwar von den Städten, die als „vom Ende her“ (nicht: „bis zur letzten“, denn bis wie weit, wird noch gesagt) bezeichnet werden, d. h. als Grenzstädte am Ende des Landes, nach der angenommenen Seite; so soll das übrige Land wohl offen liegen, wie es genannt wird „die Zier des Landes“, also das an Fruchtbarkeit oder auch an fetten Weiden hervorragt. Nach einigen Städten, beispielsweise angeführt, wird mit **קִרְיָתָם** das bis wie weit ausgedrückt und der gemeinte Umfang abgeschlossen. — **בְּרִיחַ הַיַּרְדֵּי** südlich oder südöstlich von Jericho, am Todten Meere („Bethsinuth“, „Besimoth“), bedeutet: Oedenhäusen, ob Sinuine am nordöstlichen Rande des Todten Meeres? — **בְּכַל מִכֵּין**, jetzt „Maecin“, dessen beträchtliche Ruinen Seetzen von ferne sah, im Osten des Altars gelegen, daselbst heiße Quellen. — **קִרְיָתִים**, westlich von Medaba, El Teym (?) Diese Städte weisen laut Jos. 13 auf früheres Besitzthum Rubens; aber als die Assyrer die transjordanischen Stämme gefangen führten, hatten sich die Moabiter derselben bemächtigt. Vgl. zu Kap. 21, 33 ff. [Ewald: „Drum

lasse Ich nun Moabs Krone von den Städten ff.“ (?)] — B. 10: **וְהִנְיֻזָּן**, über Ammon auch noch Moab (Kap. 16, 37). Hävernick: „zunächst über Ammon, dann über Moab sich ergießend.“ Die Ammoniter treten sogleich noch vor den Moabitern hervor. Vgl. auch Kap. 21, 37. — B. 11. Wie der Ammoniter Land in Feindes Hand fällt, so werden gleiche göttliche Strafgerichte an Moab vollzogen, Kap. 5, 10. (Vgl. übrigens Jes. 16, 6; Jer. 48.)

B. 12—14: Die Edomiter.

Die Vorhaltung der Versündigung steigert sich; denn wie Edom B. 8 als Tonangeber wider das Volk des Herrn erschien, so wird der intellektuellen Urheberschaft — B. 12 noch sein alter Rachebust seit alten Tagen, aus welchem es handelt, zur Seite gestellt. Wo, bei entfernterer Verwandtschaft Ammons und Moabs, Schadensreue die Aeußerung der feindlichen Gesinnung ist, da äußert sich der so viel nähere Verwandtschaftsgrad bei Edom in Handlungen der Rache (**וְשִׁוְרֵי בְּנֵי נָקָם**); daher Vorhaltung der Versündigung als Verschuldung. Vgl. übrigens 1 Mos. 35, 31 ff.; 27, 17 ff.; Obab. 10 ff.; Am. 1, 11; Ps. 137. — B. 13. Bei solchem Handeln erklärt sich die Ausstreckung der Hand wie B. 7. Fortsetzung der vorgegangenen Bestrafungen, die eine Kette bilden. — Kap. 14, 13. 17. — Kap. 5, 14. — Von Teman nach Dedan bezeichnet das Edomiterland von Silden bis Norden. — Kap. 24, 21. — B. 14. Rache wider Rache. So wird auch entgegen Edom „Mein Volk Israel“ gesetzt, ohne aber damit auf die Art der Ausführung zu reflektiren. Hengstenberg läßt die Chaldäer die Werkzeuge Israels in diesem Falle sein, Israel den eigentlichen Urheber aber in der Zeit Christi ohne Vermittlung kriegend und siegend gegen die Heidenwelt auftreten. (?) Indem Israel hier so ausdrücklich als Exekutor der göttlichen Rache angegeben ist, kann Nebukadnezar unmöglich darunter gedacht sein; sondern an die makkabäischen Zeiten (Johannes Hyrcanus) ist zu denken. Vom messianischen Moment ist abzusehen. Die zwangsweise Aufnahme in Israel, wodurch die Edomiter als Volk aufhören, muß lebendig als Strafgericht, als diese nationale Vernichtung angesehen werden.

B. 15—17: Die Philister.

An Edom werden die Philister B. 15 angeschlossen nach Seite ihres Thuns (B. 12 ff.), an Ammon-Moab wegen ihrer Verachtung des Volkes Gottes (B. 6). Letzre die immerte Gesinnung, Feindschaft die treibende Gewalt, worin der Unterschied von Edom liegt. — **לְמַזְלָם**, dies Absicht, die bleibende Tendenz. Die „ewige Feindschaft“ greift in die ältesten Tage zurück. Ein immerwährender Krieg die stehende Prophygnomie des Verhältnisses, indem bleibende Feindschaft die Wurzel desselben. — B. 16. Ausgestreckte Hand, wie B. 13. 7. — Die Wirkung der Aktion über die Philister ist die

Ausrottung der כררים, welcher Name nicht für einen Theil dieses Volkes, sondern für das ganze Philister-Volk offenbar der Paronomasie wegen (הכררים) gesetzt wird. Hengstenb.: „Philister bedeutet wahrscheinlich die Ausgewanderten, die aus den Gegenden am Schwarzen Meere, aus Kolkhis und dem angrenzenden pontischen Kappadocien, Kaphthor; welchem Namen wesentlich gleichbedeutend „Kretim“, d. h. Ausgerottete, nämlich aus ihrem Heimatland. Diese Kretim sollen nun zum andernmale Kretim werden, ihr Name sich von neuem bewahrheiten.“ — Die Vernichtung wird als eine gänzliche, auch des „Restes“ am Ufer des Mittelländischen Meeres angesagt. Dem entspricht auch die Schlusssassung B. 17: בהוכחה חמה „in Grimmesstrafen“, wie Kap. 5, 15: „Zehobah selber, nicht sofort wieder aufhörend“ (Hitz.).

Theologische Grundgedanken.

1. Ammon und Moab greift nicht blos die Blutschande ihres Ursprunges zusammen 1 Mos. 19, 30 ff., sondern die Zusammenlage ihrer Wohnsitze, ihr geschichtliches Auftreten, insbesondere ihre Feindseligkeit gegen das Volk Gottes, die auf der Rücksicht der mosaischen Zeit gegen sie 5 Mos. 2 nur um so unentschuldbarer hervortritt. (Vgl. 5 Mos. 155: Theol. Ordg. 4.) Da ist nichts zur Entschuldigung anzuführen, denn selbst dem Streit 1 Mos. 13, 6 ff. ist durch die Trennung von Israel, die dieses eben sorgfältig einzuhalten beflissen ist, die Wurzel genommen. Es ist also der natürliche Gegensatz des fleischlichen Geistes gegen den Geist Gottes, Hochmuth seine Aeußerung einerseits, wie Schmähdung andererseits, Geisteslästerung im ganzen. Schon die Vorschrift des Gesetzes 5 Mos. 23, 4 ist eine bedeutsame für das Verhältniß, das zwischen Israel und Ammon-Moab statthat.

2. In dem scharfen Gegensatz von Israel einerseits und Ammon-Moab andererseits ist aber das Analoge nicht zu übersehen: auch hier ist der Ältere (Moab), wie Esau dort, der Zurücktretende; der Jüngere (Ammon) dagegen führt das Schwert, hat den Namen vor dem anderen. Beide Volksstämme verschwinden zuletzt ganz in die Araber.

3. Ammon und Moab das dämonische Widerpiel zu Juda-Israel.

4. Das Volk Gottes mußte die Erfahrung machen, die der Mensch Gottes macht, Matth. 10, 36; Mich. 7, 6. Aus seiner Blutsverwandtschaft erwuchs ihm eine Feindschaft bis ans Blut. Indem dieselbe um den Geist, der in Israel, sich drehte, mußte sie gegen den Messias sich schließlich ausgestalten, wie derselbe sagt, daß wir um seines Namens willen gehaßt werden.

5. Edom konnte das böse Gewissen Israels sein. Esau selber aber war nach jenem Nachtkampfe Israels in Gnaden ihm begegnet, in Frieden von ihm geschieden 1 Mos. 33. Wer mit Gott gerungen,

und ihm ist Erbarmen widerfahren, der hat auch den Menschen obgesiegt. So war es nur dieselbe Rücksicht gegen das Verwandtschaftsverhältniß, die auch bei Ammon und Moab zur Geltung kam, die jedoch 5 Mos. 2, 4 für Edom insbesondere ausgesprochen wird, welche die Fernhaltung Israels bestimmte. Je näher aber der Grad der Verwandtschaft ist von Edom zu Israel, um so schauerlicher erscheint die Nachsicht, die eben rächen will, daß dem andern Gnade geschah, daß ihm ein Vorrang auf diesem Grunde eingeräumt ward, um den Nachtheil auf dem Boden der Natur auszugleichen. Die Nachsicht Edoms, die ganz Rücksicht in die Stimmung Esau's 1 Mos. 27, 41 ist, mag es nicht leiden, daß Israel ein besonderes, und das heißt Gottes außerwähltes Volk sein soll (vgl. 5 Mos. 31, 67. 68). „Edom gilt stets als der erbitterteste Feind des Erstgeburtsrechts, des göttlichen Vorrangs Israels“ (Kliefoth). Nicht vergeltender konnte sich die Rache Gottes über Edom offenbaren, als durch Vertilgung seiner Nationalität, aber gerade in die Form israelitischen Wesens hinein. — Eine Naturscene aus dem idumäischen Lande der Gegenwart schildert Robinson III, 1: „Wir waren jetzt auf der Ebene oder vielmehr wellenförmigen Wüste des Arabah; die Oberfläche bestand im allgemeinen aus losen Kies und Steinen, überall von Strombetten durchfurcht und zerrissen. Eine fürchterlichere Wüste hatten wir kaum noch gesehen. Dann und wann war ein einsamer Strauch von dem Ghudjah fast die einzige Spur von Vegetation. Die jenseitigen Berge boten einen höchst reizlosen, gräßlichen Anblick dar; senkrechte Felswände und kegelförmige Spitzen von nackter, freibiger und kiesartiger Bildung erhoben sich über einander, ohne ein Zeichen von Leben und Vegetation.“

6. „Die Rache Edoms gegen das Israel von Gott übertragene Vorrecht, seine Obermacht, ist ihrer tieferen religiösen Bedeutung nach nichts anderes, als die stete Auflehnung, das permanente Protestiren gegen die von Gott festgestellte höhere Anordnung, seine Heilsanstalt, und darin spiegelt sich ein allgemeiner Grundcharakter des Heidenthums ab“ (Hävernial).

7. Wie in Ammon-Moab und Edom drei Degenerationen zu dem Heidenthume hin erscheinen, so rahmen passend das ganze Bild die heidnischen Philister ein (die *Allogoi* der Septuaginta und in den Apokryphen). Um Israel ist Heidenthum, dies der Hintergrund, die Fülle, von welcher sein Relief um so mehr hervortritt, und das Wort, die Lebensfrage der alten Geschichte bleibt das pro und contra in Bezug auf Israel.

8. „Die Wierzahl (bemerkt Kliefoth) weise auf die viel Weltgegebenen und damit auf die Dekumenzität hin, und wolle besagen, daß es dem gesammten dem Volke Gottes feindlichen Heidenthum auf der ganzen Erde nicht anders ergehen werde, als diesen nach allen vier Seiten das Volk Gottes umgebenden feindlichen Völkern.“

Somiletische Andeutungen.

B. 1 ff.: „Jerusalems Zerstörung ist vom religiösen Standpunkte aus eine Weltkatastrophe. Das Unterliegen des Bundesvolks unter heidnischer Uebermacht ist darum noch kein Sieg des Heidenthums über die wahre Theokratie. Gerade umgekehrt führt die scheinbare Vernichtung Israels zu einem neuen Auferstehen desselben; aus seinem Todeskampfe bricht ein neues herrliches Leben hervor, das Heil in seiner weltüberwindenden Kraft. Gerade jetzt naht sich deshalb immer entschiedener der Moment, wo die weltliche Macht sich als eine gebrochene zeigen soll, die heidnischen Reiche mit allem Glanze irdischer Herrlichkeit als verschwindende Momente der Vergangenheit erscheinen werden. Das Gericht über die Theokratie und die Völker ist danach einerseits im unzertrennlichen Zusammenhang stehend, andererseits ein wesentlich verschiedenes“ (Hävernitz). — „Das Gericht hebt wohl vom Hause Gottes an, aber wenn der Hausvater der Ehre nicht verschont, wie wird es erst den anderen ergehen? Diese Lehre zum ersten erhellet aus dem Zusammenhange unseres Kapitels mit den vorhergegangenen Kapiteln. Sodann sehen wir hier, wie bei aller besonderen Sorgfalt, so Gott auf Israel verwandte, er doch die Heiden keineswegs aus den Augen läßt, sündtmal er ein Gott auch für die Heiden sein wollte“ (L.). — „Im geistlichen Sinn wird das Volk Gottes auch noch von dergleichen Menschen geängstigt und verpöthet“ (B. B.). — „Die Vergeltung erwartet jeden“ (Std.). — „Nam tua res agitur, paries cum proximo ardet.“ — „Willst du die Gaben und Wohlthaten Gottes nicht wohl anwenden, Gott kann sie dir nehmen und anderen geben“ (St.). — B. 3: Hören, ach ja, auf's Hören kommt es an, gib rechte Ohren, Gott, zu hören! — Wer den Schaden hat, braucht für den Spott nicht zu sorgen; aber sitzt nicht, wo die Spötter sitzen, ihre Sitze wie feste auch, so wenig feste Sitze sind es. — B. 4 ff.: Die Araber durch Mohammed noch ganz andre Strausführer. — B. 7: „Du kannst dir keinen so elenden Menschen denken, als du selber es wirklich werden kannst“ (Std.). — B. 8 ff.: Wie entartet auch das christliche Volk werden mag, die christliche Wahrheit kann nimmer wie ein Ring unter den bekannten drei Ringen sein. — Die Fabel von den drei Ringen eine Weise

Edoms zu Lust und Liebe Ammons und Moabs. — „Es ist aber zu wachen, daß wir nicht des Herrn Feinde lästern machen“ (B.). — Was die Welt vereint, trennt sie von dem Reiche Gottes. — Der allmächtige Gott ist im Besitz eines Passe-par-tout. — Gnade macht Freunde, aber auch Feinde; jedoch wird Gott mit seinen Feinden fertig. — „Besser ist doch, Gott aus seinen Wohlthaten kennen lernen“ (Std.).

B. 12 ff.: Edoms Rachsucht seine besondere Erb-sünde. — „Die Rache ist Gottes und nicht der Menschen; darum wer ihm hierin vorgeht, an dem wird er sich wieder rächen. So vergelte denn niemand Böses mit Bösem!“ (Lüb. B.). — „Wenn Schwäger und Blutsverwandte einander feind werden, so sind sie viel heftiger gegen einander erbittert als Fremde“ (D.). — Auch der ältteste Groll von Völkern gegen einander sollte durch die Macht des Evangeliums Frieden werden, sonst legt sich Gott ins Mittel und rötet die Hasser, die von ihrem Haß nicht lassen wollen, schließlich aus. — „Trog und frivolster Hohn können voraus gehen, um so sicher kommt das Gericht Gottes nach.“ — „Edom ist übrigens die Art, die es von Natur und mit ihrer Hand will, die gebotene Hand der eigenen Gerechtigkeit“ (L.).

B. 15 ff.: „Es ist ein wesentliches Stück und Eigenschaft, zum Richteramt Gottes gehörig, daß er Rache übet wider die Gottlosen, darum will er sich auch dasselbe wie ein sonderlich Regale vorbehalten haben, 5 Mos. 32, 35“ (Er.). — Statt alles anderen siehe dich um in der alten Welt, wo sind sie geblieben die Feinde Gottes und seines Reiches? Ihre Stätte kennt sie nicht mehr. Aber Gottes Wort ist geblieben, wie es an ihnen wahr geworden ist. — Die völkerbden Stätten der Geschichte des Alterthums. — „Israel wurde von diesen allen nicht um seiner Sünden, sondern um seiner Religion willen angefeindet. So war die Sache Israels Gottes selber. Glückselige Menschen, die man nicht hassen und schmähen kann, ohne den Herrn selbst zu hassen und zu schmähen. Die schadenfrohe Verachtung wurde mit Austilgung des Andenkens, die feindselige Rache mit einer göttlichen Rache u. s. w. vergolten“ (Reith.). — „Sind diese Gerichtsweltungen auch erst nach Jahrtausenden in volle Erfüllung gegangen, so steht ihre Erfüllung doch bis diesen Tag vor den Augen der Reisenden“ (Wicht.).

II. Tyrus und Sidon. Rapp. 26—28.

Kapitel 26.

1 Und es geschah im elften Jahre am ersten vom Monat, geschah Jehovah's Wort zu mir, 2 sagend: *Menschensohn, darum daß Zor (Tyrus) über Jerusalem sagt: »Haha!« zerbrochen ist (ward) die Thür der Völker, wendet sich (oder: gewendet) zu mir; ich will [werde] voll 3 werden; sie ist [ward] verödet! *Darum so sagt der Herr Jehovah: Siehe Mich an [über] dich, Zor; und Ich bringe herauf über dich viele Heidenvölker, wie das Meer heraufsteigt 4 durch seine Wellen. *Und sie verderben die Mauern Zors und zerstören ihre Thürme, und

B. 1: Sept.: ... *μία του μηνος τ. πρωτου* —

2: ... *συνετριβε, απολαλεν, τα εδνη επεστραφη προς με, η πληρης ηρημωται*, — Sept. leg. *במלאה*, sic etiam Chald. Ar. Syr.: desolata est.

4: ... *πυργους σου, κ. λιμνησω τ. χουν αυτης απ αυτης* —

Ich setze ihren Staub aus ihr und gebe sie als bloßen (fahlen) Felsen. *Ausbreitung der 5 Reize wird sie sein inmitten des Meeres; denn Ich habe geredet, Spruch des Herrn Jehovah; und sie ist den Heidenvölkern zur Beute. *Und ihre Töchter, welche auf dem Felde, werden 6 durchs Schwert gemordet werden, und sie erkennen, daß Ich Jehovah. *Denn so sagt der 7 Herr Jehovah: Siehe, Ich bringe gegen Zor Nebufadrezar, König Babels, aus Norden, den König der Könige, mit Roß und mit Wagen und mit Reitern und Gemeinde und viel Volk. *Deine Töchter auf dem Felde wird er mit dem Schwerte morden, und er gibt wider 8 dich Belagerungsthum und schüttet wider dich Wall auf und stellt wider dich Schild. *Und 9 seines Brechers Stoß wird er an deine Mauern geben und wird deine Thürme mit seinen Schwertern niederreißen. *Vom Ueberfluß seiner Rösse wird dich ihr Staub bedecken, vom 10 Schall des Reiters und Rades und Wagens werden deine Mauern erzittern, bei seinem Kommen in deine Thore, wie man in eine erbrochene Stadt kommt. *Mit den Hufen seiner Rösse 11 wird er alle deine Gassen zertreten; dein Volk wird er mit dem Schwerte morden, und deiner Stärke Säulen werden zur Erde hinabsteigen. *Und sie plündern dein Vermögen und rauben 12 deinen Handel (dein Handelsgut) und zerstören deine Mauern und werden die Häuser deines Wohlgefallens niederreißen, und deine Steine und deine Hölzer und deinen Staub werden sie mitten in das Meer legen. *Und Ich lasse feiern den Darm deiner Nieren, und der Klang de- 13 ner Cithern soll nicht ferner gehört werden. *Und Ich gebe dich als bloßen (fahlen) Felsen; 14 Ausbreitung der Reize wirst du sein; nicht sollst du ferner gebaut werden; denn Ich, Jehovah, habe geredet; Spruch des Herrn Jehovah. *So sagt der Herr Jehovah zu Zor: Werden 15 nicht vom Schall deines Sturzes, im Nethzen vom Durchbohrten, im Morden und Morden in deiner Mitte, die Glande erzittern? *Und es steigen von ihren Thronen alle Fürsten des 16 Meeres herab, und legen ihre Talare ab, und werden ihre buntgestickten Kleider ausziehen, in Schrecken werden sie sich kleiden, auf der Erde werden sie sitzen und erschrecken jeden Augenblick und sich über dich entsetzen; *und sie erheben über dich Wehklage und sagen zu dir: 17 Wie gingst du unter, Bewohnte, aus den Meeren, gepriesene Stadt, welche stark war im Meere, sie und ihre Bewohner, welche ihren Schrecken gaben allen ihren Bewohnern! *Jetzt 18 werden die Glande erschrecken am Tage deines Sturzes, und die Inseln, welche im Meer, entsetzen sich ob deines Ausgehens. *Denn so sagt der Herr Jehovah: Indem Ich dich als eine 19 verbödete Stadt gebe, wie Städte (sind), welche nicht bewohnt sind, indem Ich die Flut über dich heraufsteigen lasse, und dich die Wasser, die vielen, bedecken, *und Ich dich hinabsteigen 20 lasse mit den zur Grube Hinabsteigenden, zum Volk der Urzeit, und Ich dich wohnen mache im Lande der Tiefen, in Wüsten von uran, mit den zur Grube Hinabsteigenden, damit du nicht bewohnt siehest: da habe Ich Bier im Lande der Lebendigen gegeben. *Zu Schrecken 21 werde Ich dich geben, und du bist nicht (mehr); du wirst gesucht werden, und wirst nicht gefunden werden ferner in Ewigkeit. Spruch des Herrn Jehovah.

Gegeistliche Erläuterungen.

B. 1: Der Zeitpunkt der Weissagung.

Das B. 1 — vermerkte Jahr ist (Jer. 39, 2) das der Eroberung und Zerstörung Je-

rusalems, die gedachte Parallele also: Tyrus wider Jerusalem, Tyrus wie Jerusalem. — Den nicht vermerkten Monat (wie auch Kap. 32, 17) ergänzen die einen, z. B. Hengstenb. aus Kap. 24, 1: also den zehnten, als auf den Beginn der

B. 6: Sept.: ... αἱ ἐν τ. πεδιῶν —

7: ... κ. συναγωγῆς πολλῆς ἐδρῶν σφοδρά.

8: ... προφυλακῇ κ. περιουκδομησῇ, κ. περιποιήσῃ ἐπὶ σε κικλῶ σου χάρακα κ. βελούτα-
σεις ὀπλῶν, κ. τ. λογῆς αὐτῶν ἐπὶ σε δώσει. (9) Τα τεῖχη σου κ. τ. πυργούς — Vulg.:
Et vineas et arietes ... destruet in armatura sua.

10: ... ὡς ὁ εἰσπορευόμενος ... ἐκ πεδίων.

11: ... κ. τ. ὑποστάσιν τ. ἰσχύος σου ἐπὶ ... καταξεί.

13: Κ. καταλῶσι ... τ. μουσικῶν σου ... τῶν ψαλτηρίων σου —

16: ... ἐκ τ. ἐδρῶν τ. θαλάσσης ... τ. μίτρας ἀπὸ τ. κεφαλῶν αὐτ. ... κ. ἐκτάσει ἐκστήσονται
... φοβηθήσονται τ. ἀπολείαν αὐτῶν. — Vulg.: ... auferent exuvias suas ... et attoniti
super repentino casu tuo admirabuntur.

17: ... κ. κατελθῆς ἐκ θαλάσσης ... ἡ δούσα τ. φόβον αὐτῆς. — Vulg.: ... quos formidabant
universi.

18: Vulg.: ... eo quod nullus egrediatur ex te. (Nonnulli leg. הָאֵין.)

19: Sept.: ... ἐπὶ σε τ. ἀβυσσόν —

20: ... πρὸς τ. καταβαίνοντας εἰς βοθρὸν ... ὡς ἐρημὸν αἰῶνιον μετὰ καταβαίν. ... ὅπως ...
μὴ ἀνασταθῇ ἐπὶ γῆς ζῶης. (Quidam codd. אֶל יוֹרֵד.)

Belagerung Jerusalems überwindend, die anderen, schon die Sept., indem sie die angegebene Tageszahl („am ersten“) zugleich für den Monat ansehen. Will man nicht ein Versetzen des Abschreibers annehmen (Reil), so nimmt man ebensogut mit Havern. den durch das angegebene Jahr nahegelegten fünften Monat als der Zerstörung Jerusalems, wie mit Kimchi den vierten Monat desselben Jahres als der Eroberung der Stadt an (Jer. 52, 5. 6. 12); zu beiden Annahmen stimmt B. 2, wo die feindliche Sprache jedoch auch das zwar noch nicht Geschehene doch als ein gewiß Geschehendes voraussetzen lassen kann. Vgl. zu Kap. 25, 1.

B. 2—6. Der Umriß des Gerichts im allgemeinen.

B. 2: (Kap. 25, 3) צָרָה, צָרָה = צָרָה, d. i. „Krieg“, „Feld“ (Sarra), — die griechische Benennung Τυρος v. der halb. Form צָרָה — war diejenige phönizische Stadt, welche lange Zeit hindurch die ehemals von Sidon ausgeübte Oberherrschaft inne hatte; noch jetzt heißt sie im Munde der Araber „Sür“. Wegen seines Zusammenhangs mit der Koalition bildet Tyrus um so sprechender einen Titel für Gericht Gottes, als es nach Havernid „auf der Höhe äußeren Glanzes damals sich für unüberwindlich gehalten“, nach Hengstenb.: „neben Babel und Egypten die herrlichste Konzentration des Weltwehens“. — צָרָה Plur. die „Thorschlügel“ für: Pforte, daher mit dem Sing. des Verbs. So heißt im Munde von Tyrus Jerusalem nicht: weil überhaupt dort viel Volks ein- und ausging, was auch nicht durch צָרָה ausgedrückt sein würde, sondern entweder mit Bezug auf die Boten der Koalition, die dort sich versammelt Jer. 27, oder wie Hitz. als ein Mittelpunkt des Fremdenverkehrs, als Handelsplatz, wofür die begreifliche Eifersucht sprechen könnte, seit Salomo den Handel Palästinas geschaffen. Hengstenb. nimmt Jerusalem als „Weltstadt, indem sie als das höchste Gut die wahre Religion ansah“, und läßt die messianischen Erwartungen Zions (Ps. 45, 13; 87, 4; Jes. 23) in Tyrus bekannt geworden sein und bei der stolzen Meereskönigin böses Blut erweckt haben. (?) Das Zustromen der Völker, weshalb „Pforte“ ist, ist ihm das Jerusalem für die Zukunft in Aussicht gestellte (Jes. 2, 2; Mich. 4, 1), wie Jerusalem zu allen Zeiten ein Magnet war für die Gott suchenden Gemüther in der Heidenwelt. — נִסְכָּה Nisch. v. סָכַב, passend (vgl. Spr. 26, 14) von der „Thür“ gesagt. Ist sie in Bezug auf Jerusalem zusammengebrochen, so heißt sie in Bezug auf Tyrus eine ihm zugewandte, d. h. der Völkerverkehr ihm offen, nämlich ihm allein nummehr, den es bisher mit Jerusalem hat theilen müssen. Vgl. Deol. Grd. 4. (Hengstenb.: „Tyrus betrachtet sich als Erbin Jerusalems; der Sturz des geistlichen Mittelpunkts stellt die gesteigerte Bedeutung des weltlichen in Aussicht.“) [Klief.: in Jerusalem bisher den

Völkern verschlossenes Thor aus religiösem Gegenstande. (?) Hitz. entnimmt dem Folgenden das Subjekt, indem er übersetzt: „es wendet sich mir ihre Fülle zu.“ — Ihr „voll werden“ (Kap. 27, 25) betrifft Handel und Wandel und den Reichtum, die Macht in Folge dessen. — B. 3 (Kap. 13, 8. 20) — die „vielen Heidenvölker“ entsprechen sowohl dem Allgemeinen, Umrißhaften der Weissagung in diesem ersten Abschnitt, als sie dem ausgesprochenen Hohne von Tyrus und seinen schadenfrohen hochmüthigen Spekulationen (B. 2) antworten. — Das veranschaulichende Bild ist der Meeressturm von Tyrus entnommen. Hitz., der an die einzelnen Schaaeren der herauszuführenden Heere denkt, faßt „das Meer“ affusativisch, ergänzt das Subjekt aus dem Zusammenhange und nimmt צָרָה distributiv: wie das Meer nach seinen Wellen, eine nach der andern und über die andre. Nach Ewald bezeichnet es den Affusativ. Hengstenb. erklärt nach B. 19: „als ob Ich heraufrufte das Meer nach seinen Wellen.“ — Schon diese Darstellung läßt das jüngere Tyrus (Πορνεύσα τῶν πολεων bei Euripides) vermuten, das auf einem Insel-felsen belegene hart an der Küste, der jetzt mit dem Festlande verbunden ist. Die „Mauern“ und „Thürme“ — B. 4 scheinen ganz im allgemeinen Charakter unserer Weissagung gehalten zu sein und über die Zeit Nebukadnezars eher hinaus (Curtius IV; Arrian II) als diese schon mitzugreifen; wiewohl die fünfjährige Belagerung durch Salmanassar, wogegen es sich behauptete, doch „Mauern“ und „Thürme“ voraussetzen läßt (Josephus, Ant. VIII, 5). Siram II. baute den Melkartstempel nicht nur aus und verband beide Eilande zu einem, sondern legte noch ein ganz neues Stadtviertel an (Eurychoron) und umzog Inseltyrus mit einer starken Mauer; ein zweiter Hafen wurde von ihm angelegt und ein Palast für ihn erbaut, während Alttyrus mehr zurücktrat. Das von seiner Befestigung hier Gesagte kann aber auch sehr wohl in Blick vielmehr auf das auf dem Festland erbaute Alttyrus gesagt sein, da Inseltyrus vornehmlich wegen des auf seiner Nordseite auf einem zweiten Inselchen etwas weiter ins Meer hinausgelegenen Melkartstempels, des alten Nationalheiligtums des „tyrischen Herakles“, wie in Bezug auf die Seemacht des Staates, als Flottenstation, in Betracht kam, wie auch der Name insbesondere seine insularische Lage wiedergab, so daß Inseltyrus als der prägnante Titel für das Gesamte hier angesehen werden dürfte. — Ihr „Staub“ ist der Schutt der zerstörten Bauten. וְסִדְרָה, nur hier, v. סָדָה „auskehren“, paronomastisch mit וְסִדְרָה, und bereitet das Folgende vor, monach Tyrus, das B. 2 sich dem verübten Jerusalem gegenüber rühmte, voll zu werden, bis auf seinen ursprünglichen Zustand ausgeleert werden soll. Ein Papyrusmanuscript, das die Reisebeschreibung eines höheren ägyptischen Be-

amten uns aufbewahrt hat, beschreißt Insektyrus in seinen Anfängen als ein Dorf, das auf einem Felsen inmitten des Meeres liege; man bringe das Wasser dorthin in Kähnen, und der Ort sei reich an Fischen. — Kap. 24, 7. 8. Nomen omen. — V. 5: נַחֲשׁוֹן bezeichnet einen Ort, wo etwas ausgebreitet wird, hier: die Fischer ihre Fangnetze zum Trocknen ausspannen. Gerade so hat es Robinson gefunden. — Kap. 7, 21. — V. 6. Die „Töchter“ von Tyrus בָּשָׂרָה sind offenbar im Unterschied von Insektyrus zu nehmen, aber gemäß dem allgemeinen Stil des Abschnitts, wie dem Plural entsprechend, die wenn nicht von ihr abhängigen, der tyrischen Suprematie sich beugenden, da unter der assyrischen Welt Herrschaft dieses Verhältnis sich gelockert hatte, so mit Tyrus in einer oder der anderen Weise verbundenen phönizischen Städte, als: die Insektstadt Aradus (Arvad), am Ufer Antaradus (Tortosa), und Marathus (Amrit), Simyra (Samarah), Botrys (Batrun), Gebal (Byblos, Dschebeil), Berytus (Beirut), Sidon (Saida), Scharpat (Sarepta, Sarfent) u. s. w., so auch Palästyrus, die Altstadt, wo jetzt die große alte Wasserleitung, der Chan und die Schmiede von Ras el Min liegen.

V. 7—14: Die Ausführung durch Nebukadnezar.

Mit V. 7 ff. wird in den allgemeinen Umriss die auf Hesekiels Zeit passende Detailschilderung eingezeichnet, wie sie Nebukadnezar — hier und sonst Nebukadrezar genannt (griech. Nabuchodonosor, Nabuchodonosoros, Nabulodrosoros), auf den altpersischen Inschriften zu Bisutum: Nabugadratschar, Nabuquadratschar, — ausführen sollte. Der Name soll aus Nabu (Nebo), Gottesnamen, und Zar, Sar (Fürst) und kadr (arab. : Nacht) zusammengesetzt sein. Nach Niebuhr würde die hier gesetzte Form der einheimischen näher kommen. — Daß er „aus Norden“ kommend bezeichnet wird, deutet auf den Weg, auf welchem er über Zuda kam. — „König der Könige“ — wegen der unterworfenen Fürsten, neben „Großkönig“ üblicher Titel auf den Inschriften. — Die rhetorische Schilderung des Heeres ist nicht zu pressen. „Roß“ und „Wagen“ sehen von der Bemannung zunächst ab, die für „Roß“ die „Reiter“, für „Wagen“ vielleicht חֲרָץ nachbringen, um mit der großen Menge des Fußvolks abzuschließen. Hengstenb. versteht unter den „Reitern“ die Wagenträger (V. 10). Nach andern besteht חֲרָץ aus חֲרָץ. Vgl. Kap. 23, 24. — V. 8. Die Bevölkerung der Städte auf dem festen Lande fällt dem von da her ankommenden Feinde zunächst ins Schwert; und so erfüllt sich V. 6. — Kap. 21, 27; 4, 2. — „Schilde“ bezeichnet die zusammengehaltenen Langschilde (Kap. 23, 24), unter deren Deckung man an der Belagerung arbeitete und den Mauern sich nahte. — Wegen des Unterschieds von „eine Tochter auf dem Felde“ wird „wider dich“ und somit die Belagerung durch Nebukadnezar auf das insularische Tyrus bezogen werden müssen. — V. 9:

מָרָי v. מָרָה ist: das Stoßen. קָבֵל soll nach Gesenius das gegenüber Liegende sein, also mit מָרָי percutio oppositi für: Mauerbrecher. קָבֵל bezeichnet wohl ohne Zweifel Belagerungswerkzeug insgemein, wenn nicht ein besonderes. (Chald.: percussio tormentorum suorum.) Meier denkt an das Umhüllende, Schirmende, Deckende, קֹרֵב (Schild), daher an das Schutzdach, unter welchem man mit dem Mauerbrecher anstürmte, ähnlich wie מָרָה V. 8. „Den Stoß seines Schirmdachs“, d. i. den er unter demselben ausführt u. s. w. Hävernich übersetzt מָרָי durch „Vertilgung“ und קָבֵל mit „Behr“. (?) Hengstenb.: „die Vernichtung seiner Mauerbrecher“ (2 Kön. 21, 13). — Die „Schwerver“ tödten die Vertheidiger der Thürme, insofern wovon die Thürme niedergerissen werden. Wie Hävernich richtig bemerkt, soll das Ungewöhnliche, Uebermenschliche, daß Gott selber in dem Werke ist, geschildert werden. Die meisten verallgemeinern aber מָרָי in: „durch seine Eisen“, an eiserne Haken denkend, die man anschlägt, ins Klammerwerk einbaut. (Z. S. Michaelis: securibus). — V. 10 poetisch-rhetorische Ausdrucksweise. Das Land rückt in das Meer gleichsam mit seinem Staub durch die in die Insektstadt einrückende über viele Meiterei. „Raß“ und „Wagen“ unterscheiden sich in Bezug auf die „Stimme“, die ihnen beigelegt wird, Rollen und Rasseln. Wie schon die bisherige Belagerung, so erst recht das Eindringen in die genommene Stadt, setzen bei der insularischen Lage von Tyrus stillschweigend, weil durchaus selbstverständlich, einen entsprechenden Dammbau vom Festland dahin voraus, der nach Hengstenb. bereits vorhanden gewesen sein soll, wahrscheinlicher aber durch Nebukadnezar zum Zweck der Belagerung aufgeworfen sein wird. Vollends klar ist das durch מְבֹרָא, was Hävernich dahin wiedergibt, daß Tyrus so gut als jede andre (Land-) Stadt erobert wird. („Die ungewöhnliche Meeresveste soll vor dieser Macht zu einer gewöhnlichen Festung herabsinken.“) מִבְּקָעָה חֲזִיג „genauer: eine aufgesprungte, mit Sturm genommene.“ — V. 11: מִצָּבָה v. מִצָּב ist etwas Aufgerichtetes, eine Säule, nicht an Bildsäulen von Heiden, Königen zu denken, sondern wie Herodot zwei solcher (von Gold [Chrysolith] und von Smaragd) Monumente nationaler Stärke im Perseustempel erwähnt. Sepp: „Am Eingange des Melarthstempels standen zwei Säulen (wie Boas und Sackin zu Jerusalem), wie die bekannten Grenzsäulen oder Sonnenstäben vor allen Heiligtümern, die gegen Einsturz und Weltbrand, Wasser und Feuer Stand halten sollten.“ Nach andern: die Götter von Tyrus steigen in den Staub hinab. Hengstenb.: „diese Säulen Symbole tyrischer Macht und Herrlichkeit.“ — V. 12: רֵבֶל vom Umhergehen, Handeln. Schätze und Waaren. — וְבָתֵּי חֲמֹרֶתָהּ Hengstenb.: „die schönen Häuser“ entsprechend den Palästen Jes. 23, 13. חֲזִיג: „genauer: nach denen man begehrt, die einem gesal-

len.“ Ewald: „die schönen Lusthülmchen und Gartenhäuschen der reichen Kaufherren.“ Hävernici: „des kleinen Terrains wegen sehr hohe Häuser, wie selbst in Rom nicht (Strabo XVI).“ Die den heimkehrenden Rauffahrern die Zielpunkte ihres Verlangens; wie mit dem Eindruck auf solche Heimfahrer die Weisagung bei Jesaja Kap. 23 beginnt. Es könnten auch die Arsenalen und Werkstätten, die zur Marine gehörigen Bauten gemeint sein. — „Steine“, „Holz“, „Staub“ weisen auf den völligen Ruin. Vgl. B. 4. — V. 13. So kommt der erzwungene Sabbath über Lied und Feier, Lärm und Lust. Nichts bleibt, als der klanglose Felsen und das öde Meer. — V. 14. Die Wiederaufnahme (wie schon B. 12) von B. 4. 5 leitet das von Nebukadnezar Auszurichtende, das ebenso, wie das Jes. 23, 15 ff. Gesagte, epischobisch zu denken ist in dem Epos von Tyrus, ausdrücklich zu dem allgemeinen Grundriß vorher zurück. Zu diesem letzten Ziele treibt es mit Tyrus, und Nebukadnezar ist ein Moment dazu.

B. 15—18: Der Eindruck von Tyrus Falle.

B. 15: הלא in Frageform die ganz gewisse Ansicht von dem, was bei Verbreitung der Nachricht von Tyrus Fall der Eindruck in den Kolonien ist. Zwar bebrängt sie derselbige Feind nicht, aber was kann nun noch hochgestellt über andere, was kann nun noch sicher vor anderen sein? — Der „Sturz“ soll durch „im Nechzen ff.“ lebendig veranschaulicht werden. — ארץ sind die Küstenländer sowohl als die Inseln. — Hitzig bemerkt die treffliche Wahl des Ausdrucks, da gerade die Küsten und Inseln des Mittelmeers häufig vom רצח heimgefuht werden. — V. 16. Man muß sich die Niederlassungen der Phönizier in der phönizischen und tyrischen Zeit an den verschiedensten Küsten, auf Cypern, Rhodos, Malta, in Spanien, auf Sizilien, Sardinien, den Balearen erinnern, an Utica, Gades (Cadix), Kalpe (Gibraltar), Malaka (Malaga) u. f. w. denken. — Den „Fürsten des Meeres“ vgl. Jes. 23, 8. Man kann fürstliche Macht und Pracht der Obern dieser Handelsplätze, aristokratische Weise des Auftretens annehmen. — Das Folgende ist Beschreibung orientalischer Trauerereemonien (Jon. 3, 6). — Kap. 21, 31. — מציל Oberkleid, ein weites zum Prunk. — Kap. 16, 18. — Statt aller Herrlichkeit, die sie abthun, kleiden sie sich in „Schrecken“, Kap. 7, 27. — Hiob 2, 13. הרדרו repetirt ורדרו. — לגביהם „nach Augenblicken“, so daß (Hitz.) das Zittern, gleichsam das Fieber, sie keinen Augenblick verläßt. — V. 17: Kap. 19, 1. — Besitzung und Trauer fragen, wie so Eigenthümliches, Wunderbares, Gefeiertes, Machtvolles seinen Untergang finden konnte!? — Hävernici: „Ach, wie bist du zu Grunde gerichtet, du Bewohnerin der Meere“, in dem מרים = „nach den Meeren hin“, die nach den Meeren hin bewohnte Stadt aber die sei, deren Bewohner sich über die Meere verbreiten, dort an-

siedeln. Andere: bewohnt, bevölkert von den Meeren, d. i. den Meeresbewohnern, Seebölkern. Hitz.: „Du volkreiche im Meere“ eigentlich: vom Meere her, oder genauer: aus dem Meere heraus. („Eine menschliche Bevölkerung tragend, ragte sie gleichsam, aus dem Schooße des Meeres aufgestiegen, unmittelbar über den Wasserspiegel empor, was mit keiner andern Stadt der Fall war.“) Ewald liest nach Kap. 27, 34 נשברת „aus den Meeren zertrümmert“. Man hat auch מרים gelesen = von Tagen (alten), von jeher bewohnt. — הוללה (u. חלה) glänzend machen, preisen. — Sie heißt „stark בים“ Hitz. durchs Meer, ihre maritime Lage. Richtiger „im Meer“, in dem starken Element sie eine starke Stadt! Also: eine Seemacht nicht nur, sondern eine Macht in der mächtigen See. — הרים ist der Schrecken, der Tyrus und seinen Bewohnern heimohnt. Diesen Schrecken ihres Namens weithin im Meere (insolge ihres Reichthums, ihrer Größe und Macht) gaben sie „allen ihren Bewohnern“, was auf Venedig ähnliche Zustände weisen würde, wenn damit gesagt sein sollte, daß die Stadt mit ihrer Einwohnerschaft allen ihren einzelnen Bewohnern Furcht vor sich einflößte, sie einander gegenseitig in Furcht und Schrecken hielten (Cocc.). Es soll vielmehr damit gesagt werden, daß jedem Tyrer, etwa wie jedem Römer später, der Schrecken der tyrischen Herrlichkeit anhaftete und zu Statten kam. Vgl. Hitzig. [Hengstenb.: Tyrus hatte eine doppelte Klasse Bewohner, die Bürger und die Hörigen in den Kolonien; die einen waren der Schrecken der andern, sie mußten sich vor ihnen beugen und ihren Befehlen gehorchen. So schon Hävernici (Jes. 23, 2). Ewald bezieht das zweite ירשרר auf die Bewohner des רם, das schwerlich feminin ist. Der Syrer ergänzt ירשרר omnibus habitatoribus terrae.] — V. 18. Bisher erschreckte Tyrus alles, nunmehr erschrickt alles über Tyrus. ארץ בים schärft den Begriff der Insel und steigert das vorübergegangene רצח. — Vgl. B. 16. — Wenn Tyrus fiel, welcher Ausgang bleibt dann selbst Inseln mitten im Meere! — Der „Ausgang“ erklärt sich näher durch den „Sturz“. Andere haben an Auswanderung, Flucht auf den Schiffen gedacht.

B. 19—21: Das Ende und — ein Anfang!

Ein Epilog B. 19 ff. — החרבה steht auf החרבה (B. 2) zurück. — בחרי parallel zu בחרי, aber den Gedanken der Zerstörung in einem Bilde fortsetzend, das zugleich B. 20 ff. vorbereitet. Die Flut steigt aus der Tiefe heraus, um die durch die vielen Wasser bedeckte Stadt, ihre Trümmer (vgl. B. 12), auch ihre Leichen, hinab zu holen. — הים u. הרים (ומה) ist die stutende Tiefe, die todbende Wassermasse aus dem Meere heraus. [Nach Hengstenb. eine geistige, Ueberschwemmung durch die Völker; wofür B. 3 keine Begründung gibt.] — V. 20. Die Stadt führt in Gemeinschaft ihrer, wie der Todten überhaupt, אלהים entweder allgemein:

zum Volk im Verborgenen, im Dunkel des Todesreichs, oder spezieller: zum Volk der Vorzeit, oder ganz speziell: zu dem durch die Sintflut verbedeten begrabenen Volke. (Hengstenberg: die Stammgäste der Hölle! 1 Mos. 6, 4.) — החיהוים, die untersten Tiefen, ausgemalt durch בחריה, nämlich in von jeher unbewohnten Stätten; wodurch „das Bild der Zerstörung, der Vernichtung aller menschlichen Größe am vollendetsten“ (Hävern.) gegeben ist. — Wie das Hinabsteigen, so wird auch das Wohnen durch die Gemeinschaft der Todten kolorirt, in paralytischen Sätzen. — למך לא חשבי: damit du nicht wohnest, nämlich ferner, wo du gewohnt; Hengstenberg: „auf daß du nicht sitzest“, sondern daniederliegest. Die Absicht ist wohl von völligem Verschwundensein unter den Wohnplätzen der Menschen zu verstehen. Vgl. zu Kap. 29, 11. — ונחרה, wenn nicht mehr von למך abhängig, wie klar vorliegt, führt einen neuen Satz, und dann füglich den Nachsatz ein

(Cocc.). Ober B. 20; „Da lasse Ich dich hinabsteigen ff., da mache Ich dich wohnen ff., da gebe Ich ff. Dem Ruin von Tyrus tritt — „Zier“ (Kap. 25, 9), dem so ausgiebig geschilderten Todtenreich (dem בחריה בארץ החיים nunmehr חיים) — das „Land der Lebendigen“ gegenüber, die Erde mit Lebenshoffnung, Lebensentfaltung, der im Tode abgeschlossenen Unterwelt, Ps. 27, 13. [Siz.: „und auf daß du nicht Ruhm strahlst im Lande der Lebendigen.“] Ewald lieft וכל הקצרי ולא, und übersezt: „damit du nicht bleibest noch bestehst im ff.“ Riefsoth: „damit du nicht bewohnt seiest und Ich nicht Herrliches (nämlich an dir, Tyrus (?)) im Lande ff. schaffe.“] — B. 21. Abschluß mit Tyrus. בחרה von schrecklichen Gerichten, und zwar plötzlichem Verderben. Also: zum Beispiel eines solchen machen. Geseh. kontret: Ich will dich zum Untergang, d. i. zu etwas Untergehenden machen. (Philippson: „Plötzlich vernichte Ich dich.“) — Dem נחרה צבר entgegen dieses בחרה ארץ. — Vgl. sonst Ps. 37, 10. 36.

Kapitel 27.

Und es geschah Jehovah's Wort zu mir, sagend: *Und du Menschensohn, erhebe über ¹2 Zor Wehklage! *Und sagst zu Zor, die da wohnet an den Zugängen des Meeres, Händlerin ³ der Völker nach vielen Eilanden (Rüsten): So sagt der Herr Jehovah: Zor, du sagtest: ich bin vollkommen an Schöne. *Im Herzen der Meere ist dein Gebiet; deine Bauleute voll- ⁴4 deten deine Schöne. *Aus Cypressen von Senir haften sie dir alles Gefäßel; Ceder vom Liba- ⁵5 non nahmen sie, um Mast auf dir zu machen. *Aus Eichen von Baschan machten sie deine ⁶6 Ruder, dein Steuer machten sie aus Elfenbein, eingelegt in Lärchenholz, aus den Inseln Kittijim. *Byßus in Buntwirferei aus Egypten war deine ausgespannte (Flagge), dir zum ⁷7 Zeichen zu sein; Purpurblau und Purpurroth aus den Eilanden Elishah's war deine Be- ⁸8 dachung. *Sidons Bewohner und Arvads waren dir Ruderer; deine Rundigen, Zor, waren ⁹9 in dir, sie (waren) deine Steuerleute. *Gebals Meister und seine Rundige waren in dir, die ¹⁰10 festigten (ausbessern) dein Deck. Alle Schiffe des Meeres und ihre Seeleute waren in dir, de- ¹¹11 nen Handel zu handeln. *Paras und Lud und Phut waren in deiner (Meeres-) Macht deine ¹²12 Kriegsmannen, Schild und Helm hingen sie in dir auf; sie gaben deinen Schmuck. *Arvads ¹³13 Söhne und deine Macht waren auf deinen Mauern rundum, und Gammadim (?) waren in ¹⁴14 deinen Thürmen; ihre Schilde hingen sie an deinen Mauern auf rundum; sie vollendeten deine ¹⁵15 Schöne. *Tarschisch war deine Händlerin ob der Menge allerlei Reichthums [Gutes]; in Sil- ¹⁶16 ber, in Eisen, in Zinn und Blei bezahlten sie deine Waaren. *Javan, Tubal und Meschach, ¹⁷17

B. 3: Sept.: ... τω ἐμπορίῳ τ. λαῶν, ἀπο νήσων πολλὰ ... ἐγὼ περιέθηκα ἐμάντη καλλὸς μου, —

4: ... Φαλασσης τω Βελεμυ, κ. νίοι σου (Lectiones: כלב, גבילך, בנך, filii tui (Arabs, Syr. Hex.).

5: ... ὠκοδομηθή σοι, ταῖναι σανδῶν κυπαρισσίνων — A. L.: באו לך Syr.: adduxerunt. Hexapl.: »aedificata est tibi« (ut Sept.).

6: (ἐστὺς) ἐλατίνους, ἐκ ... ἐποίησαν τ. κωπας σου. T. ἱερὰ σου ... οἶκους ἀλσῶδεις ἀπο νήσων — (A. L.: קרשך, Arabs ut Sept. in plur. — Sept. leg. אשרים. Bthi אשרים.)

7: ... τὸν περιθῆναι σοι δοξάν κ. περιβαλεῖν σε ὕακινθον ... κ. περιβολαῖα ἐγένετο σοι.

8: Κ. οἱ ἀρχόντες σου οἱ κατοικούντες Σιδῶνα —

9: Οἱ πρεσβύτεροι Βελθίων ... οὗτοι ἐνίσχουν τ. βουλὴν σου ... ἐγένοντο σοὶ ἐπὶ θυμῶν θυμῶν. Vulg.: ... habuerunt nautas ad ministerium variae supellectilis tuae.

10: ... ἐκρεμασαν ἐν σοι —

11: ... φυλακας ἐν τ. πυργοῖς ... ἐπὶ τ. ὀρυμῶν σου — (A. L.: גומרים et Cimmerii. Sept. leg. גומרים. Vulg.: ... sed et Pygmaei —

12: Καρχηδονιοὶ ἐμποροὶ σοὶ ... κ. χρυσιον κ. χαλκον ... ἔδωκαν τ. ἀγορὰν σου. Vulg.: Carthaginenses —

13: Ἡ Ἑλλάς κ. ἡ συμπασα κ. τὰ παρατενοντα — Vulg.: ... adtexerunt populo tuo.

sie waren deine Kaufleute; in Menschenseelen und Erz-Geräthen machten sie deinen Handel.
 14 *Aus Togarmah's Hause bezahlten sie mit Rossen [Ferden] und Reitern [Rossen] und Maul-
 15 eseln deine Waaren. *Dedans Söhne waren deine Kaufleute; viele Inseln [Küsten] waren
 Handelschaft deiner Hand, Elfenbeinhörner und Ebenholz brachten sie als deine Tauschzahlung
 16 (dir als Tauschwerth). *Aram war deine Händlerin ob der Menge deiner Werke; in Karfun-
 17 kel, rothem Purpur und Buntwirkerei und Byssus und Korallen (?) und Rubin zahlten sie für
 17 deine Waaren. *Judah und Israels Land, sie waren deine Kaufleute, in Weizen von Min-
 18 nith und Backwerk und Honig und Del und Balsam machten sie deinen Handel. *Dammes-
 19 scheq war deine Händlerin ob der Menge deiner Werke; aus der Menge allerlei Reichthums,
 19 in Chelbon-Wein und weißer Wolle. *Dedan und Javan aus Usal, für deine Waaren zahl-
 20 ten sie verarbeitet Eisen; Kassia und Kalmus in deinem Handel war. *Dedan war dein Kauf-
 21 mann in Spreitdecken zum Reiten. *Arab und alle Oedars-Fürsten, sie waren Händler dei-
 22 ner Hand, in Vämmern und Widdern und Böden, darin waren sie deine Händler. *Scheba's
 Kaufleute und Raghmah's, sie waren deine Kaufleute; im Besten [Edelsen] allerlei Wohlgeruchs
 23 und in allerlei kostbarem Stein und Gold bezahlten sie deine Waaren. *Charan und Khamneh
 24 und Gheden, Scheba's Händler, Affurs, Kilmads, waren deine Handelschaft. *Sie waren
 deine Kaufleute in Prachtwaaren, in Purpurmänteln und Buntwirkerei und in Schätzen von
 mehrfädigen [mehrfarbigem] Garnen (schätzbarem Damast), in Striden gebunden und fest, auf
 25 deinem Markte. *Tarschisch-Schiffe waren deine Karawanen, dein Handel, und du wurdest
 26 voll und sehr herrlich [gewichtig] im Herzen der Meere. *In viele Wasser brachten dich die
 27 dich Rudernden, — der Ostwind zerbrach dich im Herzen der Meere. *Dein Reichthum und
 deine Waaren, dein Handel, deine Seeleute und deine Steuermänner, deines Lecks Ausbes-
 28 serer und deines Handels Händler, und alle deine Kriegsmannen, welche in dir, auch mit dei-
 ner ganzen Gemeinde, welche in deiner Mitte, sie werden ins Herz der Meere fallen am Tage
 28 deines Falles. *Bei der Stimme des Geschreis deiner Steuerleute werden die Landplätze er-
 29 beben; *und aus ihren Schiffen steigen alle das Ruder Führenden, die Seeleute, alle Steuer-
 30 männer des Meeres, auf das Land werden sie sich stellen, *und sie lassen über dich ihre
 Stimme hören und werden bitterlich schreien und Staub auf ihre Häupter werfen, mit Asche
 31 werden sie sich bestreuen; *und sie scheeren sich deinetwegen Gläse und gürteten sich Säcke um
 32 und weinen über dich in Bitterkeit der Seele bitterliche Klage; *und sie erheben über dich in
 ihrem Jammer Wehklage und wehklagen über dich: wer ist wie Zor? wie die Vernichtete in-

B. 14: A. L.: חורגמה.

15: Sept.: *Ποῖοι Ποδιων* ... *ἀπο νησων ἐπληθυναν τ. ἐμποριαν σου ὁδοντας ἐλεφαντινους,*
κ. τοις εἰσαγομενοις ἀντιδιδους τ. μισθους σου,

16: *ἀνθρωπους ἐμποριαν σου ... του συμμικτου σου, στακτην κ. ποιηματα ἐκ θαρσεις κ.*
Ραμουθ κ. Κορχορ ἑδωκαν (A. L.: אדם Edom, Sept. in signif. »hominis«, quos sequuntur
 Arabs, Syr. Hexapl.)

17: ... *ἐν σιτον πρασει κ. μυρων κ. κασις, κ. πρωτον μελι ... εἰς τ. συμμικτον σου.* (ויפנג non-
 nulli per: »et balsamum«, alii ופנג »et ficus, grossulos« vel ex arab. angurias, pepones indi-
 cos.) Vulg.: ... in frumento primo: balsamum ... et resinam (Sept. ἔρητιν) proposuerunt
 in nundinis tuis.

18: ... *κ. ἐρία ἐκ Μιλητου, (19) κ. οἶον εἰς τ. ἀγοραν σου ἑδωκαν. Ἐξ Ἀσπλ σιδηρον ... σπαρ-
 τιον κ. τροχίας ἑδωκαν ἐν τ. συμμικτω σου ἐστιν.* Vulg.: ... in vino pingui, in lanis colo-
 ris optimi. Dan et Graecia et Mosel — (A. L.: דרך.)

20: ... *μετα κτηνων ἐλεκτων* — Vulg.: ... in tapetibus ad sedendum.

21: ... *δια χειρος σου, καμηλους* — (A. L.: בפרים in tauris v. juvenis Chald.)

23: ... *κ. Δαυδαν ... κ. Χαρμαν.* (Pro חרן legitur חרה Charrah et pro וכנה exstat lect. וכלנה.)

24: ... *ἐν μαχαμ κ. ἐν γαλιμα δαυνθον κ. πορσθραν κ. ἱσανθους ἐλεκτους δεδεμενους*
σχοινοῖς ἐν κυπαρισσιν (25) πλοιοῖς ἐν αὐτοῖς. Καρχηδονιοῖ ἐμποροι σου, θαρσεις
ἐμποροι σου ἐν τ. πληθει ἐν τ. συμμικτω σου, κ. ... κ. ἐβαρυνθης. — Vulg.: ... multi-
 fariam involucris hyacinthi et polymitorum gazarumque pretiosarum ... cedros quoque habebant
 in negotiationibus tuis. Naves maris principes tui in negotiatione tua —

26: A. L.: במרים.

27: Legitur וכל Sept.: ἦσαν δυναμεις σ. κ. ὁ μισθος σ. ἐν τ. συμμικτω σ. ... κ. οἱ συμβουλοι
 σου κ. οἱ συμμικτοι σ. ἐκ τ. συμμικτων σ. κ. πασα ἡ συναγωγη —

28: ... *της κρηνης σου οἱ κωβερνηται σ. φοβω* — Vulg.: ... conturbabuntur classes.

29: ... *κ. οἱ ἐπιβαται κ. οἱ πλωγεις τ. θαλασσης* —

32: Sept., Arabs, Syr. leg. בניהם »filii eorum«. K. ληγονται οἱ υἱοι αὐτων ... κατασιγη-
 θεισα ἐν μωσθ θαλασσης;

mitten des Meeres! *Indem deine Waaren aus den Meeren ausgingen [hervorgingen], sättig- 33
test du viele Völker; in deiner Reichthümer Menge und deiner Handelswaaren bereichertest du
Könige der Erde. *Der Zeit du zu Grunde gerichtet wardest aus den Meeren (weg) in die 34
Wassertiefen, fielen dein Handel und deine ganze Gemeinde in deiner Mitte. *Alle Völker 35
ner der Gilande entsetzten sich über dich, und ihre Könige schauern Schauer, die Ange-
sichter zittern. *Die Händler unter den Völkern zischen über dich; Schrecken wurdest du und 36
bist nicht mehr in Ewigkeit.

Exegetische Erläuterungen.

B. 1—25: Die Herrlichkeit von Tyrus.

An die Weissagung (Kap. 26) schließt sich die
Wehklage über Tyrus, bereits Kap. 26, 17 vor-
bereitet. — B. 2. Für jene war der Untergang Je-
rusalems, für diese ist der Untergang von Tyrus
die prophetische Prolepsis. Mit der Wehklage kommt
zugleich der gerechte Schmerz zum Ausdruck über
den Mißbrauch der Fülle göttlicher Gaben, deren
sich Tyrus erfreut habe. — יָמָא fast J. H. Mi-
chaelis: tu etiam, ut alii. — B. 3: כְּבֹרָא ist
der Eingang zur Stadt, der Eingang des Thores,
und so hier כְּבֹרָא: die Zugänge des Meeres,
die dasselbe bietet, in welche man vom Meere aus
eintritt, und wiederum ins Meer ausgeht, also die
Häfen (porta und portus). Häverniä verweist
auf Strabo XVI, 2; Arrian II, 20, 21, die
eines nördlichen und südlichen Hafens von Tyrus
erwähnen, und zugleich auf den sonstigen Mangel
geeigneter Hafenplätze an der syrischen Küste.
Hengstenb.: „von wo aus das Meer nach allen
Seiten leicht zugänglich ist, im Mittelpunkt der da-
maligen kultivierten Welt; wie Tyrus dann han-
delnd die Völker besucht.“ — Für הַיָּם, zu
punktieren הַיָּם, Ori: הַיָּם. — Zu כְּבֹרָא
vgl. zu Kap. 26, 12. — בָּלִי-אֵי, die des Handels
wegen nach den vielen Küsten zieht. — Die Anrede
an Tyrus hält derselben, wie Kap. 26, 2 ihre höh-
nende Schadenfreude, so hier ihre satte Selbstge-
fälligkeit vor. „Vollkommen an Schöne“ ist
sowie als: vollkommen schön, d. h. von vollkom-
mener Schöne, aber nicht sowohl: Vollenbung der
Schönheit. Beachte die Parallele mit Jerusalem
Klagel. Jer. 2, 15! Was damit gesagt sein will,
zeigt — B. 4; denn כְּבֹרָא יָם אֵי im Munde von
Tyrus ist das Thema der nächsten Ausführungen.
— „Im Herzen ff.“ = mitten im Meer, rings
von demselben umgeben. J. H. Michaelis citirt
die Worte Alexanders des Großen an die tyrischen
Abgesandten (Curtius IV, 2): Vos quidem
fiducia loci, quod insulam incolitis, pedestrem
hunc exercitum spernitis. — Die Stadt trennte
vom Kontinent eine vier Stadien breite Meerenge.

[Hengstenb. wie Grotius (Targum): „Die
maritime Herrschaft, daß ihm alle Meere leicht zu-
gänglich sind.“] — Die „Grenzen“ sind das
durch sie eingefaßte Gebiet. — Also die
Vollkommenheit seiner irdischen Lage; so-
dann diese Vollkommenheit unter dem Begriff der
Schöne, was allerdings nicht bloß die bauliche,
diese aber zunächst, sondern überhaupt die staat-
liche Schönheit von Tyrus besagt.

B. 5. Bei diesem weiteren Blick, allegorisiert
sich (כְּבֹרָא) unsern Propheten — so ganz nach
seiner Art — Tyrus im Bilde eines Pracht-
schiffes. Die „Bauleute“ vermitteln den Ueber-
gang; nicht minder (wie S i g i g fein bemerkt) war
das Bild durch die irdische Lage von Tyrus ge-
geben; mitten im Meere, mit einem Walde von
Masten umgeben, gleich Tyrus einem Meerschiff.
— Weil Prachtschiff, daher die edelsten Holz-
arten als Material (Akkusativ). [Häverniä
bemerkt (Josephus, Antiq. VIII, 5), daß wirk-
lich die Paläste auf Tyrus aus Cedern vom Liba-
non gefertigt gewesen.] — שָׁנִיר (= שָׁרִיר 5 Mos.
3, 9) der amoritische Name (ob absichtlich wegen
der Bedeutung der Amoriter in der früheren phö-
nizischen Geschichte?) für den Hermon, von wel-
chem auch im engern Sinne unterschieden, bekannt
wegen seiner Cypressen (Sir. 24, 17), deren
festes, dauerhaftes Holz sie überdies empfahl (Vir-
gil, Georg. II, 444). — Das Gerippe des
Schiffes, womit die Schilderung beginnt, begreift
sich als dualisch כְּבֹרָא, das Plankenwerk rechts
und links, zumal wo das Ganze gemeint ist (כְּבֹרָא).
— Der Mast (Hauptmast), nach seinem repräsen-
tativen Charakter, und vgl. B. 7, ist vom edleren
Holz, Cedar. Ps. 29, 5. [J. D. Michael. denkt
an einen Leuchtturm.] — B. 6: B a s a n, jenseit
des Jordan vom Jabbot bis Hermon und östlich
bis zur äußersten Grenze, südwestlich gebirgig, auch
wegen seiner Eichen genannt. Jes. 2, 13. Es ge-
hört zur Schilderung des weltumfassenden Charak-
ters von Tyrus, daß alle Länder zu seiner Herrlich-
keit contribuieren. — מִשִּׁישׁ = מִשִּׁישׁ B. 29 v. שִׁישׁ
„rndern“. Die Ruder müssen von schwerem, be-
sonders festem Holze sein. — קֶרֶשׁ ist „Brett“,

33: Ποσον κ. τινα εἶδες μισθον ἀπο τ. θαλάσσης; Ἐνεποιήσας ἐθνη ἀπο τ. πληθους σ. κ.
ἀπο τ. συμμικτων σ. ... παντας τ. βασιλεις —

34: Νυν συνετριβης ἐν θαλάσση, ἐν βαθει ὕδατος ὁ συμμικτος σου — Vulg.: ... contrita es
a mari; in profundis ... ceciderunt.

35: (Ἐπεσον) παντες ... κ. οἱ καταπλαται σου ἐστυννασαν ἐπὶ σε ... κ. ἐδακρυσαν τ. προσωπω
αὐτων ἐπὶ σοι. Vulg.: ... tempestate percussi mutaverunt vultus.

36: Sept. add. λεγει κυριος ὁ θεος.

ו. קרשׁ („spalten“, „schneiden“) hier kollektiv entweder von den 2, 3 Reihen Ruderbänke über einander (Ewals), oder vom Verdeck (Hizig). Hävern.: das dicke Bohlenwerk als Stütze, das Gerüste des Mastes. Meier: Tafelwerk, Getäfel zur Auslegung des Schiffs. Kaschi: das Steuer- ruder, was sich mehr als alles andere empfiehlt, wegen seiner Bedeutung für das Schiff und der Angemessenheit für die folgende Verzierung. Das fremdende שן Eisenbein (Elephantenzahn) wird durch באשרים jedenfallß modifizirt: „Lochter der“? אשר ist „Schritt“ von אשר „verbinden“. Es muß aber ein Holz gemeint sein. Da dasselbe näher als באר bezeichnet wird, und darunter im weiteren Sinne die Inseln und Riffen des Mittelmeers überhaupt verstanden werden, so denkt Rosenm. an Sardinien und Korsika, und nimmt (wie viele) den am letzteren Orte überaus häufigen Buzbaum an (Virgil, Aeneid. X, 137). Namentlich aber bezeichnet die Benennung die Inseln und Riffen Griechenlands. Die neueren Ausleger verstehen es von Cypern, wegen der alten phönizischen Koloniestadt Κίτιον, Κίτιον, (Chethi) daselbst, und von den umliegenden Inseln und Riffenlanden. Hävern. nimmt sehr passend die cyprische Fichte (Theophrast. hist. pl. V, 8), zumal Cypern wegen seines trefflichen Schiffbaumaterials Ruf hatte. Er interpretirt אשר den gerade aufstehenden schlanken Baum. Zu אשר würde das aneinander gereichte, verbundene Wachstum der Fichten, auch ihr fester, sicherer Stand, auch ihr dichtes Holz, sich gut reimen. Eesen. nimmt das Wort = אשׁר = Scherbin-Ceder. Hiz. liest (statt באשרים), was unnötig ist, da באר einfach das untergeordnete, abhängige Verhältniß, genauer: das von einem anderen Eingeschlossene (Hizig), „buntgewirkter Baus“ (Hengstenb.) mit Blumen, Figuren hervor. „Sogar die meisten hebräischen Namen dieser Waaren sind ägyptisch“ (J. D. Michael). — Die nähere Bestimmung „dir zu sein zum זך (weit sichtbares) Zeichen“ läßt bei מרשׁן entweder an, nach ägyptischer Weise, mit Devisen und Emblemen versehenes Segelwerk (Hävern.), oder vielmehr an die bei den Alten auf dem Vordertheil des Schiffes befindliche Flagge denken. — ארגון ist der rothe Purpur, purpurroth Gefärbtes, von einer an der syrischen und der Küste des Peloponnes häufigen Muschel (μοσχοψα). Die „Elande אֵילִישׁ“, nach Hieron. die Inseln des Ionischen Meeres, wie Bosphat: der Peloponnes, worin Elis (Sellas). Als der von da her, also weit

her bezogene figurirt dieser fremde (äonische?) Purpur hier, und zwar mittelst derartig gefärbter Zeug; seine glänzende Farbe war geschätzt. — Zu רכב vgl. zu Kap. 23, 6. — מכסה (Part. Pi. v. כסה) ist die Bedachung des Schiffes überm Verdeck gegen Sonnenbrand.

B. 8 leitet auf die Benennung — noch des Schiffes, des tyrischen Staatswesens, über. — צידון die älteste Stadt Phöniziens, deshalb „die Mutter“ geheißen, und ארד, die Insel Aradus, ganz von der gleichnamigen Stadt bedeckt, also ein zweites Tyrus, das, wie auch Sidon, allezeit sein eigenes Königthum besaß, dienen zur Illustration, zu dem durch Tyrus repräsentirten Gemeinwesen mittheilend-jeder an seinem Theile: so die Ruder-knechte von daher im Verhältniß zu den Schiff-fahrts-Kundigen, den Steuerleuten (Kapitänen), die insbesondere Tyrer, so daß Tyrus die leitende Intelligenz vertritt. Und so figuriren auch B. 9 die „Alten“, das sind (Hiz.) die erfahrenen, bewährten Meister und Baukundigen, von Gebal (wo die Begräbnißstätte des Adonis, daher der Name) in Tyrus, nämlich in seiner Seemacht. Vgl. 1 Kön. 5, 32. Für die Allegorie vom Schiffe wird ihre Geschicktheit als Ausbesserung der Räden, Restaurirung, Instandsetzung des Bauwürdigen in Betracht gezogen. (Ob nicht aber auch ein Druck der Suprematie, den Tyrus in dieser seiner Stellung auf die übrigen phönizischen Städte ausübte, mit dem allem angedeutet sein soll?) Der folgende Satz aber leitet den Hauptpunkt ein, wozu alles Bisherige nur Vorber-eitung, daß Tyrus eine Handelsmacht. — מר = ist im allgemeinen: Seemann, vom „Salz“ für: Meer (ἀλας v. ἅλς) so bezeichnet. Alle Schifffahrt schloß gleichsam Tyrus in sich; die Seewelt war seine Flotte. [Hiz.: Die fremden Handelschiffe liegen hier vor Anker. Hengstenb.: Alle der Tyrier mit ihren Kolonien sind gleichsam in diesem einen Riesenschiffe, wie in einem gewöhnlichen großen sonst die Schaluppen, und werden daraus entandt.] — רב „tauschen“, daher „handeln“.

B. 10. Bevor der angegebenen Haupttenenz nachgegeben wird, kehrt die Schilderung vom Bilde des Schiffes durch Betonung der kriegerischen Schutzwehr und Waffenmacht, deren sich Tyrus stolz erfreut, zum Anfang (B. 3 ff.), und damit zur Stadt zurück. — פָּרֶס (Pares, Fares, Fars, auf den Keilinschriften: Pāraça) muß Persien sein. Hizig argumentirt für welche, die in der Urzeit sich in Afrika angesiedelt. Hengstenb. hält, wie Hävern., asiatische fest, die „vielleicht grade damals im Zusammenhang mit der antichaldischen Koalition in ein Verhältniß zu Tyrus getreten waren, der feimartige Anfang ihrer späteren sieggekrönten Schilderhebung gegen die chaldäische Weltmacht vgl. zu Kap. 8, 16.“ S. zu Kap. 38, 5. — לִיר und פִּיט sind afrikanische Völkerschaften, ersteres, nicht die semitischen Lybier, sollen wohl die hamitischen לִירִים (1 Mos. 10, 13),

letztes die Libyer der Alten sein, beide als Schildner im ägyptischen Heere bekannt (Jer. 46, 9). Entweder, um die weithin greifenden Beziehungen der tyrischen Handelsmacht zu kolorieren, oder daß man absichtlich die Fremdesten unter den Fremden, zugleich aus wild kriegerischen Völkern, wie in Rom, in Byzanz, sowohl als Prunk, wie gegen innere Aufstände in Sold nahm. Wir verstehen derartige Verhältnisse am besten aus Karthago. Reich genug, um Sold zahlen zu können, versattete die Söldnerschaar dem tyrischen Kaufmann, seinem Handel obliegen zu können; er fand in ihr den militärischen Schutz für seine Niederlassungen, etwa auch die Kraft bei neuen Unternehmungen. — Wenn das „Aufhängen“ von „Schild und Helm“ nicht poetischer Ausdruck ist: ihre Waffen waren keine Waffen, ihre Siege die keinen oder dergl., so haben wir an eine militärische Sitte zu denken, wie heutzutage die Gewehre zusammengestellt werden, wenn kein Dienst ist. Die Garnison der Stadt (Hiz.) bildeten sie wohl nicht; wie B. 11 zeigt, wonach bundgenössischen und heimischen Truppen vielmehr die Gut der Stadt anvertraut war. Aber was sind גברים? Hävernick erklärt das Wort aus den Dialekten durch „tapfer“, „verwegen“ und meint, es sei der beliebte Ausdruck für die nationale Miltz gewesen, wie es bei den Karthagern eine „heilige Schaar“ gegeben habe. Welche Letztere aber nicht die eignen Truppen im Gegensatz zu den Söldnern bezeichnen wollte! Daher Hengstenb.: „tapfere Kämpen“, tyrische Bezeichnung einer Elitetruppe. Hiz.: „Ueberläufer aus den Nachbarländern, welchen die reiche Republik günstigere Bedingungen bot, als die Könige, wenn nicht mit Bezug auf Hohef. 4, 4 ursprünglich גברים verdorben sein möchte. [Jüdische Ausleger machten, weil sie in den Thürmen so erschienen, Pygmäen, Zwerge daraus, v. גזז Elle, ellenhoch also. Andre vermuteten ein besonderes phönizisches Bundesvolk (Gamale) darunter, Targ.: Rappadozier. Meier mit Blick auf B. 17, erklärt es „als Posten“. Man mußte dann übersetzen: „Die Söhne Arwads und deine Macht auf deinen Mauern rundum und Posten in deinen Thürmen waren.“] — Das „Aufhängen der Schilde“ ist auch hier entweder bildlich zu nehmen oder war phönizische Sitte, nach Hävernick von da her durch Salomo eingeführt, 1 Rön. 10, 16, 17; Hohef. 4, 4. — Zu bemerken ist, daß שט ein vornehmer Schild ist, während B. 10 nur die gewöhnlichen Waffen erwähnt. So steigert sich auch, wo dort תלוך, hier zu תלי, das Moment des Heimgischen wird hervorgehoben. Daher auch statt הרדך, was so viel als: es zierte (Kap. 16, 14) dich, so Ferne, Fremde in deinem Sold zu haben, dir zu Diensten, nunmehr (vgl. B. 4) כללי יפך, zugleich ein Abschluß des auszuführenden Themas.

B. 12 beginnt die Schilderung der Handels Herrlichkeit von Tyrus, vgl. B. 9. — הרשש, der berühmteste Handelsplatz im Westen, Stadt und

Gegend Spaniens, Tarteßus, zwischen den beiden Ausflüssen des Bätis (Guadalquivir). — Es handelte mit Tyrus, schwerlich indem es dorthin fuhr, sondern die Menge und Mannigfaltigkeit tyrischen Handelsguts, kostbarer, reicher Artikel, welche die tyrischen Schiffe brachten, durch seinen im Alterthum (Diodor V, 35 ff.; Strabo III; Plinius, hist. nat.) berühmten Reichtum an Metallen bergelend (תרך). Aber „Händlerin“ trifft besser zu, als „Käuferin“, „Kunde“ (Hizig), was zu eng und einseitig ist. Es war ein Tauschhandel, wie vornehmlich im Alterthum. — צובר nur Plur. v. צב, „ablassen“ und daher mit Hiz. besser soviel als: Waaren, denn mit Ewald „Absatz“. Vgl. das Sprachliche bei Hizig. — B. 13: ירן ist Griechenland (Ionien); mit מרך oft verbunden sind die Libarener und Moscher der Alten, Kleinasien, erstere westlich von letztern, die ein Gebirgsvolk zwischen Iberien, Armenien und Kolchis. Die Aufzählung der mit Tyrus Handel Treibenden bewegt sich also jetzt im Norden. — כנפס אדם Sklavenhandel, wenn nicht Joel 4, 6 ein besondrer Fall, so gegenseitig. Hävernick meint: von Griechenland her seien es die im alten Orient hochgeschätzten griechischen weiblichen, andererseits männliche Sklaven gewesen. (?) — Für die Kupfergeräthe beachtet Hiz. den Namen der Libarener, sowie die Nachbarschaft der Moscher, die Chalyber, und bemerkt, daß noch jetzt die kolchischen Gebirge bei Trabosan unerschöpflich Kupfer enthalten. Hävernick erinnert bei Zubal und Meschach an die faulassischen, durch Schönheit der Menschen ausgezeichneten, seit aller Zeit Sklavenhandelnben Hochländer. (Vgl. Bochart, Phalog.) Sonst vgl. zu B. 9. — B. 14: חגורמה ist Armenien. — מברת entweder: aus der Gegend, oder: die (?) aus diesem Volksgeschlecht. — Armenien war durch seine Pferdebezug ausgezeichnet; von den Eseln redet Herodot I, 194. — סוסים ופרשים gewöhnlich: (Wagen-) Pferde und Reitpferde. — B. 15: בני דרך, veranlaßt durch מברת vorher, sind die kuschitischen Dedaniter (1 Mos. 10, 7), als Zwischenhändler. Als solche und Vertreter des Landhandels mit ihren Karawanen, aber als identisch mit den B. 20, da die Schrift nur ein Dedan, das arabische kenne, sagt sie Hengstenberg, weiß aber mit den „vielen Inseln“ im Zusammenhange mit Dedan nichts anzufangen. Dagegen denkt Hävernick nach Heeren's Vorgange an ein südarabisches Volk und die drei Baharein-Inseln (Gesen.: „vielleicht die Insel Daden?“) an der Westküste des persischen Meerbusens, wo dann „die vielen Küsten“ Ostindien wären, wozu „Esenbein“ und „Esenholz“, die erwähnten Handelsartikel, trefflich passen. Hizig sind die Dedaniter ebenfalls im Südbosien die Händler vom persischen Meerbusen nach Tyrus (Jes. 21, 13). Will man ארים als „Inseln“ verstehen, so muß man annehmen, daß gesagt werde: was die Karawanen über-

handelten, sei auch auf dem Seewege durch Tyrus gehandelt worden. Nach Philippi. deutet es an, daß diese Karawanen der indischen Waaren dieselben aus unbekannten fernen Meeresländern holten.

— סחרה, nach Hitz. als Partiz. zu punktiren (?), ist „Handel“ im Sinne des Abstr. pro coner. Der Zusatz ירך soll die Abhängigkeit markiren, eben den Zwischenhandel, sie waren Agenten für Tyrus.

— Die „Ärner“ (קרנור), vom Elfenbein gesagt, da es Zähne des Elephanten sind, hat man nach dem Anblick, komparativisch zu verstehen; wie Plinius es als dentes erkennt und dennoch cornua elephantum nennt. — Mit „Ebenholz“ (Diospyros Ebenum, welches weiße Rinde, blaßgrüne Blätter und mispelartige Früchte hat) häufig zusammengestellt. Für beides war übrigens Aethiopien in der alten Welt renommirt. — אשפר

(שכר, שפר) vgl. Hupfeld zu Ps. 72, 10, könnte in dem Sinne mit השיבו (zurückbringen, erstatten) von Tributähnlichem verstanden werden, indem Tyrus vorgestellt würde als sich durch seinen Handel die Produkte aller Länder gleichsam zinspflichtig gemacht zu haben. Es paßt jedoch zu אשפר (Zahlung) wie zu השיב an Tausch zu denken, in welchem der Werth des Erhandelten zurückgebracht, erstattet wird. [Hitz. sieht hier wieder eine Corruption aus אשפר und holt sich dazu aus dem Armenischen: „ein Geldstück“, sogar „Thaler“.]

B. 16. Die Edom lesen, meinen, daß Aram von Dedan nach Israel zu weit außer Weges liege (!); auch erst B. 18. an der Reihe sei; Edom aber, namentlich Petra, wichtig als Stapelplatz war. Als Syrien, im weiteren Sinne Mesopotamien, ist Aram nicht minder lesbar für Zwischenhandel. Die Syrer sind dem Hieronymus geborne, eutragierte Kaufleute. — סחרהך wie B. 12. — מרב

מעשר, wo B. 12 כל-יהון, מרב, als (kunstreiche) Arbeit, Fabrikat bezeichnet. — נפר, ein Edelstein; s. zu 2 Mos. 28, 18. — Im übrigen vgl. zu B. 7. בוק scheint den syrischen, im Unterschied vom ägyptischen Byssus (שש) zu bezeichnen, (feinste weiße Baumwolle?) Babylon war für Gewebe wie als Markt für Edelsteine berühmt. [Hitz. vermuthet in den drei Zeugen Glossirung von מעשרך.]

ראמיה (Part. act. plur. für: רמיה), Hengstenb.: „Pretiosen“; was „hoch“ liegt, werthvoll ist. Insbesondere hat man an rothe (schwarze) Korallen oder an Perlen gedacht. — כדכר, ein Edelstein von funkelndem Glanze (Gesen.), man rath auf Zaphir, Granaten, Krystall, Rubin. — B. 17: Palästina lieferte Tyrus zum Handel Weizen (חטים in Äthiopien). — מרת Ort im Ammonitergebiet (Nicht. 11, 33), wozu Hengstenberg faum hierher gehörig bemerkt: „für die edleren Gaben, welche das Land Israel ihm darboten konnte, hatte Tyrus keinen Sinn.“ Ähnlich schon Coecejus. Vgl. übrigens 2 Chron. 27, 5; 1 Kön. 5, 25; Apostelg. 12, 20. — פנב könnte nach Meier: „Abgeriebene“, „Abgeschabte“ sein = אבשה, קצירה, ober allgemeiner „etwas Weiches“ = Süßes, das sich

aufbläst. R. Parachon im Lex. setzt es = הלית רבש placenta mellis. Man hat פנב (deliciari) angezogen und sonderbare Wirkungen damit kombinirt. Vgl. Rosenm. Man hat es aber auch durch „Balsam“ interpretirt, was jedoch צרר, nämlich das Harz aus der Balsambaube (opobalsamum) ist (Jer. 8, 22). Hitzig recurirt auf pannaga (Schlange), janscr. Wort für ein heilkräftiges wohlriechendes Holz. — רבש Bienenhonig sowohl, als Traubensyrup (Dibs) und Fruchtsyrup überhaupt, ein großer Handelsartikel Palästina's, Kap. 16, 13; 5 Mos. 32, 13. — Zu „Del“ vgl. 5 Mos. 8, 8; 28, 40; 1 Kön. 5, 25; 2 Chron. 2, 10; Jos. 12, 2. — B. 18 spezialisirt sich Damascus, weil ein besonders wichtiger Handelsplatz für Tyrus. — Vgl. B. 16 u. 12. Hengstenb. bemerkt bei „Reichthum“, daß sie also auch mit Geld die Waaren bezahlten. — הלכור (jetzt Aleppo), durch ihren Wein, den Wein der persischen Könige, noch heut berühmte syrische Stadt. (Strabo XV.) —EWald: „Wolle von Sachar“, einem syrischen Ort, wo damals die beste Wolle war. צרר geht aber die glänzende weiße Farbe an, wie derartige Wolle aus der syrischen und arabischen Wüste besonders bezogen wurde (Sävernich). „Die feinste und seidenartigste, weil die in der Wüste weidenden Schafe immer unter freiem Himmel weiden“ (S. D. Mich.). Die Sept.: miliesische Wolle. — B. 19: ירך kann weder ein drittes (!) Dedan (EWald), noch: „und Dan“ (der Stamm!) sein, sondern es wird eine unbekannte arabische Ortschaft angenommen werden müssen; nach Movers wäre es das handelsberühmte Aken. Als arabisch, zum Unterschiede von B. 13, vielleicht eine griechische Ansiedlung in Arabien, wird auch Sava zu nehmen, und daraus dazu nähere Bestimmung sein; nur nicht als Part. Pu. v. חול selbstbrechen (einen Faden), im Talmud: spinnen; חמאל d. i. „Gespinnenes“, „Garn“, (Gesen., Meier,) welche Erwähnung einer Waare an dieser Stelle schwerlich paßt, sondern als חמאל gemäß 1 Mos. 10, 27 = aus Sanaa, der Hauptstadt von Jemen. Damit stimmt, daß ein Sava in Jemen notirt ist, und die Artikel, die angegeben werden, stimmen ebenfalls.

— Sehr treffend hat Tuch bei ברור עשרה an die im ganzen Orient neben den indischen so berühmten Degenklingen von Jemen erinnert; es war das Solingen von Arabien. — קרה, die arabische Cassia, Mutterzimmet, (Gesen.) und קנה (Schilfrohr) acorus calamus, ebenfalls in Arabien zu Hause; nach andern indische Produkte, die Jemen von dort eingehandelte.

B. 20 דרך (Kap. 25, 13; 1 Mos. 25, 3) semitisch, vgl. B. 15, im nördlichen Arabien. — בני-רחש לרכבה Gesen.: tapetes stratae ad equitandum, v. חפש „strecken“. Andre: „Reiben“, „Reiben der Edlen“, welches letzte durch die Bedeutung „freilassen“ ausgedrückt sein soll. Sävernich befreitet die Bedeutung des „Ausbreitens“ (vgl. Hupfeld zu Ps. 88, 6), hält „bedecken“,

„binden“, „umwickeln“ für die Grundbedeutung, und vergleicht zur Sache Richt. 5, 10. Gemeint seien prächtige Reit- oder Pferdebedecken, wie sie im Orient (gleich dem Steigbügel z. B.) Kennzeichen der Vornehmen und Luxus sind. — B. 21 **עֲרֵב** (vgl. **עֲרֵבָה** „Steppe“), hier zusammen mit „allen Fürsten **קָדָר**“ (1 Mos. 25, 13), — bei Plinius: Co-drei — Spezialbezeichnung kleiner handelsreisender mittelarabischer Nomadenstämme. — Vgl. B. 15. — Ihr Herdenreichthum ist bekannt. Vgl. noch Jer. 49, 28 ff. — Die schweifenden, streifenden Beduinen der Steppen selbst waren Tyrus Handlanger für seinen Handel. — B. 22. Die Händler von **שָׁבָא** und **רֶעֱמָה**, d. h. Sabäa im glücklichen Arabien und dem tyrischen *Pégya* am persischen Meerbusen. Angemessen diesen geographischen Bestimmungen durch die Namen, die aber durchweg gegen die Handelsobjekte beiseits treten, erscheinen in letzteren. — **רֶאשׁ**, der „Kopf“ für: das Beste in seiner Art, hier von den vornehmsten, edelsten Wohlgerüchen (**בְּשָׁם** oder **בְּשֵׁם** vom Balsamstrauch), wenn nicht der echte Balsam gemeint ist. — Die Berge von Hadramaut und Yemen liefern allerlei Edelsteine, und letztere galt den Alten für sehr goldreich. — B. 23 **וְהָיָה** 1 Mos. 11, 31 (*Káphar*, das später durch die Niederlage des Crassus berühmte Carrae,) kommt als am Kreuzweg der Mesopotamien durchschneidenden Karawanenstraßen in Betracht, **כְּנָה**, Kontrahirt aus **כְּנָזָה**, das nachmalige Atesipbon, als Handelsstadt, am Tigris. — **עֵרֵךְ** ist im Unterschied vom syrischen das mesopotamische, das man im Delta des Euphrat und Tigris sucht, Maadan? — Rosenm. versteht in diesem Zusammenhange ein andres Sabäa als B. 22. Hävernica übersetzt: „Harar und Canneh und Eben sind die Händler Saba's; (bagegen) Asjur, Eilmad sind deine Kundschaft“. (?) Keil nach Movers: daß die Sabäer, die in Karchä Zahmarkt hielten, als Vermittler dergestalt zwischen mesopotamischen Ortschaften und Tyrus genannt würden. — **אֲשִׁיר** soll nach Keil nicht Ägypten sein, sondern (Movers) das Emporium Sura (Esurieh) am Euphrat oberhalb Tapfalus an einer Karawanenstraße, die sich nach **כְּמֶר**, Charmanbe abzweigt. Hävernica steht in Eilmad ein tyrisches Emporium für den Handel mit Ägypten. — B. 24 **מִכְלִים** v. **כָּל**, vollkommen schöne Artikel, Vollendetheiten, man mag sich mit Hävernica Kunstfachen von feiner, vollendet schöner Arbeit, oder mit anderen Prachtgewänder denken. [Ewald: volle Klümmungen.] — **גָּדִים** ist Mantel (**גָּד**, „wickeln“), weites Gewand, wohl mit *clauds* zusammenhängend. [Hitz.: Mohstoffe.] — Vgl. B. 7. — **בְּנִיִּים**, „Schätze“ (**כֶּסֶף**), welche Bedeutung Hengstenb. festhält, aber man sind „Schätze von Damask“? Das Wort müßte das vorangegangene allgemeinere (**מִכְלִים**) spezifizieren. Hävernica hält es für ein persisches Wort, das einen ausländischen Gegenstand zu bezeichnen, im Semitischen gebräuchlich gewor-

den, entweder: Gürtel, oder Taschen, oder Bein-kleider. [Gesenius: Risten zum Einpacken und Aufbewahren. Hitzig: „und in Strängen (von Garnen).“] **וְנָר** was gewickelt, aufgeschpelt wird. Ewald: damastene Taschen. — **בְּרִימִים** Gesen.: eine Art Zeuge mit mehrfarbigem Einschlag, die *πολύχρωμα* der Griechen; Damast. Hävernica: Kleider von besonderer Weberei. (*δελτοειδές*?) Seibengarn, Bombyx und Baumwolle färbten die Thyrer dam. — **בְּחָבִלִים** übersetzt Hävernica: „mit Fäden umwunden und fest“, als nähere Schilderung, theils nach den ksilischen Fäden, womit die **בְּרִימִים** durchwirkt, theils ihrer Dauerhaftigkeit nach. — **אֲרָז** verbinden die Alten meist mit **אֲרָז** (Ceder) und verstehen cedarne Kisten. (Philipp.: in Cedern verpackt.) **חֲבִלִים** muß als Stricke oder Schnüre genommen werden. **חֲבָה**, „binden“. Hengstenberg: „mit Striden umwunden und gefestigt.“ Ezechiel beschreibt die Ballen solcher Zeuge wahrscheinlich nach eigener Anschauung.“ Hitzig: „mit vielfäbigen festgedrehten Striden.“ — B. 25. Summa, woraus die Tendenz der ganzen Schilderung erhellt. Unpassend verbindet Hävernica den Vers mit B. 26. Schon Tarsisch weist auf den Anfang der Schilderung in B. 12 zurück. „Tarsischschiffe“ sind aber überhaupt für weite Seefahrten eingerichtete, wie wir von „Indienfahrern“, „Grönlandsfahrern“ reden. — **שִׁירֹת** soll nach Hävernica „Mauern“, als ob die Tartessusflotte die Brustwehr von Tyrus gleichsam gebildet hätte, die Bürgschaft des tyrischen Handels gewesen wäre, nach andern Erklärungen: „Säengerinnen“, die sich ob heines Handels priesen, nach Hitzig: **שִׁירֹתָיִךְ** = „deine Felle“, „Meder“ sein. Es kommt wohl von **שָׂרָר**, chald. **שָׂרָא** Karawane, und der Sinn wird sein: sie zogen karawanenweise zur Betreibung heines Handels aus (Ges.). Hengstenb.: „Die Schiffe von Tarsis besuchen dich, deine Waare“, „diese war der Zweck des Besuchs.“ Aber das tendirte die gegebene Schilderung doch fogut wie gar nicht; und der folgende Satz besteht auch, und besser, wenn die Schiffe als nach Tartessus handelnd gedacht werden, denn immerhin brachten sie den Gewinn der weiten Welt zurück, der Tyrus füllte und ihm seine Bedeutung mitten im Meere verlieh. Vgl. dazu Kap. 26, 2. — **מִרְכָּבָךְ** kann affektativisch: in Bezug auf deinen Handel, wohl auch soviel heißen als: Schiffahrt, großartige, war dein Handel, sein Hebel. — B. 4.

B. 26—36: Der Untergang von Tyrus.

Mit B. 26, schon B. 25 eingeleitet, nimmt die Wehklage über Tyrus das B. 10 fallen gelassene Bild vom Schiffe wieder auf. Hävernica macht richtig auf den Kontrast, daß Tyrus mitten in seiner Herrlichkeit den Todesstoß erhält, und auf die effektvolle Wiederholung: **בְּלִבְיָם** aufmerk-sam. Der Untergang der Stadt ist ihr Schiff-bruch“ (Hitzig). — **בְּמִים** Ps. 77, 20. Also gleich einem Schiffe, das seine Ruderer (die es bewegten,

was zwar nicht eine sich in Gefahr begebende Politikk bezeichnet, wohl aber den das Ganze bewegenden Hochmuth andenten kann, auf die hohe See gebracht! [Hengstenb.: „Die vielen Wasser Bild großer Gefahren und Leiden.“] — Der „Stwind“ (Kap. 17, 10; 19, 12), genau nach Ps. 48, 8. Demselben eignen starke fortgesetzte Stöße; wenn er zum Sturme sich verstärkt, ist er besonders gefährlich. „Mitten im Meere“ ist keine Rettung, wird nun das Grab aller und von allem (B. 27). — B. 27 eine Recapitulation, vgl. B. 12. 18. 19. 22. 9. 17. 8. 10 — Kap. 26, 15. — B. 28. Geschrei der Steuerleute, was die völlige Rettungslosigkeit ausmalt. — מִבְּרַשׁ v. מִבְּרַשׁ abgetrennter Platz, nicht: Tristen, Weideplätze, sondern diese wohl als Umgebungen der Städte, so daß das Festland mit seinem Gebiet gemeint sein wird. Der Todesgeschrei auf hoher See findet seinen entsprechenden Wiederhall auf dem Kontinent (Kap. 26, 6. 8). Palätyrus? — Der Senation auf dem Lande schließt sich B. 29 ff. eine ausgeführter geschilderte auf der See an. Sehr flüchtig übernehmen die Seeverwandten die Wehklage (B. 2). Sei es, um der allgemeinen Unsicherheit seit Tyrus Fall einen recht starken Ausdruck zu geben, oder sei es um der Feierlichkeit der Wehklage willen, so oder so ist das Aussteigen der Betreffenden zu deuten; entweder will sich alles so schnell als möglich ans Land retten, oder die Theilnahme läßt dem Schauplatz des Unglücks näher treten. — B. 6. 8. 9. — B. 30 vgl. Kap. 26, 16 ff. Sammlung alles Ausdrucks von Trauer, um zugleich die große als eine allgemeine Trauer zu bezeichnen. — B. 31 vgl. Kap. 7, 18. — B. 32 יִי kontrahirt aus יְיָ, dem gellenden, scharfen Klagelaut angemessen (Hävern.), wogegen Hzig בְּיָמֶיךָ emendirt: in den Mund herausheben — auf die

Rippen nehmen. — מִבְּרַשׁ מִבְּרַשׁ ganz recht Hg.: B. 33. 34 begründet, von so hoher Höhe so tief hinabgefallen! Denn כְּרִמָּה (Gesen.: רִמָּה „Zerstörung“, „etwas Zerstörtes“, Keil: Part. Pi. mit abgesehenem כִּי: „wie die mitten im Meer Vernichtete“, Hzig: Part. Pual.) ist zu מִבְּרַשׁ gehörige Bestimmung. [Hengstenb.: רִמָּה ist nicht Partiz., sondern Präter. Pi., das wie so oft das Präter. die Stelle des Part. vertritt: „wie die zerstört ward ff.“ Ewald: „ihr ähnlich mitten im Meere.“ Hävern.: „Wer ist Tyrus gleich, so still geworden!“] im Vergleich mit dem frühern geräuschvollen Treiben der Stadt. Andre: „wer war wie Tyrus, die mitten im Meer ruhige (befestigte) Stadt?“ Durch הִים בְּרוּךְ יָמִים בְּכָבִדּוֹ wieder. — B. 33. „Indem deine Waaren ff.“ Hengstenb.: „von den Meeren in die Häfen aller Welt eingebracht wurden.“ Rosenm.: aus allen Meeren nach Tyrus. Hzig: wie die Gewächse, die Selbstfrüchte aus dem Erdboden. — „Sättigen“ ist: das Verlangen, die Nachfrage, das Bedürfnis befriedigen. Tyrus genügt einerseits dem Weltbegeh, andererseits bereicherte es die, von denen es kaufte oder eintauschte, gegen Gold oder kostbare Waaren. Die „Suri“ oder tyrischen Goldstücke waren in alter Zeit weit bekannt und in Cours. — B. 34. Gegensatz. כִּי נִשְׁבְּרָה Zeitangabe, die dahin näher bestimmt ist, daß es zur Zeit des Untergangs von Tyrus geschah. Andre: „Jetzt“. [Ewald verbessert: כִּי נִשְׁבְּרָה: „Nun bist du zertrümmert ff.“] Untergang eines Schiffes, wo alles umkommt. — B. 35. Gleichsam der Schluß-Chor: die Handelsbefreundeten und B. 36: die Konkurrenten und Nebenbuhler im Handel. Bestärkung, Entsetzen, aber auch Schadenfreude. Der Schluß kommt mit dem Kap. 26, 21 überein.

Kapitel 28.

¹ Und es geschah Jehovah's Wort zu mir, sagend: *Menschensohn, sage dem Fürsten von ² Zor: So sagt der Herr Jehovah: Weil dein Herz hoch ist und du sagst: Gott bin ich, Göttersitz besitze ich im Herzen der Meere, und du Mensch bist und nicht Gott, und du dein Herz wie Herz der Gottheit machst: — *siehe, du bist weiser als Daniel, alles Verborgene ist dir nicht dunkel; *in deiner Weisheit und in deiner Klugheit hast du dir Vermögen gemacht und machtest (schafftest) Gold und Silber in deinen Schätzen; *in der Fülle deiner Weisheit in deinem Handel mehrtest du dein Vermögen, und dein Herz ward hoch in deinem Vermögen: 6 — *darum so sagt der Herr Jehovah: Weil du dein Herz wie Herz der Gottheit machst: — 7 *darum siehe, bringe Ich Fremde über dich, Gewaltthätige der Heidenvölker, und sie ziehen ihre Schwerter über die Schöne deiner Weisheit und schänden deinen Schönheitssglanz. *Zur Grube werden sie dich hinabstürzen, und du stirbst die Lode des Durchbohrten im Herzen der 9 Meere. *Wirst du sagen und (noch) sagen: Gottheit bin ich — Angesichts des dich Mordenden? und du bist Mensch und nicht Gott in der Hand des dich Durchbohrenden! *Lode

B. 3: Sept.: μη σωφροτερος ει συ ...; η σοφοι ουκ επιαιδουν σε εν τ. επισημη αυτων;

4: μη εν τ. επισημη σου ...;

5: η εν τ. πολλη ...;

7: αλλοτριους λοιμους απο εθνων ... επι σε κ. επι τ. καλλος ... κ. στροφουσιν το καλλος σου

(8) εις απολειαν. K. καταβιβασουσιν σε,

9: Sept., Vulg., Syr., Ar. leg. מְחַלְלֶיךָ et מְחַלְלֶיךָ.

der Unbeschnittenen wirst du sterben in der Hand Fremder, denn Ich habe geredet, Spruch des Herrn Jehovah. * Und es geschah Jehovah's Wort zu mir, sagend: * Menschensohn, erhebe Weh-¹¹ klage über den König von Zor, und sagst ihm: So sagt der Herr Jehovah: Du bestätigst das Maß, voll Weisheit und vollendet an Schöne! * In Eden, dem Gottesgarten, warst du; 13 jeder kostbare Stein (war) deine Decke, Karneol, Topas und Diamant, Tarschisch = Stein, Onyx und Jaspis, Saphir, Karsunkel und Smaragd, und Gold; das Werk deiner Pauken und deiner Flöten war bei dir; am Tage, da du geschaffen wardst, waren sie bereitet. * Du 14 Kerub der Salbung, der bedeckte, und Ich habe dich (also, dazu) gegeben; auf dem heiligen Gottheits-Berge warst du, inmitten feuriger Steine wandeltest du. * Tadellos warst du in 15 deinen Wegen von dem Tage, da du geschaffen wardst, bis an [in] dir Verfehrtheit gefunden ward. * In der Menge deines Handels erfüllten sie deine Mitte mit Frevel, und du sündig- 16 test, und Ich werde dich vom Gottheits-Berge weg entweihen und dich zu Grunde richten, deckender Kerub, ausmitten der feurigen Steine. * Dein Herz ward hoch in deiner Schöne, 17 du verderbst deine Weisheit ob deinem Schönheitsglance; auf die Erde werse Ich dich, vor Königen gebe Ich dich, daß sie auf dich sehen. * Aus deiner Verschuldungen Menge in deines 18 Handels Unrecht hast du deine Heiligthümer entweicht; und Ich werde Feuer aus deiner Mitte hervorgehen lassen, das verzehrt dich, und werde dich zu Asche geben auf der Erde den Augen aller, die dich sehen. * Alle, die dich kennen unter den Völkern, entsetzen sich über dich, zu 19 Schrecken bist du geworden, und bist nicht mehr bis in Ewigkeit. * Und es geschah Jehovah's 20 Wort zu mir, sagend: * Menschensohn, richte dein Angesicht gen Zidon und weisage über sie! 21 * Und sagst: So sagt der Herr Jehovah: Siehe, Ich (komme) über dich, Zidon, und verherr- 22 liche Mich in deiner Mitte, und sie erkennen, daß Ich Jehovah, indem Ich in [an] ihr Gerichte thue und Mich heilige in ihr. * Und Ich sende Seuche in sie und Blut in ihre Gassen, und es 23 fällt Durchbohrer in ihrer Mitte durchs Schwert über sie (Zidon) von ringsum; und sie erkennen, daß Ich Jehovah. * Und nicht wird ferner dem Hause Israels durchstechender Dorn 24 sein und schmerzender Stachel von allen rings um sie, die sie verachten; und sie erkennen, daß Ich der Herr Jehovah. * So sagt der Herr Jehovah: Wenn Ich das Haus Israels sammle 25 aus den Völkern, in welche sie zerstreut worden, da heilige Ich Mich an ihnen vor den Augen der Heidenvölker, und sie wohnen auf ihrem Boden, welchen Ich Meinem Knechte Jakob gegeben habe; * und sie wohnen auf ihm mit Sicherheit, und bauen Häuser und pflanzen Wein- 26 berge, und wohnen mit Sicherheit, wenn Ich Gerichte thue an allen, die sie verachten von ringsum sie, und erkennen, daß Ich Jehovah ihr Gott.

Eregetische Erläuterungen.

[B. 1—10. Die Weissagung über den Fürsten von Tyrus.

B. 1. Also erst Weissagung des Gerichts, wie Kap. 26 in Bezug auf Tyrus. — B. 2 כִּי־נִיר Meier:

ber Zusammenhalter, Regierer, Ordner. Aethiopisch: négus der König. Ges.: der vorangeht, Herzog, Doge. Die besondre Hervorhebung desselben, der B. 12 כִּי, war schon durch die bemerzte Parallele mit Jerusalem nahe gelegt, vgl. Kap. 17. 19. Es sprach sich aber in dem Königthum, und zumal von

B. 12: Sept.: ... *Ἐν εἰ ἀποσφραγισμα ὁμοιωσεως*, ... *σ. στεφανος καλλους* — חֲתָמִים vel c. — in st. ostr. (Pro חֲתָמִים leg. codd. חֲתָמִים.)

13: A. L.: כִּי־נִיר quasi Eden. Sept.: *ἐν τ. τρυφή τ. παραδεισων ... κ. ἀργυριον κ. χρυσιον κ. λυγριον κ. ἀχαττη κ. ἀμυστον κ. χρυσολιδον κ. βηρυλλιον κ. ὄνυχιον, κ. χρυσιον ἐν- πλησας τ. ἡσανδρους σου κ. τας ἀποθνης σ. ἐν σοι. Ἀφ ἧς ἡμερας ἐκτισθης σν.* — Vulg.: In deliciis paradisi ... aurum opus decoris tui; et foramina tua in die —

14: *μετα Χερουβ, ἐθήκα σε ἐν ὄρει ... ἐγενήθης ἐν μέσῳ.* — Vulg.: Tu Cherub extensus et protegens, —

15: (Ἐγενήθης) ἀμωμος ἐν τ. ἡμεραις σου —

16: *Ἀπο πληθους ... ἐπληθυνας τ. ταμεια σου ... κ. ἐτραυματισθης ἀπο ὀρους ... κ. ἡγαγεν σε το Χερουβ το συσκιαζον* — Vulg.: ... repleta sunt interiora tua —

17: ... *διεφθαρῇ ἢ ἐπιστημῇ ... μετα του καλλους σ. δια τ. πληθος τ. ἀμαρτιων σ. ἐπι τ. γην* —

18: ... *ἀδικιων τ. ἐμποριας* — Vulg.: ... poluisti sanctificationem tuam — (Aliqui codd. עֲוֹנוֹת Sing. et עֲוֹנוֹת.)

19: ... *ἀπωλεια ἐγενον* — nihili factus es —

22: ... *κ. γνωση* — Sept. pro בָּה leg. bis בָּה Chald. Ar. Pauci בָּה.

23: ... *ἐν σοι περικύκλω σου* —

24: *Κ. οὐκ ἐστι ἐσονται σχολον πικρίας κ. ἀκανθα ὀδυνης* —

25: ... *κ. συναξω ... ἐκ τ. χωρων οὐ ... ἐκεί ... ἐνωπιον τ. λαων των ἐθνων* — Sept. leg. שָׁם.

26: ... *ἐν ἑλπίδι ... ὁ Θεος ἀντ., κ. ὁ Θεος τ. πατερων αυτων.*

Tyrus, auch eine charakteristische Staatsform aus. So klein manche phönizische Stadt, so hatte sie doch ihren König, und namentlich Tyrus hielt auf das erbliche Königthum, so daß noch in spätesten Zeiten nur Verwandte des alten königlichen Hauses auf dem Throne beliebt werden. Dieses Königthum verband mit der reichen und mächtigen Aristokratie das Handelsinteresse, der Handelsgewinn, der es situirte (B. 16). Nach Analogie von Karthago stand dem Könige eine Gerusie zur Seite aus den alten Geschlechtern, die ihn in mancher Beziehung beschränken mochte, daß der orientalische Despotismus hier nicht sich entwickeln konnte. Nach Josephus wäre es Ethbaal II. gewesen, allein nicht die Person, nur die Stellung kommt in Betracht, und zwar wie in ihm die Handelsmacht von Tyrus ihren übermüthig sicheren Repräsentanten hatte. — Wie auch sonst (Kap. 25) erst die Versündigung bis B. 6. — Die Selbsterhebung, welche ihm vorgehalten wird, betrifft einerseits die hohe Meinung von sich selber, andrerseits dieselbe in Bezug auf seinen Wohnsitz. Was in letzterer Beziehung gilt, erklärt uns die Behauptung, daß **אנר**, zu unterscheiden von **אנר** Jes. 14, 14, auch von Apostelg. 12, 22; es spricht das heidnisch-mythologische Bewußtsein. Der Felsen nämlich, worauf Tyrus gegründet, ist zugleich in seinem Zusammenhang mit dem mehrfach erwähnten Tempel zu denken. Die phönizische Mythe ließ hier zwei Inseln unstät im Meere treiben, bis man einen Adler zur Stütze geopfert. Noch im dritten Jahrhundert zeigen tyrische Münzen die beiden Inseln mit der Inschrift *αυθόδοσε πέτρας*. Nach Sanchuniathon hatte die durch die Welt wandernde Astarte einen vor ihren Augen herabgefallenen Stern der Insel Tyrus geweiht. Die Grünung des Melkarttempels verlegten seine Priester gleichzeitig mit der von Tyrus um 2750 v. Chr., wie Herodot erzählt, und Arrian nennt denselben das älteste Heiligtum, wovon der Menschen Gedächtniß Kunde habe. So erklärt sich **אֱלֹהִים מוֹשֵׁב בְּהָרִים** hinreichend, während Hengstenb. noch an „absolute Unzugänglichkeit“, Hitz. daran denkt, daß diese königliche Residenz „aus dem Wasser hervorrage, wie der Palast Gottes aus dem Himmelsberge“. — **בְּבִרְיָם** Klingt aus Kap. 27, 4. 25. 26 wieder. — Die Entgegnung **וְחָרִי** ist scharf, zugleich mißtrauisch, der einfache Gegensatz von **אֱלֹהִים מוֹשֵׁב בְּהָרִים** fort, sowohl **לִבְךָ** erklärend, als die daraus fließende Rede, die Gedanken, Vorstellungen eines Herzens **אֱלֹהִים בְּבִרְיָם** ausdrückt. — Hitz.: **נָךְ** deutet das Gemachte an.

B. 3 beginnt ein Zwischenstück, das aber nicht die Einbildung, Gott zu sein, — wozu die Erwähnung Daniels so wenig paßt, als das weiterhin Folgende — darlegt, sondern vielmehr auf Grund des zugestandenen Menschseins, und darum nur um so empfindlicher den Hochmuth rügt. Es braucht weder als Frage genommen, noch auch ironisch verstanden zu werden. — „Siehe“ — was vorliegt,

wie du dich geriest; zeigt die Einbildung, weiser als Daniel zu sein. Hieraus erbellt zugleich zur Bestätigung des Buches Daniel (vgl. Hengstenb. zu unfl. St.), daß Daniels Weisheit eine jedenfalls in Hesekiels Kreisen bekannte, eine am chaldäischen Hofe anerkannte, darum dem Tyrerfürsten entgegen zu haltende ist. Zu **כֹּל־סוֹרֹם**, daß ihm nichts Verborgenes, Geheimnis unbekannt sei, vgl. Dan. 2, 10. 11. 19; 4, 6. Hier ist zwar auch nur ein Mensch, aber mit allgemein zugestanden übermenschlicher, wahrhaft göttlicher Weisheit, dem es Gott gegeben in Wirklichkeit, (das ist das sprechende Moment in dem Vergleich mit Daniel) der es sich nicht in seiner Einbildung, wie du, genommen hat. Hengstenb. macht auch noch auf die staatsmännische (Dan. 2, 48. 49), in der That fürstliche Stellung Daniels aufmerksam, die seine Gegenstellung gegen den Fürsten von Tyrus so trefflich motivire. — Noch einen Schritt tiefer tritt B. 4, nämlich auf den wirklichen Standpunkt des tyrischen Fürstenthums, seine Weisheit und Klugheit (1 Rdn. 5, 9) im Interesse weltlichen Reichthums. Dazu gegenwärtige man sich die Sagen, wonach ein Ahne des königlichen Hauses der erste Schiffer gewesen, der in einem hohen Baumstamm nach der Insel gefahren und dort dem Winde und dem Feuer Säulen errichtet habe; daß die Vorfahren der tyrischen Könige auf der Insel den Purpur erfunden haben wollten (die tyrische Farbe, Scharlach, den Lack von Sor). — **חַיִּל** wird sogleich spezifizirt durch „Gold und Silber“. — **אֶצֶר** ist: Vorrath, Schatz, Schatzkammer (Sach. 9, 2. 3). — B. 5. Wie groß diese Weisheit, wie viel und vielerlei derselben, sie offenbarte sich, beruhte im Handel, und mit dem sich meßenden Vermögen schwoll auch das Herz, dessen Erhebung im Vermögen ihr Element hatte.

B. 6 knüpft summarisch an B. 2 an und bereitet den Nachsatz vor (**לִבְךָ**), der B. 7 dann der vorgetragenen Versündigung die Bestrafung anreißt. — **יִרְיָךְ**, schreckend, gewaltig und gewaltthätig: die es vor andern vornehmlich sind: die Chaldäer (Kap. 26, 7). — **חֵץ**: „Wider“ (warum nicht: über?) „die Schöne deiner Weisheit“. Womit die aus der königlichen Weisheit hervorgegangene, dadurch bewirkte Schöne des tyrischen Handelsstaats gemeint ist. **יִפְּךָ** und **יִפְּרָה** ist fast dasselbe, letzteres aber vielleicht mehr der Glanz der Schönheit. Der „Schönheitsglanz“ kann sich speziell auf das tyrische Fürstenthum beziehen. (Wat. Grot.) [Gew. „die züchten dann ihre Schwerter auf deine schönste Weisheit.“] — **חַלְלֵךְ** besagt: durchbohren, Pi. schänden, gemein machen. — B. 8 **שָׁחָה** = **בִּיר** Kap. 26, 20. — Der Plural **מִמָּרִי** erklärt sich theils aus dem repräsentativen Charakter des tyrischen Fürstenthums, theils nach dem damit zusammenhängenden Gefühl, in jedem durchbohrten Tyrer des Todes desselben zu sterben. Hengstenb. vergleicht Kap. 29, 5; 1 Mos. 14, 10. Andre: wie der Durchbohrte (Kap. 21, 30. 19) an vielen Todeswunden stirbt. Auch ohne **חַלְלֵךְ** durch „profan“ zu geben, deutet es

auf ורללו B. 7 zurück, daß nämlich das Fürstenthum schließlich das Schicksal jedes Durchbohrten theilen und alles Glanzes bar in die Grube gestürzt werden wird. — בלב ימים vgl. zu B. 2. — B. 9 geht noch weiter zurück als ומה B. 8, das hinter ורררך, und versetzt in den Moment des Gedächtnisverlusts und konfrontirt die hochmüthige Hebe (B. 2). ללפני חרבך Kap. 21, 16. — Die schlagendste Argumentation ואתה ארם. — מחללך Pi. — מורלל Poel (Jes. 51, 9). — B. 10 מורלל Plur. v. מור, vgl. zu B. 8. — ורלל ist „unbeschnitten“ (vgl. Kap. 44, 9; Jes. 52, 1); für Juden, wegen der Bedeutung der sakramentalen Beschnidung, Bezeichnung der Heidenwelt außerhalb des Bundes Gottes. (1 Sam. 17, 36; 31, 4. barbari?) [Targ. v. Bösewicht. Philipp. s.: „wie Frevler sterben“. Gegensatz 4 Mos. 23, 10: מור ישרים.] Auch für den Tyrer, wie hier, wird es schwerlich ohne die durch Herodot II. 104 von den Phöniziern ausgesagte Beschnidung zu verstehen sei. Vorher B. 8: wie jeder Durchbohrte; hier geistig: wie ein Nicht-Tyrer durch Fremde. [Hitz.: ohne Grund: „nackt“, daß sie seinen Leichnam nackt liegen lassen.] — B. 7. Kap. 7, 21.

B. 11—19. Wehklage über den Fürsten von Tyrus.

Nun B. 11 wie Kap. 27. — B. 12 die Wehklage fügt sich dem vorher Genötigten passend an. Vgl. zu Kap. 27, 2. — Im Zusammenhange mit ומה ומה ומה, die an sich und nach dem Vorhergegangenen ganz klar sind, kann ומה ומה unmöglich mit Hitz.: „du bist ein kunstreicher Siegelring“ übersetzt werden. [Ew.: Du bist der Vollendung.] ומה heißt: „einschneiden“, „eindrücken mit dem Siegel“, „versiegeln“, also Part.: „du warst versiegelnd“. Auch ומה, der Siegelring, ist eigentlich: „der Eindrücker“. Die übertragene Bedeutung: „besiegeln“ d. h. beurkunden, bestätigen, bewahrheiten, empfindet sich בוכי ומה (v. וכן, „fest bestimmen“, „abwägen“), das Maß, das bestimmte, das etwas haben soll (Kap. 43, 10), demnach: du beständigtest das Maß, du erfülltest, machtest das rechte Maß wahr. Also dreierlei wird vom tyrischen Königthum gerühmt: Maß, Weisheit und Schöne, wozu ersteres gegen Despotismus gesagt sein mag. Vgl. zu B. 2. (Klief. denkt an die wohlabgemessene Organisation des tyrischen Staats in seinen Einrichtungen, so daß gesagt wäre, der König schloße diesen ganzen Bau ab. Da war Eintheilung des Volks in drei herrschende Stämme mit je zehn Geschlechtern; es gab dreißig principes, dreißig Geronten u. s. w.) Was zugestanden werden kann, wird wie Kap. 27 nicht abgeleugnet. — B. 13 בערך vgl. Kap. 36, 35; Jes. 51, 3. Und das Wonneland, worin der Garten lag für den ersten Menschen (1 Mos. 2, 8), bringt den גן עדן (nicht גן עדן) herbei (Kap. 31, 8, 9; 1 Mos. 13, 10). Wie das tyrische Königthum selber wohl nicht Gott, aber das B. 12 von ihm Ausgesagte war, so ist sein Wohnsitz allerdings nicht מושב

אד, jedoch paradiesisch zu nennen, indem alle Fülle des Angenehmen und alle mögliche Pracht dasselbe umgab, es bedeckte (מסכך). Freilich Hitz.: „Jeglich Edelgestein war dein Bildwerth“, weil aus den Steinen die Figuration des Ringes zusammengesetzt sein muß! Der Uebergang zu בלללל macht sich an der Erinnerung von 1 Mos. 2, 11, 12. Die Gliederung im Einzelnen sind drei Gruppen zu je drei Edelsteinen, zur Zehn (symbolischen Zahl des Vollkommenen) durch das „Gold“ abgerundet (Kap. 27, 22). Diese Sinnbildung königlicher Pracht und Herrlichkeit reflectirt also nicht auf den hohenpriesterlichen Brustschild und seine zwölf Steine, wo auch eine andere Reihenfolge, vgl. jedoch über die Bedeutung der einzelnen Benennungen zu 2 Mos. 28, 17 ff.; 39, 10 ff. Vgl. noch zu Kap. 1, 16, 26; 27, 16. — בללללל kann „Geschäft“, „Verrichtung“, „Arbeit“, auch „Dabe“ bezeichnen. Offenbar ist, wie die älteren Ausleger es gefast haben, die Musik gemeint, die zum Pomp des Königthums so gehörte (vgl. auch Dan. 3, 5)! ומה ist also die (Hand-) Pausen, als Exemplar für alle Instrumente, die geschlagen (תפף) werden, und נבך wird die Pfeife sein v. נבך, „durchstoßen“, „durchbohren“, für die derart konstruirten Blasinstrumente. Vgl. Kap. 26, 13. [Ew. nimmt ומה als: „Rasten, in welchen der Ring gefast ist“, und נבך als „Ringast“, (soll wohl die Fächer darin besagen?) Hitz. übersetzt: „und aus Gold waren die Arbeit deines Stempels und deine Ringast an dir versertigt“. (!) Ew.: „wurden zu deinem Orakel- und Wahrsagewerke am Tage deiner Schöpfung bestellt“. Nämlich ironische Fassung: der Mann, den man das Siegel d. i. den Abschluß u. s. w. nennen könnte, war gewiß einst als der erste aller Menschen im Paradies (Hiob 15, 7), so daß er eine Vollkommenheit hat, wie kein anderer, nahm gewiß zum hehren Schmuck, der ihn bedeckte von seinem ersten Lebenstage an, alle die zwölf Edelsteine des hohenpriesterlichen Orakelschildes an, und wurde gewiß von Gott zum Kerub auf dem Götterberge gemacht, und war auch gewiß unsträflich von seiner Geburt an, nur schade — bis seine Schuld entdeckt wurde! Andre dachten an נבך das „Weibchen“ (Weib). So Hab.: „der Dienst deiner Handpauken und deiner Weiber war mit dir am Tage deiner Schöpfung bereitet“, was (unter Beziehung auf 1 Mos. 1, 27) den Regierungsantritt des Königs betreffen und seine Haremsdamen bezeichnen soll, die ihn mit Tanz und Spiel umgeben.] — Zu ומה vgl. Kap. 21, 35. Mit der Schöpfung dieses Fürstenthums, wie es in Tyrus dem noch älteren Sidon den Rang abgewann, war sofort aller Prunk und Preis, wie er nur an der Könige Höfen gefunden werden mag, vorhanden. (ומה כוין) Bual v. כוין? Fix und fertig trat dies Königthum ins Dasein.

B. 14. Wie schon mit den „Pauken“ und „Pfeisen“ das Rolorit der Schilderung Eden und das Paradies verlorit, und der „Tag der Schöpfung“ durchaus nicht den tyrischen König zum zweiten

Adam macht, überhaupt auf diese Weise die ganze Schilderung nur der uralten Herkunft, deren sich dies Königthum rühmte, Rechnung zu tragen, vielleicht auch nicht ohne Ironie (Ew.) nachzugeben scheint, so hat erst recht der Kerub hier (vgl. zu Kap. 1; 9, 3 u. 10) mit dem Paradiese wenig oder gar nichts zu thun, denn es ist nicht für den Text im Folgenden nothwendig, die Geschichte des tyrischen Königthums sich nach Analogie der Geschichte des Sündenfalles zu denken. Vielmehr weist die Kerubs-Bezeichnung des tyrischen Königthums einfach auf den Tempel zu Jerusalem und das Allerheiligste desselben insbesondere. Es wird damit aus der Geschichte dieses Königthums derjenige historische Moment symbolisirt, als es durch Hiram II. mit David und mit Salomo namentlich zum Zweck des Tempelbaus in eine weiter auch für den Handel von Tyrus so bedeutende (die „Tar-schisch-Schiffe“) Verbindung kam. Schon als Architektur des salomonischen Tempels, (und daß Hiram sowohl Kenner als Beförderer der Baukunst war, bezeugt zu den biblischen Mittheilungen Iosephus aus den bei ihm befindlichen Fragmenten des Dios und des Menander) nimmt der König von Tyrus neben Salomo in dieser Beziehung eine Stellung ein, die ihn nicht unpassend unter der Architektur des Allerheiligsten, dem Kerub, erscheinen läßt. Daß nur symbolisch von ihm כרוב gesagt ist, betont der sonst unverständliche Beisatz בְּמִשְׁחָה d. h. „der Salbung“, was so viel sagen will als: gesalbter Kerub, also welcher König ist. Was Hengstenb. aus 2 Mos. 30, 22 ff. folgert, daß „gesalbte“ = „heiligt“ sei, weil alle Tempelgeräte, um ihnen den Charakter der Heiligkeit aufzuprägen, gesalbt wurden, läßt doch schließlich darauf hinaus, daß der König von Tyrus als König res sacra sei, weil ihm Gott von seiner Hoheit mitgetheilt habe, also daß gesagt sein soll, daß er König ist. Indem חִסְדִּיכַר „der Dedende“, B. 16 wiederholt, nach 2 Mos. 25, 20 verweist, und wir (vgl. Theol. Grundgeb. zu Kap. 9) wissen, daß die mit ihren Flügeln die Bundeslade schirmenden Kerubim das Schöpfungsleben symbolisiren, wie es thatsächlich den himmlischen König, den Heiligen in Israel, den Allerhöchsten über alles bekennet, so wird es nicht abliegen, wenn der König von Tyrus, der sich neben Salomo als Schirmherr des Tempelbaus, welcher Bau im Allerheiligsten unbestreitbar gipfelt, ausgewiesen hat, dieser Bezugung gemäß als כְּרוּב מִמְּשַׁח חִסְדִּיכַר geehrt wird. Ja, wie die ganze Schöpfung dem ewigen Könige Israels dient, so hat ihm auch an seinem Hause zu Jerusalem das tyrische Königthum gebient, worauf noch Jes. 23, 18 fußt, und damit ist ein rechter Gegensatz zu der Selbsterhöhung B. 2, 5 hervorgehoben, wie durch das sogleich folgende וְנִתְחַדֵּם ausdrücklich gesagt wird. כְּהָר קִישׁ אֱלֹהִים ist also wie immer (Kap. 20, 40) vom Tempelberg zu Jerusalem (2 Chron. 3) zu verstehen, wo er recht eigentlich, als Baumeister des Tempels, war; und

weil dort das Heiligthum für die Verrichtungen des priesterlichen Dienstes in Israel durch ihn hergerichtet wurde, so kam sogleich mit Bezug auf das hochpriesterliche Urim und Tummim, wie in dem Hohenpriester Israels das gesammte israelitische Priesterthum fulminirt, von dem tyrischen König gesagt werden, daß er כְּרוּב אֱבֹנִיכַר wandelte. [Andere Erklärungen: Häv. läßt ihn Kerub nennen als Ideal eines Geschöpfes, wie schon Bähr in seiner Symbolik; מִשְׁחָה ist ihm zum Unterschied von מִשְׁחָה ein gesalbter Gegenstand (2 Mos. 30, 26) und חִסְדִּיכַר so viel wie: ein Abglanz göttlicher Herrlichkeit. Er denkt an einen heiligen Götterberg (Jes. 14, 13), wohin der König von Tyrus als einer jener mächtigen Berggötter (1 Kön. 20, 23), welche die Syrer verehrten, gestellt werde, und die feurigen Steine sind Häv. die im Tempel des tyrischen Herakles als Feuergottes, die erleuchtet worden seien. Hengstenb. faßt den Kerub wie Häv. als Darstellung des irdischen geschöpflichen Lebens auf seiner höchsten Stufe und in seiner höchsten Vollendung, was doch undenkbar für den tyrischen König ist. Als „dedender“ bede er Tyrus, so lange Gottes Gnade mit ihm, sein Volk. Der „Gottesberg“ soll die Erhebung auf den heiligen Berg Gottes, eine Theilnahme an der göttlichen Höheit sein (Ps. 30, 8), und den feurigen Steinen die feurige Mauer (Sach. 2, 9), den göttlichen Schutz bezeichnend, entsprechen. Ew.: „Du — zum weitbedeckenden Kerub, dazu machte ich dich“, und vom heiligen Götterberge fahren die sprühenden Feuersteine, nämlich Donnerkeile gegen die Feinde herab. (!) H. i. h. (wie Sept.) faßt אֱלֹהִים als אֱלֹהִים („mit“): „neben dem Cherub u. s. w. so habe ich dich gesetzt“, sobann: „Cherub der Weite des Dedenden“, bezweifelt es aber; meint, der Berg Gottes könne der Höre sein, es sei aber der Aborbsch der asiatischen Mythologie gemeint, und bei den feurigen Steinen liege die Anschauung eines Vulkans zu Grunde. Man sieht die Vergewissung an jeder vernünftigen Auslegung. Rosenm. nahm מִמְּשַׁח in der nicht nachweisbaren Bedeutung: „Ausdehnung“, wie Hieron.: tu Cherub extensus et protegens. Der König von Tyrus werde einem Kerub der Lade verglichen, wegen seiner ähnlichen königlichen stolzen Zurückgezogenheit. (Grot.: wegen seiner unangreifbaren Lage.) Der Berg Gottes ist ihm Moria, aber die feurigen leuchtenden Steine sind ihm die B. 13 genannten, inmitten welcher der König wandelte, weil sein Palast damit bedeckt war. Andre: indem seine Kleider damit bedeckt waren.]

B. 15 mit Adams sündloser Erschaffung zusammenbringen zu wollen, widerspricht schon dem beigelegten כְּרוּב. Es ist einfach der Gegensatz zu כְּרוּב מִמְּשַׁח אֱבֹנִיכַר, also: unsträflich im Wandel. Man möchte nach der gegebenen Erklärung B. 14 vom Wandeln inmitten der feurigen Steine (אֱבֹנִים) so viel wie אֱבֹנִים, אֱבֹנִים, אֱבֹנִים) eine Anspielung auf אֱבֹנִים annehmen! Es soll die frühere Föhrung des tyrischen Königthums im Blick auf seine damalige Genossenschaft mit Israels David und Salomo

seiner jetzigen Verderbtheit, wie sie Kap. 26, 2; 27, 3; 28, 2 ff. sich kundgibt, gegenübergestellt werden. Eine dogmatische Auseinandersetzung, wie Hengstenberg's, ist nicht vonnöthen. — B. 16 folgt die Entsehung der gesunden Verfehrtheit, nämlich in seinem vielen Handel (B. 5), und so hat man sich das tyrische Königthum selber handelnd und handelsüchtig zu denken, und zwar in allerlei Weise, wobei es zu Frevel und Sündigen kam. — בל unbestimmten Subjekts, oder (Hengstenberg): deine Bewohner (?), richtiger: Mitbürger, Unterthanen, wenn nicht die Händler aus aller Welt darunter zu denken sind. Rosenm. zög die intransitive Bedeutung des Verbums vor: „durch die Menge ff. wurde dein Inneres erfüllt“. [Hitz.: בל = בלא, „die Erfüllung deines Inneren war Unrecht.“] — So motivirt sich, statt der früheren Unsträflichkeit, die jetzige Strafbarkeit. Zur Strafe soll es daher den ehemaligen Beziehungen zu Israel, den erhabensten Erinnerungen seiner Geschichte, durch Gott entsetzt werden, wie es durch Gott dahingestellt worden war. Dies liegt in בל, und daß es als ein heiliger Umgang angesehen wird, mit Israel damals zum Zweck der Erbauung des Heiligthums, ersehen wir an בללך (Kap. 7, 21. 22). [Hitz.: „und es tilgte dich der bedende Cherub hinweg“!] Im übrigen vgl. zu B. 14. — B. 17 kehrt mit בל die gleich anfängliche Angabe (B. 2) der Verderbtheit des tyrischen Königthums wieder: die hochmüthige Selbsterhebung in oder ob seiner Schöne. Vgl. B. 7. — Je höher sich der Mensch selbst erhebt, um so elender wird es mit seiner Weisheit; ein Stolz der Dummer, sagt das gewöhnliche Leben; zumal der Glanz des Reichthums, die ganze scheinende, ja auch Fremde besessende, zum Reid verführrende Außerlichkeit der Stellung, um so eher und um so mehr den Eigner zur Selbstgefälligkeit bringt. Dies liegt sehr gut in בל („wegen“), und braucht dasselbe nicht = „mit“, „samt“ genommen zu werden. Ew.: „du verlorest deine Weisheit über deinen Glanz“. — Der Selbstverberbung und Vernichtung (של) solcher Selbsterhebung antwortet zu seiner Zeit die Erniedrigung durch Gott (על-ארץ), und mit Beziehung auf den vorigen Glanz die Preisgebung an die erstaunten, zugleich schadenfrohen (Kap. 27, 36) Augen der Standes- oder Stellungsgenossen. Hengstenberg bemerkt, daß בל c. ב das affektvolle Betrachten, besonders mit freudiger Theilnahme bezeichne. B. 17 Infinitivform wie בל, לראות.

B. 18 בללך רבב parallelisirt sich zu בללך רבב (B. 16) und בללך רבב beleuchtet ענין. — Die Entweihung ging aus stittlicher Verschulbung hervor; der ungerechte Mammon im Handel brachte Sünde (B. 16) und Schuld. Nach dem B. 16 in Bezug auf Gott über das „entweihen“ Gesagten können die Worte חללך קדשך keine Schwierigkeit haben. Die „Heiligthümer“ des tyrischen Königthums sind jene heiligen Erinnerungen an den Berg Gottes und das Heiligthum des Herrn und Israels Hohepriesterthum.

Man kann eben nicht Gott dienen und dem Mammon. [Andere haben an die Tempel, welche Tyrus zu einer heiligen Insel machten (!?), u. dgl. gedacht. Hengstenberg ist jede von Gott geweihte Größe, von ihm ertheilte Herrlichkeit ein Heiligthum u. s. w.] — Das „Feuer“ soll nach Hitz. der Frevel sein, mit welchem er sein Inneres durchbrungen, als gebundenes (!) Feuer in ihm. Andere freilich interpretirten nichts als eine Feuersbrunst. Auch an einen Verräther, der zu Nebukadnegar übergeben werde, hat man dabei gedacht, Bakte jedoch auch an den sich selbst verbrennenden Phöniz. Es ist bildliche Redeweise, wie so oft, für das aus der Sünde hervorgehende Strafgericht des göttlichen Zornes, das wie die „Asche“ zeigt, das Königthum von Tyrus vernichtet (Kap. 19, 12). — ואלך Gegenatz zu ואלך B. 14. — Das „sehen“ (vgl. B. 17) betont nochmals das Schauspiel, den Anblick, welchen das also Gerichtete jedermann darbieten wird. — B. 19 nun Abschluß. Dem Sehen mit den Augen schließt sich das Wissen, Kennen mit dem Geiste an. — Vgl. Kap. 26, 16. Es sind praeterita prophetica. — Kap. 27, 36; 26, 21.

B. 20—26: Die Weissagung über Sidon.

B. 20. 21. Das Kurze, Anhangsweise dieser Sidon betreffenden Weissagung erklärt sich aus dem Zurückgetretensein dieser sonst vor Tyrus alten (das Homer nicht, wohl aber Sidon besingt) und nach solcher Ueberlieferung das phönizische Wesen noch häufig (z. B. Jes. 23, 4. 12) repräsentirenden Stadt. Vgl. 1 Mos. 10, 15; 49, 13. Auf Mülzen, wie bei den Griechen, heißt Sidon die Metropole von Tyrus. Wegen ihrer noch immer bewahrten Selbstständigkeit aber, wie sie denn auch in der Koalition gegen Babel (Jer. 27) ihre Nummer ausmacht, wenn man will: das Genua der alten Welt, gehörte sich ein wenn noch so kurzes Wort an sie, zumal sie als Repräsentantin Kanaans, wo keine solche Verhältnisse, wie von Tyrus zu Israel unter Hiram und Salomo dazwischen handeln, am füglichsten für die das Volk Gottes betreffende Verheißung den Gegenatz darböt. Vgl. Richt 10, 12.

B. 21 צידן d. i. „Fischfang“, was die früheste Beschäftigung seiner Einwohner andeutet, lag in einer Ebene, die einem Obstgarten glich, mehrere Stunden hin längs des Meeres und hatte einen Sommer- und einen Winterhafen; heute eine kleine unbedeutende Stadt. Von der alten Burg ist noch ein viereckiger Thurm übrig. Fischfang und Fischhandel wird daselbst bis heute getrieben. — B. 22 ואלך wie Kap. 26, 3. — ואלך vgl. 2 Mos. 14, 4. 17. 18. Soll durch diesen Rückweis auf Egypten das Kap. 29 folgende vorbereitet, angesagt werden? Solches Geheiligtwerden oder sich Heiligen Gottes, wie es durch Strafgerichte geschieht, so setzt es voraus, daß Sidon Ihn nicht hat heiligen wollen. Der effektvolle Uebergang aus der zweiten in die dritte Person läßt gleichsam schon das Faktum vollzogen sein, so daß man von Sidon als einer solchen Person spricht. — B. 23 welcher Art Gerichte, vgl.

Rap. 5, 17. Pest im Zusammenhange mit Krieg, jene in den Häusern, dieser als Blutvergießen auf den Straßen, wie sogleich veranschaulicht wird. — רבביל Pil. so viel als Kal, aber verstehend, steigend, wie auch alliterierend, welcher Gleichklang etwas Malerisches (Häv.) hat. Immerfort gleichsam fallen Durchbohrte. [Indem man פלל heran- zog, hat man es durch „es wird gerichtet“ übersehen wollen!] — Das Schwert, durch welches Gott über sie will, kommt מסביר über Sidon, so daß kein Entrinnen ist. — Die Schilderung des geweissagten Gerichts ist all gemein gehalten. Mit Sidon gewinnen die analogen Gerichtswissagungen eben ihr Ende. Und so kann sich auch besser das Folgende anschließen.

B. 24. Den Anknüpfungspunkt bietet die Nachbarschaft, die nähere (Rap. 25), oder fernere, wie mit Tyrus und Sidon der Fall ist; מכל סביבתם heißt es ausdrücklich. — Zu סבין vgl. zu Rap. 2, 6. Ges.: „vergleichen an dem jungen Triebe und den Ruthen der Palmen“. — ממאר Partiz. Hiph. v. מרר „stoßen“ intransitiv: „scharf, bitter sein“. Ges.: bittern Schmerz erregend. קרין ist etwas Schneidendes, Stechendes. — כאב „sich krümmen“ vor Schmerz, daher Hiph.: Schmerz verursachen. — Die Verheißung geht demnach darauf, daß der empfindliche Schmerz, den das Volk Israel durch die Verachtung seiner Nachbarn hat erfahren müssen, in Zukunft aufhören soll. Die bildliche Schilderung repetirt bezeichnend aus 4 Mos. 33, 55; der empfindende Schmerz war Strafe. Vgl. 1 Mos. 15, 18 ff.; Jos. 13, 19; Richt. 1, 31, 32; 3, 3. Nun aber vollzieht der Herr, was sein Volk schände versummt hat. (Häv.) Vgl. noch Rap. 16, 57. — Dem negativen Theile folgt der positive B. 25; die verachtenden Heiden gehen unter, aber das Volk, an welchem sich der Herr im Gegensatz dazu, also nicht durch Gericht, sondern in Erdarmen heiligt, kommt herrlich auf. — Vgl. Rap. 11, 17; 20, 41. — Auch der Wechsel von ישראל und יעקב ist zu beachten und das Verhältniß von יר' zu ברת יר' vgl. 1 Mos. 28, 13. — B. 26. Wegen der zusätzlichen Bestimmung לבטח wird wiederholt, daß sie auf ihrem Heimalts-Boden wohnen werden. בטח nach Meier: sich hinstrecken d. i. sich hingeben, vertrauen, daher: sorglos, sicher sein. Ges.: dasselbe von einer Grundbedeutung „leer, hohl sein“. — Aber auch der sichere Besitz im Vertrauen des Glaubens wird in dieser tröstlichen Verheißung wiederholt und endlich solche Gnade Gottes den göttlichen Gerichten nochmals und ausdrücklicher als zuvor gegenübergestellt. — Vgl. übrigens Jes. 65, 21. Hitz.: „Das erste ירשו dem Bauen und Pflanzen vorausgehend, ist inchoativ: sie lassen sich nieder, das zweite: sie find sesshaft, wohnen oder weilen“. Pengstenb. bemerkt: „Es galt, der Bergweisung zu begegnen, welche nach Eröffnung der Belagerung Jerusalems der gefährlichste Feind geworden war. So wird hier in der Einseitigkeit, die so gewöhnlich der überall an

bestimmte Zeitverhältnisse und Stimmungen anknüpfenden Prophecie einwohnt, nur die Aichseite der Zukunft des Bundesvolkes ins Auge gefaßt. Daneben war auch eine Schattenseite, welche die Nachfolger Ezechiels, Sacharja und Maleachi, ergänzen. Dem Chaldäischen sollte ein großes nationales Gericht folgen. Häv.: „Das ist der ewige Segen, welcher auf Israel ruht, daß es einer Zeit seligen Friedens entgegengeht, während die heidnischen Mächte dem Strafgericht Gottes entgegenreisen“. Er erinnert an die Sammlung durch das Evangelium. Daß es Züge messianischer Schilderung sind, ist offenbar, hier wie Rap. 26, 20 der kurze Ausblick in die Zukunft. Vgl. auch Am. 9, 14.

Theologische Grundgedanken.

1. Der Zeitpunkt der Erfüllung dieser Weissagungen gegen die Fremden, wo nicht bestimmte Daten in der Weissagung selber vorliegen, hängt von der angegebenen Art ihrer Verwirklichung ab. Tholuck läßt eine Weite in dem „Verhältniß zwischen Wahrheit und Wirklichkeit in den Weissagungen“ zu. Wenn er aber den Satz: „die Art der Verwirklichung, scheint es, kann uns gleichgültig sein“, gleichwohl wiederum beschränkt, indem ihm der Unterschied „blos religiöser Genien“ von göttlichen Schauern entgegentritt, so ist nichts gewonnen, als die willkürliche Bestimmung, daß die Propheten „allerdings nicht überall, doch größtentheils die Wahrheit der Zukunft nicht blos in abstracto geschildert, sondern in der konkreten Hülle ihrer geschichtlichen Verwirklichung“. Und was heißt „die Wahrheit in abstracto schauen?“ Ist es nicht Widerspruch in sich selber in Anwendung auf die Propheten, denen die Ideen sich als Thatfachen, diese Thatfachen in dieser oder jener Wirklichkeit vorstellen? Es muß die menschliche Schwachheit, zumal in der nachherigen Wiedergabe der vorhin empfangenen göttlichen Mittheilungen und Gesichte vor allem zugestanden werden. Manches Mittelglied ging auf diesem Wege verloren; dadurch rückte aber das Ende dem Anfang, der letzte Hintergrund dem Vordergrund so viel näher. Es ist das und anderes der Staub der Endlichkeit, der auf diesen prophetischen Gemälden nur um so mehr ihren göttlichen Ursprung verblirgt. Damit hängt zusammen, wenn Petrus im 1. Brief 1, 10 ff. zwar in Bezug auf den Zeitpunkt der christlichen σωτηρια, immer aber doch auch allgemeiner vernehmbar, den Propheten ein „aufsuchen“ und „ausforschen“ zuschreibt; Studium also auch ihnen, indem sie, wenn ihnen die Deutung nicht ausdrücklich mit geoffenbart worden, Spuren aufgesucht und die ihnen nahe liegenden Zeiten u. s. w. darauf ausgeprüft hätten. Wären ihre Weissagungen Produkte ihres Geistes gewesen, so müßte solches Nichtwissen in den betreffenden Fällen und ihr Verfahren insolge dessen bestreben; so aber haben wir mit ihrem Forschen in Betreff ihrer Weissagungen vielleicht die eigentliche Seele ihrer sogenannten schriftstellerischen Thätigkeit.

2. In den Gerichtswaisagungen des vorigen Kapitels ruhte die Gerichtsansföhrung durchweg in der Hand Gottes. So über Ammon, über Moab, über die Philister; nur über Edom wurde der Vollzug speziell als durch Israel geschehend ausgesagt. Der göttliche Spruch lautete überall auf Verrichtung sogar des Namens; Ort wie Zeit angehend konnte dem Propheten und seinen Zeitgenossen keine andere Erfüllung näher liegen, als durch Nebukadnezar. Daß diese bloß der Anfang des Endes sein sollte, darf übrigens nicht ohne Blick auf die göttliche Gebuld und die Erscheinung Christi im Fleisch beurtheilt werden. Noch deutlicher stellen sich diese Wahrhälfnisse bei Tyrus heraus.

3. Der Uebergang zu Tyrus geschieht bei unserem Propheten durch die Philister. Im allgemeinsten ist das durch den heidnischen Charakter der Philister motivirt. Insbesondere ließe sich für ihre Erscheinung an dieser Stelle (s. *Movers*, *Phön.* II. 313) eine Notiz verwerthen, wonach die Sidonier, nachdem sie 1209 v. Chr. den Philistern unterlegen, die Inselstadt Tyrus gegründet hätten. *Lenormant* (*Mannuel d'hist. anc. de l'orient*) und auf ihn fußend *M. Busch* spinnen daraus sogar, daß eine von Askalon ausgefahrene philistäische Flotte Sidon überumpelt und der bisherigen sidonischen Oberherrschaft ein Ende gemacht habe. So würden die Philister als die gegebene Veranlassung der Entstehung von Tyrus historisch-geneitisch ihren Platz ausfüllen am Schluß des 25. und vor Anfang des 26. Kapitels Hesekiels. *M. Duncker*, *Geschichte des Alterth.* I. 519 sagt bloß: „Im Jahre 1254 v. Chr. war eine Anzahl sidonischer Geschlechter aus Sidon ausgewandert und hatte dem alten Tyrus gegenüber auf einem Felseninselnd neben dem Tempel des Melkart Neutpros gegründet. Dieses neue Tyrus auf der Insel wuchs mit der alten Stadt auf dem Festlande zu einem Gemeinwesen zusammen. Die Verstärkung, welche Tyrus hierdurch empfing, setzte es in den Stand, den Wettkampf mit dem Handel und der Kolonisation von Sidon aufzunehmen. Seit 1100 v. Chr. steht Tyrus an der Spitze der phönizischen Städte.“

4. Tyrus, wie so häufig die Handelsstaaten, und noch mehr Handelsstädte, bietet in dem Wenigen und Zusammenhangslosen, das wir von seiner Geschichte wissen, ein Bild von Auf und Ab und umgekehrt. Gewöhnlich heißt es zu unserm Kapitel, daß Tyrus damals auf der Höhe seiner Macht gewesen. Das würde vielmehr von Davids und Salomo's Zeit zu sagen sein (*Duncker* S. 520). Für die vorliegende Zeit trifft es genauer, wenn man sagt, daß Tyrus wieder aufgefunden noch immer einen gewissen Vorrang unter den phönizischen Städten behauptete. Denn war auch die Empörung Kittons auf Cypem gedämpft worden, und hatte die Inselveste Tyrus unter König Eulaoes glücklich den Assyriern (Salmanassar) widerstanden, so wurde doch das schon seit 900 v. Chr. bestehende Abhängigkeitsverhältniß der phönizischen Städte zu Assyrien ein noch ausgesprochenes, und Tyrus hatte alle

Kräfte anzuspannen, sich in Geltung zu erhalten oder wiederum geltend zu machen. Während der assyrischen Belagerung hatte es seine letzte Kolonie in den Meeren Thrafiens, nämlich Thafos, eingebüßt, und eine assyrische Flotte entriß ihm bald das eben wieder unterworfenen Cypem von neuem. Ein Denkstein im berliner Museum feiert diesen Erfolg Salmanassars gegen die Tyrer. Nach *Lenormant*'s Darstellung II. 313; *Busch* 247 ff. wäre sogar, was 720—15 gegen Salmanassar geglikt, um 700 entschieden mißlungen gegen Sanherib, der Inseltyrus erobert und sich einen Vasallen (*Toubaal*) zum König dort eingesetzt hätte. Die Vasallenschaft in den Felsen des *Nahr el Kelb*, unweit Beirut, sollen nach *Lenormant* noch heute an die vollständige Unterjochung Phöniziens durch Sanherib, (? *Sargana-Salmanassar*!) an den Fall der tyrischen Obmacht erinnern. (Wenn dieser französischen Darstellung zu trauen wäre, so müßte die jesaiatische Weisagung Kap. 23 darauf angesehen werden, wenn sie auch die Chaldäer bereits in der Ferne erblicken läßt, und Hesekiel würde an die inzwischen erfolgte Wiederherstellung (*Jes.* 23, 15 ff.) von Tyrus die Weisagung eines neuen Gerichts durch die Chaldäer wie überhaupt das Gericht über Tyrus antnußfen. Allein auch bei der sonst allgemeinen Darstellung, die nur von der vergeblichen Belagerung der Inselstadt Tyrus durch Salmanassar weiß, wird die Beziehung der jesaiatischen Weisagung darauf in erster Linie festzuhalten sein. Was Jesaja Kap. 23 weisagt, reimt sich sehr wohl dem assyrischen Ausgang der Dinge. Denn Phönizien unterwarf sich Salmanassar, auch Alityrus (*Jos.eph.* Ant. IX, 4, 2), so daß Salmanassar sich am Lykos neben den Denkmälern des ägyptischen Ramses verherrlichen lassen konnte. Die fünf Jahre Belagerung waren ohne Zweifel nicht ohne merklliche Zerstörungen vergangen, und Thatfache ist jedenfalls, daß König Eulaoes die Oberherrschaft Assyriens anerkannte, denn er titulirt sich fortan *Pya* (𐤏𐤃𐤕) d. i. Statthalter, Vasall. Wie die Chaldäer und die spätere Belagerung durch Nebukadnezar hinter der assyrischen auftauchen, so hat die Weisagung des Jesaja allerdings noch einen viel fernerer Hintergrund, gerade wie auch bei Hesekiel der Fall ist.) Genau, durch keine Stellung auf der Höhe der Macht, sondern durch Verhältnisse vielmehr, wie sie infolge der assyrischen Ereignisse vorlagen, erklärt sich uns ganz die aus Jerusalems Fall neuen Muth schöpfende, damit neue Hoffnungen verbindende Sprache, die Tyrus in unserm Buch Kap. 26, 2 führt. (Wie *Lenormant* erzählt (II. 314) wäre die tyrische Vormacht von den andern phönizischen Städten schlecht ertragen worden, indem Tyrus seine Stellung mannigfach gemißbraucht (vgl. zu Kap. 27, 8 ff.) habe, von dieser Seite sei daher kein Interesse gewesen für Tyrus, auch erscheine zu Ende der assyrischen Zeit vielmehr Sidon an der Spitze einer aufständischen Bewegung gegen den Sohn Sanheribs, *Asarhaddon*, wie eine Inschrift besage. Daß Sidon bei der Gelegenheit zu

Grunde gerichtet worden, gehe aus einer im brittischen Museum befindlichen Inschrift hervor, welche als den Assyriern tributpflichtig wohl Zor anführe, Sidon aber nicht einmal mehr namhaft mache.) Infolge der untergehenden assyrischen Weltmacht war auch noch Egypten durch Pharao Necho dazu gelangt, sich die Phönizierstädte unterthänig zu machen; in welche Zeit die Umschiffung Afrika's durch tyrische Seeleute im Auftrage des ägyptischen Königs gehört. Während aller dieser Zeit aber und trotz der assyrischen Herrschaft erfuhr der tyrische Handel, und was er an Hilfsquellen und Reichthümern Tyrus zur Hand gab, keine Minderung; immer wieder erhob sich die so günstige Situation; ihre Mauern wurden wiederhergestellt, so daß die Wiederhergestellte Nebukadnezar Widerstand leisten konnte. „Wenn die Stadt Melfarts aufgehört hatte, die anderen phönizischen Städte zu regieren, so hatte sie ihre Handelsflotte behalten, so besaß sie noch ihre Geschäftsverbindungen, ihre Märkte, eine großartige Kolonialmacht im Westen des mittelländischen Meeres, in Afrika und in Spanien. Vermuthlich war es in dieser Periode, wo die Ergiebigkeit der spanischen Zinnbergwerke merklich nachzulassen anfang, daß die Tyrer noch weitere Schiffahrten bis in das atlantische Meer wagten, um auf den brittischen Inseln direkt das Zinn von Cornwallis zu holen. Tyrus hatte die Wunden, die ihm Sargon und Sanherib geschlagen, rasch geheilt; nicht mehr politisch an der Spitze Phöniziens, war es doch immer noch seine Königin. Es war die bevölkerteste, die reichste, die industriellste Stadt des Landes“ (Renormant II. 316 ff.) Vgl. dazu Dunder I. 557.

5. Die Bestimmung über den Ausgang der dreizehnjährigen Belagerung von Inseltyrus durch Nebukadnezar ist einestheils von Kap. 29, 17 ff. abhängig gemacht worden, in dieser Beziehung vgl. daselbst, andernteils haben Gesenius, Winer, Hitzig das Schweigen verrecknet, das in den bezüglichen Mittheilungen¹⁾ bei Josephus (Antiq.

X. 11. c. Ap. I. 21) über den Erfolg der betreffenden Belagerung waltet; sie folgern daraus, daß die Chaldäer die Stadt nicht in ihre Gewalt bekommen, noch weniger dieselbe zerstört hätten. Das in dieser Weise angezogene Schweigen, zumal wo es phönizische Historiographie anbelangt, ist vielmehr aber für das Gegentheil sprechend. Denn hätte die Belagerung wirklich kein Resultat gehabt, wie sollte es im betreffenden Interesse gewesen sein, zu verschweigen, daß Nebukadnezar unverrichteter Sache von Tyrus abgezogen!? Daß lediglich das für Tyrus Ehrenvolle des dreizehnjährigen Widerstandes in den Quellen, aus denen Josephus geschöpft hat, berichtet ist, schließt nicht aus, daß (wie vermittelnd angenommen wird) Kapitulation 573 die Belagerung endete, läßt aber auch die Annahme einer entsprechenden Bedrängniß durch Nebukadnezar zu, wiewohl bei dieser chaldäischen Belagerung von Tyrus, wie bei der assyrischen, in den darauf zielenden beiden prophetischen Weissagungen, wie gesagt, eine sehr viel weiter noch greifende Aussicht festgehalten werden muß. Die Gründe für die Unterwerfung von Tyrus unter die babylonische Obmacht s. bei Movers II. 1. S. 448 ff. 461 ff. Vgl. Häv. S. 429 ff. Mußte doch König Ethbaal abbanken oder wie man es nennen will; an seine Stelle setzte Nebukadnezar den Baal ein. Die königliche Familie wurde nach Babel geführt. Herosus sagt, daß ganz Phönizien von Nebukadnezar unterworfen worden sei. Wenigstens sehen wir die Tyrer, Phönizien überhaupt, in noch bestimmterer Abhängigkeit von Babel, als vordem von Assyrien. Zweimal, wie wir aus phönizischen Quellen erfahren, holten sich die Tyrer ihren König aus Babylon, wozu Hitzig

persischen Geschichten), endlich aber von Philostratos gesagt, daß sowohl in denselben indischen als in seinen phönizischen Geschichten siehe, daß Nebukadnezar ἐπολοοῦντος Τυρον ἐτήρυ. Soll diese 13jährige Belagerung zum Beleg dienen von Nebukadnezars Thatkraft und αμεντικὸν sein eum auf ergewöhnlichen Glücke, so kann Josephus nicht der Meinung gewesen sein, daß Nebukadnezar ohne Erfolg von Tyrus hat abziehen müssen. Daß Josephus von der Uebereinstimmung der Prosanstridenten mit der h. Geschichtserzählung seines Volks auch im betreffenden Stück überzeugt ist, erhellt aber noch unabweisend aus seiner Schrift c. Apion. In dieser wiederholt er aus Herosus das über Nebukadnezar Gesagte, daß derselbe nach dem Abfall Egyptens und Judäas παντων ἐκατατης, Egypten, Syrien, Phönizien, Arabien, und daß er alle chaldäischen und babylonischen Könige vor ihm durch seine Thaten übertroffen habe, worauf Josephus Herosus nochmals ausdrücklich anführt und im folgenden Abschnitt (20) hinzusetzt, *την μεν των Χалдаίων γραφην ἀξιοπιστον ἡγήτεον οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ τοῖς ἀρχαίοις των Φοινικων συμφωνῶν τοῖς ὑπο Βηρωσσον λεγομένοις ἀναγεγραπται, περὶ τον τον Βαβυλωνιων βασιλεως, οτι και την Συριαν και την Φοινικην ἅπασαν ἐνεκον κατεστρεψατο*, womit auch Philostratus, *μνηστεινος της Τυρον πολιορκιας* und Megasthenes übereinstimme; so daß jene Belagerung durchaus im Lichte des Erfolges *οτι και την Συριαν και την Φοινικην ἅπασαν κατεστρεψατο* zu verstehen ist.

¹⁾ Das Thema, das Josephus an der ersten Stelle aus verschiedenen Schriftstellern beglaubigt, ist: daß Nebukadnezar »ein thatkräftiger, unternehmender und vom Glück mehr als die Könige vor ihm begünstigter Mann« gewesen sei. So gedachte seiner Thaten Herosus im dritten Buch der chaldäischen Geschichten, daß er mit einem Theil des Heeres seines Vaters, noch ein Jüngling selber, den abgefallenen *τεταρμενος σατραπης ἐν τ. Αιγυπτω και τοῖς περὶ την Κοιλην Συριαν κ. την Φοινικην τοποῖς* überwältigt habe, *κ. την χωραν ἐκ ταυτης της ἀρχης ὑπο την αὐτον βασιλειαν ἐποιήσατο*. Auf die Nachricht vom Tode seines Vaters, *κ. καταστῆσας τα κατὰ την Αιγυπτον προαγματα κ. την λοιπην χωραν*, und nachdem er die Gefangenen der Juden und der Phönizier und Syrer *κ. των κατὰ την Αιγυπτον ἐδρων* einigen seiner Freunde befohlen, *μετα της βαρυντατης δυναμειος κ. της λοιπης ἀφελειας* nach Babylonien zu bringen, habe er sich eben dahin begeben und die Regierung übernommen. Auch Megasthenes (3. Buch der indischen Geschichten) wird von Josephus citirt und Diotles (2. Buch der

1 Rñn. 12, 2 ff. vergleicht, Delisch aber mit Recht 2 Rñn. 24, 12, 14.; Dan. 1, 3 viel vergleichbarer achtet; denn die ganz unzweifelhafte spätere Herrschaft der Perser über ganz Phönizien erscheint lebendig wie die Ueberrahme eines unter den Chaldäern bestandenen Unterthänigkeitsverhältnisses. „Wie sollten auch Fürsten von Nebusadnezar zuerst die Stadt auf dem Festlande angegriffen, eingenommen und gänzlich zerstört. Darauf kam Nebusadnezar 574 in Person an, um das sich schleppende Werk zu beschleunigen, und jetzt sei die Inselstadt, mit Sturm genommen, ausgeplündert und zum Theil zerstört worden. Ein Theil der Bevölkerung soll vorher auf Schiffen nach Karthago entflohen sein. Tyrus vegetirte fortan nur noch; Karthago war die Erbin.“

6. Tyrus kommt nicht als Staat, nicht in politischer Beziehung bei den Propheten in Betracht, sondern als die Repräsentantin, die Macht des Welthandels. Jehovah und Mammion ist der Gegensatz von Jerusalem und Tyrus. „Dieses (sagt Delisch) beutet so friedlich als möglich die Schätze der Völker aus und sichert sich seinen Vortheil durch Kolonien und Faktoreien“.

7. Das Gericht über Tyrus ist Geschichte, eine ganze Entwicklung von Gericht bis zu dem völligen Untergang, wie er nunmehr am Tage ist. Assur ist in dieser Gerichts-Geschichte ein Kapitel, und Nebusadnezar eins und Alexander der Große eins; Assur Typus des Chaldäers, der Chaldäer Typus des Mazedoniens; einer immer den anderen überbietend in ausführender Gewalt des Gerichts, wie Welle auf Welle des Meeres, bis die Flut alles hinuntergeschwemmt hat, vgl. Kap. 26, 3. 19. „Die That Nebusadnezars gilt dem Propheten für mehr als ein bloß isolirtes Faktum. In seiner Eroberung steht er vom historischen Boden der Gegenwart die ganze Masse von Verderben konzentriert, welches sich in der Geschichte anreihet. Die durch Nebusadnezar gebrochene Macht von Tyrus fällt für ihn zusammen mit der gänzligen Vernichtung derselben. So erforderte es die innere theokratische Bedeutung jenes Faktums im Verhältnis zur Zerstörung Jerusalems. Tyrus Eroberung durch dieselbe Hand, welche die Gottesstadt schlug, hat die entgegengesetzte Bedeutung von zukünftiger Herrlichkeit (Kap. 29, 21; 28, 25. 26). Nebusadnezar schlägt Tyrus die Todeswunde, und seine ganze übrige Existenz ist ein stetes Ringen mit dem Tode.“ (Häv.) Der mazedonische Eroberer zerstörte zunächst Mt-Tyrus, aus den Trümmern führte er dann einen Damm bis an die Insel, — ein Meerungethüm soll ihn zuerst auf diese Idee gebracht, in einem Traum ihm Herakles vom Tempel der Insel her die Hand geboten haben, — endlich eroberte er die Inselstadt im siebenten Monat mittelst Verraths und züchtigte dieselbe der Art, daß

was davon noch überblieb, nur wie die Asche war jenes Tyrus von ehehem (vgl. Kap. 28, 18). Nach diesem Verhältnis ist Weissagung und Erfüllung aufzufassen. Daß Tyrus auch noch zu Hieronymus Zeit ein belebter Handelsplatz war, beurtheilte schon dieser ganz richtig, indem er die vormalige Weltherrschaft der Stadt und des tyrischen Staates dagegen ins Auge faßte. Seit Alexander blieb Inseltyrus dem Festlande verbunden, seine gefeierte Lage im Meere hatte ihr Ende gefunden; zu dem ehemaligen Prachtschiffe führte ein Landstieg jedermann bequem hinüber, und die Anspülungen des Meeres vollendeten je länger je mehr diese Verbindung, während andererseits die Wellen an dem Eilande zehrten. (Plin. hist. nat. V, 17. Pomp. Mela I, 12. Plutarchus V, 15.) Alexandria bildete den Mittelpunkt des Weltverkehrs. Aus den Händen der Seleuciden ist die Stadt weiter in die der Römer gekommen; als bestehend wissen sie die Evangelien und die Apostelgeschichte z. B. Kap. 21, 3 ff. Gleich in den ersten Zeiten des Islam gerieth sie dann unter die Herrschaft der Araber. Noch die Kreuzzüge leihen ihr im 12. Jahrhundert poetischen Schimmer; erst zu Ende des 13. Jahrhunderts zerstörten die Sarazenen Tyrus von Grund aus. „Wo einst der Mastenwald der Tarfischschiffe sich bewegte“, sagt Sepp (Jerusalem und d. h. Land II. 409 ff.). „heben nun kaum ein paar wohlgetafelte Riele englischer Kauffahrer sich aus dem Wasser, der Handel hat andere Mittelpunkte gefunden. Die einträgliche Kunst der Purpurfärberei ging an die Juden über, die als Handelsleute und Färber den Libanon durchzogen und in griechischen Städten, wie Thebä, Purpurfärbereien gründeten. Venedig verpflanzte von Tyrus zu sich die Glasfabrikation. Die felsige Südküste der alten Insel dient nach des Propheten Wort nun wirklich, um Fischerneze auszuspannen. Unter dem Sande der alten Insel entdeckt man noch Spuren von Cassen u. s. w. So ist der Stolz der alten Meeresfürstin erniedrigt, und sie trägt nur noch ein Bettlergewand. Von Abul Fedas Zeit bis hinab ins 17. Jahrhundert schildern alle Reisenden Tyrus als einen Ruinenhaufen mit zerbrochenen Bögen und Gewölben, eingestürzten Thürmen und wankenden Mauern, so daß die Bewohner in den übrigen Löchern und zwischen dem Schutt herbergen mußten. Mandruff fand nicht ein einziges ganz erhaltenes Haus, sondern nur ein paar in Gewölberäumen sich aufhaltende Fischerleute. Juden finden sich bis heute nicht vor, so wenig gibt es in der alten Kaufmannsstadt zu handeln und zu schaden. Etwas Getreide und Tabak, der auch auf der Abendseite der Inselstadt gepflanzt wird, führt man aus. Das Erdbeben 1837 trieb diejenigen, die nicht dabei umkamen, in die Flucht. Nur die Kenntniß der Vorzeit und eine Anzahl schwankender Palmen verleihen dem jetzigen Tyrus ein Interesse“. Vgl. noch Hengstenb. de rebus Tyriorum. Commentatio academ. 1832. S. 88 ff.

8. Coccejus deutet Tyrus geistlich von der großen Stadt, die mit allen Völkern hure und sich

an Jerusalems Statt zu setzen begehre, und den Fürsten von Tyrus als Hieroglyphe des Papstes. Er leugnet die historische Unterlage nicht, aber sie wird ihm Allegorie. Kliefoth bemerkt: „Ezechiel übertrage die allgemeinen Züge, mit welchen Jesajas und Jeremias Babel nach seinem Wesen und Gericht schildern, auf Tyrus, und die Apokalypse dann wieder das von Babel und von Tyrus Gesagte auf das Babel des Endes, auf die Metropole des Antichrist.“

9. Die besondere Weissagung über das tyrische Königthum und Wehklage Kap. 28 empfängt noch ein Licht durch Einzelnes aus der Geschichte von Tyrus, weniger durch den Aufstand, der 26 Jahre nach Siram's II. Tode die legitime Dynastie vom Throne verdrängte, und durch die Greuel, welche einen Theil der alten tyrischen Geschlechter veranlaßten, mit Elissa (Dido) auszumandern, Karthago zu gründen (Dunder, I. S. 526 ff.), als vielmehr durch den Uebergang der Regierung nach dem Tode des von Nebukadnezar eingesetzten Königs¹⁾ an Richter, welche aus den Priestern und angesehenen Männern von Tyrus ernannt wurden. Hävernick urtheilt, daß das Erscheinen der Richter inmitten der regelmäßigen Succession der tyrischen Könige nur als chaldäische Vergeltung zur Strafe für Aufruhr oder dergleichen angesehen werden könne; so sei Tyrus durch Alexander seiner alterthümlichen Verfassung zur Strafe beraubt worden. Denn, wie Kap. 28 zeige, gehörte zum Stolz von Tyrus, wie überhaupt nach orientalischer Anschauung, das Königthum, namentlich ein so altes ruhmbedecktes Geschlecht, wie das tyrische. Innere Faktionen würden wohl Gegenkönige hervorgerufen haben, nimmer aber Aufhebung der königlichen Würde überhaupt.

10. Die prophetische Zusammenstellung: Tyrus und Sidon (Joel 4, 4; Sach. 9, 2; Jes. 23; Jer. 25, 22; 27, 3; 47, 4; hier bei Hesekiel, vgl. dagegen 1 Chr. 22, 4; Esr. 3, 7), nicht ein geographischer oder politischer Gesichtspunkt, bestimmt die neutestamentliche Anführung beider in dieser Folge. Schon aus ihrem Alterthum würde Sidons Erwähnung sich begreifen lassen. Im Pentateuch wird bei Homer nur ihrer erwähnt; sie deckt mit ihrem Namen Phönizien überhaupt. Aber auch das Auf- und Niergehen von Tyrus brachte gelegentlich Sidon in die Höhe oder doch Tyrus an die Seite, wie denn auch die sich folgenden Oberherren von Syrien und Phönizien in ihrem Interesse höchst wahrscheinlich die alte Rivalität zwischen Sidon und Tyrus je

nachdem nicht unangeregt ließen. Während die chaldäische Demüthigung Tyrus beugte, scheint sich Sidon wie von vornherein, so noch mehr darnach dem Sieger gebückt zu haben. Lenormant führt darauf das in der langen phönizischen Inschrift auf dem im Louvre befindlichen Sarkophag des sidonischen Fürsten Esmunazar Gesagte zurück, die gerühmte Wiederherstellung (wie Lenormant meint) durch die Egyptian zerstörter Tempel und die dankbar erwähnte Schenkung der Saronsebene durch Nebukadnezar, während andere (so auch Dunder nach Rübiger) dies schöne Denkmal phönizischer Plastik in die ersten Jahrzehnte des 4. Jahrhunderts verlegen. Was jedoch unter der persischen Herrschaft sein konnte, nämlich ein behäbiges prunkendes sidonisches Königthum, und zwar durch drei Geschlechter hindurch, wie die Inschrift unzweifelhaft angibt, das läßt sich auch ähnlich für die Dauer des babylonischen Reiches behaupten. Unter den Persern aber jedenfalls erscheint Sidon wieder „als die erste Stadt Phöniziens, und ihre Könige haben den Vorrang vor denen von Tyrus, vor denen der übrigen Städte“. (Dunder II. S. 738. Herzog, Realenc. XI. S. 626.) Um die Mitte des 4. Jahrhunderts, als es im Selbstgefühl seiner Stellung an der Spitze der phönizischen Städte sich unter Artaxerges Datus (251 v. Chr.) empört hatte, wurde es von den Persern niedergeworfen und mußte erst wieder aufgebaut werden, worauf es sich Alexander dem Großen freiwillig untergab. Als Diodor erzählt, daß beim Falle der Stadt 40,000 Menschen umgekommen waren und Artaxerges noch die Brandstätte wegen des geschmolzenen Goldes und Silbers verkaufte. Sidon war unter Mazedonien und den Römern nichts als eine Provinzialstadt, zur Zeit Cäsars vornehmlich eine Judenstadt. Nachdem es ebenfalls in den Kreuzzügen noch vorkommt, zerstört, zerstört und wieder zerstört wird von den Saragenen, Kreuzpügeln, Mongolen, besteht seine heutige Ausfuhr in etwas Seide, Baumwolle und Galläpfeln. Auch dieser Blick auf Sidon bestätigt im Verhältniß zu Hesekiel die weite Fernsicht seines prophetischen Wortes.

11. Meteler bemerkt zu unserm Kapiteln: „Durch die auffallendsten Wunder stellte Gott sein geknechtetes Volk auf eine solche Höhe, daß alle Chaldäer sich vor dem Riesengeiste Daniels beugen und selbst Nebukadnezar der ganzen Welt verkünden muß, es sei kein Gott, der so erretten könne, wie der Gott Israels. Nebukadnezar und seine Chaldäer haben somit den Beruf, als im Dienste Gottes stehende Heiden die sinnliche chamitische Weltmacht zu stürzen und dem Reiche Gottes die Wege zu bereiten“.

12. Schmieder sagt, daß an dem geschichtlichen Tyrus die Drohung des Herrn so wenig durch Nebukadnezar vollständig erfüllt worden sei, als die ähnliche gegen Babel (Jes. 13, 20) und so viele andere Drohungen, die darum ausgesprochen worden, damit sie nicht ausgeführt zu werden brauchten. Freilich sage Gott nur für Befehrung die Aufhebung der gedrohten Strafe zu (Jer. 18, 7. 8), aber er

¹⁾ Derselbe heist in der phönizischen Quelle, aus welcher Josephus c. Ap. 21 schöpft, (wo er zum drittenmal der Belagerung von Tyrus erwähnt,) Baal, und folgte auf Ithobal im Zusammenhang mit der Belagerung, höchst wahrscheinlich von Nebukadnezar gesetzt oder doch bestätigt zum König; worauf nach 10 Jahren *δικασται κατ'εστα-θμεναι κ. ἐδικασαν*, nach welchen *ἐβασίλευσε Βαλ-τορος*, nach dessen Tode *ἀποστείλαντες μετεπεμψαντο Μεσβαλον ἐκ τῆς Βαβυλωνος, κ. ἐβασίλευσε*, endlich nach seinem Tode *μετεπεμψαντο τον ἀδελφον αυτον Ελισων*.

mißdere bisweisen auch die Strafen, wo noch nicht das Maß der Sünden erfüllt oder die Mittel zur Bekehrung erschöpft seien (Matth. 11, 21, 22). Das geschichtliche Tyrus sei nur ein unvollkommenes Vorbild des geistlichen Tyrus gewesen, weshalb die schärfste Drohung an ihm nur ausgesprochen, aber noch nicht in ihrer ganzen Schärfe vollzogen worden. Dieses frühzeitige Aussprechen der Gerichte, diese schonende Milderung in der Ausführung beginne schon 1 Mos. 2, 17 u. f. w. Kap. 28 zeichne der Prophet zweierlei: die höchste Herrlichkeit des wahren Königs, der von Gott eingesetzt ist, wie sie vollkommen allein in Christo erschienen, B. 12–15 (?) und den tiefen Fall des Königs, der sich zum Gott macht, wie solcher Fall vollkommen nur im Menschen der Sünde und im Fäulsten dieser Welt offenbar werden wird. Der König von Tyrus sei Typus von beiden, (?) vom König des Himmelreichs durch sein Amt, vom Fürsten der Finsterniß durch den Mißbrauch seiner Würde, seinen Hochmuth und Fall. So lehre Hesekiel die Weltgeschichte verstehen und deuten.

Homiletische Andeutungen.

Zu Kap. 26.

B. 1 ff.: Tyrus, die Heimat des ersten Rechtsgelehrten Ulpian, ist die Grabstätte des geistreichen Theologen Origenes, und die Ruinen seiner ehemals prachtvollen Kathedrale bedecken die Gebeine Kaisers Friedrich Barbarossa. — B. 2: „Eigennutz ist eine sehr große Sünde, insonderheit wenn man durch andrer Leute Schaden will reich werden“ (Cr.). — Tyrus wider Jerusalem, eine Zeitstudie. — „Aber der Reib weidet sich an den Thränen und dem Unglück anderer zu seinem eigenen Schaden“ (H.-P.). — „Apostelgesch. 2 sehen wir zu Jerusalem von allerlei Volke, das unter dem Himmel ist“ (L.). — „Der Prophet will der Entmutigung steuern, welche der Blick auf die in ihrer Herrlichkeit prangende Welt bei dem unter dem Kreuze seufzenden Volke Gottes so leicht hervorgerufen kann“ (Hengstenb.). — Der laute Triumph der Welt über die Kirche ist doch nur ein Scheintriumph. — Das Lachen, das Heulen wird. — Die Kirche kann unterliegen, aber die Welt mit aller ihrer Lust muß untergehen. — Die Pforte der Völker und die Pforte des Himmelreichs. — Die enge und die weite Pforte. — Die lieblose Hoffnung der Gottlosen. — B. 3: Ja, viele Völker sollten kommen, Gott nahm Tyrus beim Wort, aber wie? — Dem hohen Wellenschlage des eingebildeten Herzens entgegen die hohen schlagenden Wellen der Vergeltung. — „Gott bedient sich der Menschen, um zu strafen, wo ein Engel soviel mehr vermöchte (Sanherib), damit wir unsrer Ohnmacht um so besser inne werden sollen“ (St.d.). — Das Meer, das der Trost von Tyrus, nunmehr sein Schrecken. — Gott der Herzog der Feinde seiner Feinde. — B. 4 ff.: Mauern, Thürme, alles ist nichts, wenn Gott nicht Alles ist. — Was überbleibt, wenn Gott über uns kommt. — Petrus heißt auch Fels, also was Tyrus bedeutet, und er wurde ebenfalls ein Fels, aber auf welchen die Kirche gebaut wurde. — Das tröstliche und das schreckliche Worthalten Gottes. — Alles und alle heißt es in den vernichtenden göttlichen Gerichten. — Die Mutter und die Töchter oder die Familie des Untergangs.

B. 7 ff.: Nebukadnezar ein Diener Gottes, in Egypten waren es die Insekten. — Der Welteroberer und der Weltenherrscher. — Der König aus Mitternacht ist erst recht der Tod, und wenn der heraufzieht, ist seines Heeres auch eine Menge, so Schmerzen der Seele wie des Leibes. — Keine Wette liegt so sicher und ist so verwahrt, daß Gottes Gericht nicht daran und darein kommen könnte. — Gebrochen wird zuletzt jede Kraft. — „Wer nicht vor dem göttlichen Gesetz erschrickt, der wird vor der göttlichen Strafe, wenn sie nun eintritt, um so mehr erschrecken müssen“ (St.d.). — B. 11: Nicht die Sünde allein macht sich auf den Straßen breit. — „Da waren doch Petrus und Johannes Gal. 2, 9 andere Säulen“ (St.d.). — B. 12: Der Raub unserer Habe ist schließlich das Ende auf Erden, darum sollen wir Schätze uns im Himmel sammeln, die ewig bleiben. — Sic transit gloria mundi. — B. 13 ff.: Die Lust der Welt wird einmal Leid, das Leid der Frommen ewige Herrlichkeit. — Laß dein Herz nicht von dem Geräusch so betäuben, das die Welt machen muß, damit man den kahlen Felsen darunter nicht bemerke; laß dich nicht täuschen durch die fröhlichen Sänger und die munteren Instrumente; es ist so stille über den Gräbern auch der Reichen und der Großen. — Hier die Fischernetze, anderswo die Spinnweben.

B. 15 ff.: Die Theilnahme am Untergange anderer, aus dem Anblick der Nichtigkeit und Vergänglichkeit alles Irdischen, aus dem Gefühl der eigenen Ohnmacht und Schwäche, aus dem Bewußtsein der Sündhaftigkeit und Verschulbung. — Das Echo des Elends. — „Wenn Gott straft, das thut er nicht nur um der Gottlosen willen, die solche Strafen fühlen müssen, sondern auch wegen anderer Gottlosen, damit sie sich an solchen Exempeln bessern mögen“ (St.). — Herablass die Stärke von Tyrus, der starke Handel (vgl. das hebräische Wort, *rahal*). — Der Fall von Tyrus eine ergreifende Bußpredigt. — „Der Unfall des Gottlosen wird eher beklagt und bejammert, als die Trübsal der Frommen“ (St.). — „Im Augenblick kann geschehen, was in Jahren nicht erwartet wurde“ (St.d.). — Die Bibel führt auch Trauerspiele auf, und bei welchen ganze Völker weinen und Könige sich in den Staub setzen können. — „Dann erstauern die Menschen, wann Gott mit furchtbarer Hand straft, nicht aber wo er so oft, so immer mit süßer Stimme lockt“ (St.d.). — Heute mir, morgen dir. — Aber die Traurigkeit der Welt wirkt den Tod. — „Wenn irdisches Wohlfühlen untergeht, jammert die Welt, nur ihr ewiger Untergang kümmert sie nicht“ (St.d.). — Der Fall der Großen sollte uns scheu machen, nach so himmlischer Größe zu trachten. — Der ungerechte Welt Schmerz und die gerechte Wehlage der Welt. — So kann aus lautem Gepreise noch lautere Wehlage werden. — Preisen wir Gott im Glück, so werden wir im Unglück, wenn auch klagen, doch nicht verzagen. — Der Schrecken vor Tyrus und der Schrecken über Tyrus. — Erschrick du vor der Sünde bei Zeiten, so brauchst du nicht über ihre Strafe zu erschrecken, wann es zu spät ist. — Das Ende mit Schreden.

B. 19 ff.: „Diese drei Verse hangen mit einander zusammen: der Untergang der großen Stadt und die Verherrlichung der Kirche. Das eine ist die Folge des andern. Es gab eine Zeit, da Rom verwüßet war und die Völker es wie Wasser bedeckten. Endlich ist es auch zu den Todten hinabgefahren im

Tribentinischen Konzil, wo es sich durch seine Anathemen von den wahrhaft Gläubigen schieb. Da hat Gott seine aus Babel befreite Kirche, das Land der Lebendigen, mit Frieden und mancherlei Gaben gejezt" (Cocc.). — Tyrus im Untergang, Zion im Aufgang; Tod und Auferstehung. — „Wer solche Hoffnung hat, der kann sich den Hohn von Tyrus wohl gefallen lassen, respice finem!" (Hengstenb.). — „So wie Gott das stolze Antichristenthum stürzt, so wird er dereinst desto höher seine Kirche erheben" (Eilb. B.). — „Auch bei den härtesten Drohungen laufen für Kinder Gottes Gnadenverheißungen mit unter. Jes. 65, 13 ff." (St.). — Die Stätte der Herrlichkeit, das Land der Lebendigen. — Der Abgrund ist den höchsten Höhen am nächsten und tiefsten. — „Die Todesstille, die jetzt über Tyrus herrscht, erinnert uns an die Finsterniß der Hölle, worin alle Herrlichkeit dieser Welt versinkt" (H.-S.). — Es gibt auch ein nicht Wiedersehn. — „Tyrus findet sich nicht im Himmel, wohl aber fährt Jerusalem daher. Offenb. Joh. 21, 2" (St.). — „Jerusalem soll wieder auf- und emporkommen. Allermeist aber wird die wahre Zierde noch hier auf Erden in dem herrlichen Reiche Christi erst recht aufgehen, da Christus, des Herren Gewächs, zur Zierde und zur Herrlichkeit auf dem ganzen Erdboden sein wird. Jes. 4" (B. B.). — B. 21. Es gibt ein Sünden und nicht Finden, so auch ein Gesucht werden und nicht Gefunden werden. — „Das ist auch von jedem Gottlosen gesagt, der glücklich gewesen ist, Ps. 37, 36. Im Himmel ist er nicht zu finden in Ewigkeit, und in der Hölle sucht man nicht gern und ist nicht gern gesucht" (B. B.).

Zu Kap. 27.

B. 1 ff.: „Wo Tyrus über Jerusalem frohlockte, da wehklagt der Prophet über Tyrus: das ist die Vergeltung der Frommen" (St.). — Wenn wir aber auch nicht Böses mit Bösem vergelten sollen, so wird doch von Gott dem Bösen durch Böses vergolten. — „Alle menschlichen und irdischen Dinge gehen schließlich in Wehklage aus" (St.). — Das ist die Wehklage des Geistes, daß die Welt auf Fleisch sißt und vom Fleische das Verderben erntet. — Mit Pauken und Fikeln fängt die Welt an, mit Jammer und Elend endet sie. — „Man muß die gloria mundi gründlich kennen, wenn das sic transit gloria mundi recht zu Herzen gehen soll" (Hengstenb.). — „Alle Welt würde die folgende Schilderung des tyrischen Handelsglances eher für eine Glückseligkeit halten, weil sie wie Tyrus in ihren Spekulationen verblendet ist" (Nicht.). — B. 3 ff.: „Niemand rühme sich seiner Stärke und weltlichen Hobeit; wie so bald kann nicht der Herr alles zernichten und zerstäuben, wenn seine Gerichte hereinbrechen, Jer. 9, 23. 25" (Eilb. B.). — Es gibt eine Vollkommenheit der Sühne, die nichts anderes ist als die Reife zum Gericht. — Der Weltverkehr nach Schein und Wesen, Gebahren und Gefahren. — Schönheit ist ein vergänglicher Glanz, aber den Ewigen kennen führt von Klarheit zu Klarheit. — „Am Nüchtern erkennt man, welcher Dinge das Herz voll ist" (St.). — Der Gegensatz von Tyrus und von der Tochter des Königs, Ps. 45, die schon innenendig ist. — „Die Sicherheit ist sehr verschieden: die aus dem Glauben ist eine, da wir uns durch Christum versichert wissen und selbst wenn die Welt einstürzt, in Frieden bleiben; die andere

geht aus dem Unglauben hervor, die steht Menschen, Manern u. s. w. an und verläßt sich darauf" (L.). — „Es gibt mancherlei Schönheit, aber keine vollkommene ohne Frömmigkeit" (St.). — „Wir werden auch dasjenige Weib anzusehen haben, die Offenb. Joh. 18 spricht: Ich bin's" (B. B.). — B. 4: Die Bauten der Menschen und der Bau Gottes, nämlich seine Gemeinde, die auch die Pforten der Hölle nicht überwältigen sollen. — B. 5 ff.: Vergleiche mit dem Prachtschiffe Tyrus das himmlische Jerusalem, Offenb. Joh. 21. — „Wo man sich einmal dem Stolz, der Pracht und Verschwendung ergeben, da läßt es sich schwer ablegen, ja, es wissen solche oft nicht, was sie aus Vornitz und Muthwillen anfangen sollen, 5 Mos. 32, 15 ff." (D.). — „Welche Eitelkeit blendet dich?" (Nicht.). — „Zu großer Ueberfluß macht selten glückliche Menschen" (St.). — Der Tyrus läßt auch das Gewöhnliche nicht ungeschmückt, aber die Seele wird nicht geschmückt, das Beste muß der Zier ermangeln, oder man begnügt sich mit äußerlicher Hengelei. — Schmückt die Lampen! — Jedes Land hat seine verschiedene Gabe Gottes, und die Gaben Gottes müssen so schmäßig der Eitelkeit der Menschen dienen! — Gott verbietet so Mißbrauch wie unnütze Verschwendung seiner Gaben. — „Bei dieser ganzen Aufzählung kommt aber nicht der bleibende Schatz vor und daß Gott daselbst Wohnung gehabt hätte" (Cocc.). — Es ist schon recht, sich die passenden Leute in Dienst und Sold zu nehmen, aber wehe, wer Fleisch für seinen Arm hält und mit dem Herzen vom Herrn weicht! — B. 10 ff.: Die beste Wehr ist doch eine andere noch, als Soldaten, Ps. 33, 16. 17. — Der Engel des Herrn lagert sich rings um die her, so ihn fürchten, Ps. 34, 8. — Gottes Heerlager für die Gläubigen, 1 Mos. 32; 2 Kön. 6, 17. — Wir sollen nach Eph. 6, 10 ff. die göttliche Waffenrüstung anlegen, die schirmt Land und Leute.

B. 12 ff.: Die Menschen durchlaufen die weite Welt um des Handels willen, und das Wort Gottes, das reich macht ohne Mühe und Schätze gibt, die weder Motten noch Rost fressen, noch Diebe stehlen können, ist uns so nahe! — Die eine kostbare Perle Matth. 13 handelte Tyrus nicht ein. — Was hilft es, die ganze Welt gewinnen, wenn man an seiner Seele Schaben nimmt! — „Hesekiel schreibt ebenso wenig aus dem Gesichtspunkte eines Rathes im Handelsministerium, wie Jesajas Kap. 3 aus dem eines Damenschneiders" (Hengstenb.). — Der Habsucht muß alles dienen. — „Wie viele Gaben Gottes sind im Dienst der Sünde!" (Nicht.). — „Große Handelsstädte große Sündenstädte" (Eilb. B.). — B. 13: Wie oft und in mancherlei Weise sind Menschenseelen Gegenstand des Kaufs und Verkaufs! — „Kein Land hat alles und kein Land hat nichts" (St.). — Der Handel sollte aber Mission sein. — Licht und Schatten des Weltverkehrs. — B. 24: „Mit vollkommen schönen Sachen sollte der Mensch wohl umgehen. Aber wo sind die im Irdischen zu finden? Kol. 3, 2" (B. B.). — B. 25: „Daß Tyrus so voll und geehrt war, während Zion immer leerer und leerer wurde und elend daniederlag, das bildete den Anstoß für die Gemeinde Gottes. Aber wo ist alle Fülle und Herrlichkeit von Tyrus geblieben! Zion dagegen ist herrlich aufgeblüht" (Hengstenb.).

B. 26 ff.: „Die Herrlichkeit der Erden muß Staub und Asche werden". — Je höher wir fahren, um so

jäher, um so tiefer wird der Fall sein. — Ausfahrt und Niederfahrt der Hoffahrt. — Das Element unserer Sicherheit kann so leicht das Element unseres Glücks werden; hier das Meer, anderswo das Geld, die Stellung u. s. w. — Ein niedergeworfener Hoher ist niedriger als ein allezeit Niedriger. — Der Wind bläst nicht immer unsere Segel, er reißt sie auch oft plötzlich kurz und klein. — Im Glück meinen die Glücklichen so selten, daß es eitel sei, um so lauter schreien sie im Unglück, leider nur über die Eitelkeit der irdischen Dinge und nicht über die Eitelkeit ihres irdischen Herzens. — Es ist mit dem, was sich Menschen erbauen, so, daß wenn ein Stein aus dem Gemäuer fällt, die andern Steine alsbald nachfallen. — Dasselbe Meer umspielte die Stadt, trug ihre Flotte und begrub Stadt und Staat. — Gedanke, daß du Staub bist, und erinnere dich, daß du Geist hast! — Der heilsame Schreck, es gibt auch Schreck, den wir gleichsam wieder abschütteln und uns nicht warnen lassen. — Der irdischen Dinge Verlust betrübt so, und über den Verlust der himmlischen Güter lacht man! — Ein Christ soll nicht so trauern, aber an seine Brust schlagen soll er im Glück und im Unglück. — B. 32: Michael und Tyrus. — Wer ist wie du? gebührt sich lediglich von Gott zu sagen in Bezug auf Herrlichkeit. In Bezug auf Nichtigkeit sind wir dagegen einer wie der andere. — Der Jammer hört ja in der Welt nicht auf, ist er um andere zuweilen, bleibt er über uns immer; aber das Reich Gottes ist Gerechtigkeit und Friede und Freude im Heiligen Geist. — Trauerzeiten sollen Bußzeiten sein. — Der heilige Sinn des nil mirari. — B. 33: Reich werden in Erkenntniß der Wahrheit soll unser Streben, reich machen an solcher Erkenntniß unsere Aufgabe sein im Leben. — Der Reichthum, der nicht reich macht. — B. 34: Das Ende der irdischen Dinge ihre Wage, Laxe, Preisbestimmung. — Alles dieser Welt ist nichts, wie sollte etwas was sein! — Aber der Glaube schreit aus der Tiefe zu Gott. — Die Herrlichkeit der Kinder Gottes und die Weltglorie. — Ehemals und jetzt, zwei Ruhepunkte für die Betrachtung von Tyrus. — „Schon ist der Handel alles, bald wird alles Handel, dann der Handel Gott“ (Nicht.). — B. 35 ff.: Furcht und Scham haben nur an einem Throne ihre Grenze, nämlich da der König herrscht, welcher uns vertritt. — „So wird man endlich auch der Welt Spott mit seinem Stolz und mit seinen Sünden“ (Lilb. B.).

Zu Kap. 28.

B. 2: „Den König von Tyrus in seinem Falle vorzuführen, hatte der Prophet um so mehr Grund, da er so ein Gegenbild erhielt gegen das herrliche Ersehen des israelitischen Königthums in Christo“ (Hengstenb.). — „Gott widersteht den Hoffahrtigen, 1 Petr. 5, 5. Darum wer hoffärtig ist, hat Gott zum Feinde“ (Stä.). — „Ich bin Gott, sagen zwar viele nicht so gerade heraus, führen sich aber so auf, als ob ihnen niemand zu sagen hätte. Gott mag die Regenten wohl Götter nennen, aber sie selber dürfen sich nichts darüber anmaßen, sonst wird ihre Gottheit bald einen Sturz thun mit dem Dagon, 1 Sam. 5, 3, 4“ (B. B.). — Sagen und Sagen; es kommt nur darauf an, wer das letzte Wort behält. — Im Herzen des Bittermeeres behauptet bis heute Einer angeblich Gottes Sitz, so daß der tyrische König auf ihn vorbildlich angesetzt

worden ist. — „Die neue Weisheit lehrt: der Mensch ist Gott und ist kein Gott außer im Menschen; was auf den Menschen der Sünde 2 Thess. 2, 4 deutet, dessen typisches Bild der König von Tyrus“ (Schmieder). — „Uebrigens machen sich auch die Theologen häufig aus ihren doctores deos“ (L.). — „Es gehört zum Wesen Gottes, alles aus sich selbst zu sein und zu haben, zum Wesen des Menschen, alles aus Gottes Fülle zu schöpfen“ (Hengstenb.). — „Nichts Höhrlicheres gibt es, als wenn ein Mensch seiner menschlichen Kondition vergift“ (Stä.). — Du sprichst: ich bin reich u. s. w., Offenb. Joh. 3, 17. — B. 3: Die Furcht des Herrn ist der rechten Weisheit Anfang. — Eingebildete und eingegebene Weisheit. — Die Weisheit aus uns und die Weisheit von Gott. — „Unsere Weisheit blähet uns auf, wenn die Liebe fehlt“ (H.-S.). — „Eingebildete Weisheit hindert das Gebet um die wahre Weisheit“ (St.). — Die Weltweisheit Daniels im Vergleich mit der des Fürsten von Tyrus. — B. 4: Am Schage erkennt man das Herz und die Weisheit und Klugheit. — In seine Speicher sammelte auch der Kornbauer Luth. 12, und war ein Narr, denn seine Seele über Nacht abgefordert wurde. — B. 5: Gott läßt sich das Herz geben, Mammon erhebt es, daß es sich nicht nehmen lassen mag von Gott. — Noch niemand ist durch Reichtum selig geworden. — B. 6 ff.: Der König von Tyrus und der König von Babel, Dan. 4, 27. — „Alle Staatsklugheit erliegt vor dem Stah!“ (Z. D. Mich.). — „Die Strafe für den Hochmuth ist die Erniedrigung“ (H.-S.). — „Aus einer Grube auf eine Höhe kommen, ist eine angenehme Veränderung, wie Joseph, David; den Gottlosen aber kommt das Gegentheil“ (Stä.). — Gott muß uns in die Höhe führen und in der Höhe halten, wenn wir nicht aus allen wirklichen und erträumten Höhen in die Tiefe des Abgrunds fallen sollen. — B. 9: „Im Unglück führt der Mensch eine ganz andere Sprache, als im Glück, ja, er lernt da, was er im ganzen Leben nicht lernen würde“ (St.). — B. 10: „Bileam begehrte des Todes der Gerechten zu sterben“ (Stä.). — Der Tod der Gottlosen ist viele Tode, leiblich, geistlich, ewig.

B. 11 ff.: Auch diese Beßlage zeigt, daß Gott keinen Gefallen am Tode des Gottlosen hat. — Die Liebe Gottes im Leid seiner Diener über die Gottlosen. — B. 12: „Daß alles sein und schön gebildet ist, und nichts daran fehlt und vergessen ist“ (Ranagl.). — „Abdruck des Urbildes, also das Ebenbild Gottes, Hebr. 1, 2. Genauer: der das Urbild nicht nur in sich, sondern auch in allen seinen Werken ausstrahlt. Das bezeugt Jesus von sich, Joh. 5, 19, 36“ (Schmieder). — B. 13 ff.: Wem viel gegeben ist, von dem wird auch viel gefordert. — Die großen Geister, die das Gesetz nicht sich gegeben achten, im Gericht. — „So sind auch Edelgestein Christus und sein Name, der Heilige Geist, der Glaube, die Propheten, Gottes Wort, die Sacramente, die Tugenden, die Gelübde der Heiligen, die Vergebung der Sünden u. s. w., womit sich ein falscher Christ zu bedecken und zu schmücken sucht, Offenb. Joh. 17, 4“ (B. B.). — „Gottlose Leute haben ihr Eden in dieser Welt, die Gläubigen aber suchen's im Himmel“ (St.). — „Zu Jerusalem hörte Hiram die Weisheit Salomo's und kam mit dem wahren Gottesdienst in Verbindung, wodurch die Thyr einiges Licht erhielten. Die Kinder Is-

raels heißen aber feurige Steine, weil sie andern mit dem Licht der Wahrheit vorangehen und sie zur Liebe Gottes entflammen sollten" (H.-S.). — B. 15: „Bei gemeinsamer Grundlage des sündlichen Verderbens gibt es doch im Leben der Einzelnen und ganzer Völker Verschiedenheiten, Zeiten verhältnismäßiger Unschuld sowie des tiefen, die Gerichte Gottes herausfordernden Verfalles. In der Regel ist die Jugend die bessere Zeit; je älter, desto schlechter. Die nicht bekämpfte Sünde wächst je länger je mehr u. s. w." (Hengstenb.). — „Es folgt nicht allemal, daß die sich in der Jugend wohl anlassen, auch im Alter so seien, denn viele schlagen aus der Art" (St.). — „Jeder Mensch schmeichelt sich selbst gern, und jedem König schmeichelt sein Tyrus" (Schmiedek.). — B. 16: Die Gefahren des Handels für ganze Völker und für den Einzelnen. — „Die reich werden wollen, fallen in gefährliche Stricke" (St.). — „Das Herz des wahrhaft Weisen erhebt und überhebt sich im Ueberfluß zeitlicher Güter nicht" (St.). — B. 17 ff.: „Die Grundlage der Weisheit ist die Demuth, welche die Dinge sieht wie sie sind, ein offenes Auge hat für die eigenen Schwächen und die Vorzüge anderer, und sich so vor gefährlichen Unternehmungen in Acht nimmt, Ps. 131, 1. Der in das Herz aufgenommene „Glanz" blendet das Auge, man sieht sich allein groß, alles andere klein, und stürzt sich in Gefahren, denen man nicht gewachsen ist, begibt sich auf Bahnen, die zum Verderben führen, wie der Kampf gegen die aufkommende chaldäische Weltmacht. Aber der Hochmuth selbst richtet sich mutwillig zu Grunde. Das ist die Klippe, an der alle heidnischen Mächte der alten Welt gescheitert sind" (Hengstenb.). — „Gottesfürchtige Könige aber werden sich daraus die Lehre nehmen, daß der König wie der geringste Unterthan Gott täglich auf seinen Knieen um ein weises demüthiges Herz zu bitten hat" (Schmiedek.). — Der Reichthum dünkt sich weise, so er doch an sich Eitelkeit und das Vertrauen darauf Thorheit ist. — Mit dem Glanz schwindet das Wesen, wo das Sein Schein gewesen ist. — Der Staub von Königen steht gerade so aus und fällt sich gerade so an, wie der Staub des Allerärmsten. — Sursum corda, aber

im rechten Sinne! — „Wo der Handel blüht, gibt es viele Betrügereien und Uebervorteilungen" (H.-S.). — Unser Herz sollte ein Heiligthum Gottes sein" (St.). — B. 18: „Die Königswürde ist ein Heiligthum, dessen Hütung den Königen und Vätern anvertraut ist, dessen Entweihung an den Majestätschändern, wer sie auch seien, gerächt wird zur gerechten Vergeltung" (Schmiedek.). — „Das Feuer der Missethäter und Begierden zieht das andere Feuer des Gerichts nach sich" (B. B.). — B. 19: „Eine Vernichtung gleich der Sodoms in der Urzeit, wo die kananitische Sündenwurzel zuerst zu voller Entwicklung gelangte, während das Gericht über Tyrus den Beschluß der langen Reihe der Gerichte über die Kananiter bildet" (Hengstenb.). — Wer den Willen Gottes thut, bleibt dagegen in Ewigkeit, 1 Joh. 2, 16" (St.). — „Wo du nicht sein wirst in Ewigkeit, da suche dir keine festen Stützen" (B. B.).

B. 20 ff.: „In den Gerichten Gottes leuchtet seine Herrlichkeit, so daß auch die Menschen bekennen müssen, daß Er gerecht und seine Gerichte recht sind" (St.). — Aus Tyrus wissen wir von Hiram, aus Sidon weiß die Bibel von der sidonischen Jesabel zu erzählen. — B. 24 ff.: „Gottes Gericht über die Gottlosen gereicht seiner Kirche zum Besten" (C.). — Gott macht die Seinen endlich frei. — „Wie leicht wird nicht ein Dorn ausgezogen!" (St.). — Wie wohl thut's nicht, unter dem Schutz des Herrn Messias zu sein und unter seinen Gnadenflügeln sicher zu wohnen!" (Lüb. B.). — „Daher ist es vollständig durch Christus gewährt worden, wie Zacharias Luk. 1, 74 ff. sagt, daß wir erlöst aus der Hand unserer Feinde Ihm dienen ohne Furcht u. s. w." (H.-S.). — „Alsdann kommen Gläubige erst zur rechten und vollkommenen Ruhe, wenn alle ihre leiblichen und geistlichen Feinde werden ausgerottet sein" (D.). — „Die Erbauung, welche einen bleibenden Wohnsitz verheißt, muß zuerst im Geist erfüllt werden" (H.-S.). — „Diese Weissagung erfüllt sich an der christlichen Kirche, welche der wahre Same Abrahams, Isaaks und Jakobs ist. Die unter dem A. B. waren in Knechtschaft geboren, während die Gläubigen des N. B. die Freien sind" (Coc.).

III. Egypten. Kapp. 29—32.

Kapitel 29.

- 1 Im zehnten Jahre im zehnten (Monat) am zwölften vom Monat geschah Jehovah's
- 2 Wort zu mir, sagend: *Menschensohn, richte dein Angesicht auf [gegen] Pharao, Egyptens
- 3 König, und weisage über ihn und über ganz Egypten! *Rede, und sagst: So sagt der Herr
- 4 Jehovah: Siehe, Ich (komme) über dich, Pharao, König Egyptens, der große Drache,
- 5 der inmitten seiner Ströme liegt, welcher sagt: mir (gehört) mein Strom und ich, ich habe
- 6 mich gemacht. *Und Ich gebe Ringe in deine Rinnbäden und hänge deiner Ströme Fische an
- 7 deine Schuppen, und ziehe dich mitten aus deinen Strömen heraus und jeden Fisch deiner
- 8 Ströme, (welcher) an deinen Schuppen hängt; *und Ich lasse dich los [stoße dich] in die Wüste,
- 9 dich und jeden Fisch deiner Ströme; auf die Fläche des Feldes wirst du fallen, nicht wirst du
- 10 aufgelesen und nicht gesammelt werden; dem Gethier [Lebendigen] der Erde und dem Geflügel
- 11 [den Vögeln] des Himmels habe Ich dich zur Speise gegeben. *Und es erkennen alle Bewohner

B. 1: Sept.: ... μα τ. μηνος —

2: ... στήρισον τ. προσωπον —

3: ... ἐμοι εἰσιν οἱ ποταμοὶ κ. ἐγὼ ἐποιῶσα αὐτοὺς.

4: ... τὰς παγίδας ... ταῖς λεπίσιν σου προσκολληθήσονται.

5: κ. καταβαλὼ σε ἐν ταχεί κ. παντας —

Egyptens, daß Ich Jehovah! Weil sie ein Rohrstab waren dem Hause Israels, — *wenn sie 7 dich bei deiner Hand ergreifen, wirst du geknickt und spaltest ihnen jede Schulter [die ganze Schulter], und wenn sie sich stützen auf dich, wirst du zerbrochen und lähmst ihnen alle Hüften, — *darum so sagt der Herr Jehovah: Siehe, Ich bringe über dich Schwert und rotte aus dir 8 Mensch und Vieh aus. *Und es ist (wird) Egyptenland zur Verwüstung und Einöde, und sie 9 erkennen, daß Ich Jehovah! Weil er sagte: der Strom (gehört) mir und ich, ich hab's gemacht, *darum siehe Mich an dich und an deine Ströme, und Ich gebe das Land Egypten zu Einöden 10 der Dede der Verwüstung, von Migdol nach Syene (Séveneh) und bis zur Grenze von Kusch. *Nicht wird Fuß des Menschen es durchwandeln, und Fuß des Thieres wird es nicht durch- 11 wandeln, und nicht wird es wohnen vierzig Jahre. *Und Ich habe das Land Egypten (zur) 12 Verwüstung gegeben inmitten verwüsteter Länder, und seine Städte sollen inmitten verödeter Städte Verwüstung sein vierzig Jahre, und Ich versprengte Egypten unter die Heiden und zer- 13 streue sie in die Länder. *Denn so sagt der Herr Jehovah: Vom Ende von vierzig Jahren ab 13 werde Ich Egypten sammeln aus den Völkern, wohin sie versprengt wurden; *und Ich wende 14 das Elend Egyptens und bringe sie zurück zum Lande Patros, zum Land ihres Ursprungs, und sie sind daselbst ein niedriges Königreich. *Niedriger als die Königreiche wird es sein, und nicht 15 wird es sich ferner erheben über die Heidenvölker, und Ich mindere sie, damit sie nicht herrschen unter den [beherrschten] Heiden. *Und nicht soll es ferner dem Hause Israels zur Zuversicht 16 sein, Schuld Erinnerer, indem sie sich nach ihnen hinwenden, und sie erkennen, daß Ich der Herr Jehovah. *Und es geschah im sieben und zwanzigsten Jahre im ersten (Monat) am ersten 17 vom Monat geschah Jehovah's Wort zu mir, sagend: *Menschensohn, Nebufadrezar, der König 18 Babels, hat seine (Heere-) Macht große Arbeit arbeiten lassen wider Zor, jeder Kopf ist fahl geworden und jede Schulter abgerieben, und Lohn ward ihm nicht und seinem Heer aus Zor für die Arbeit, welche er wider sie (die Stadt) gearbeitet hat. *Darum so sagt der Herr Jehovah: 19 Siehe, Ich gebe Nebufadrezar, dem Könige Babels, das Land Egypten, und er nimmt sein Gelärm weg und raubt seinen Raub und erbeutet seine Beute, und es ist seinem Heere Lohn. *Als seine Belohnung, welche er erarbeitet hat an ihr (Tyros), habe Ich ihm das Land Egypt- 20 ten gegeben, weil sie (es) Mir thaten, Spruch des Herrn Jehovah. *An diesem Tage werde Ich 21 ein Horn sprossen lassen dem Hause Israels, und dir werde Ich Aufstehen des Mundes geben in ihrer Mitte, und sie erkennen, daß Ich Jehovah.

Gregetische Erläuterungen.

In Bezug auf die antichaldäische Koalition bildet Egypten als die Stützmacht des Unternehmens mit Recht den Schluß dieser Weissagungen nach außen. Aber auch abgesehen davon, fordert die Bedeutung Egyptens sowohl gegenüber der chaldäischen Weltmacht, dem „Zeichen der Zeit“, als im Blick auf das Volk Gottes und damit im Nexus des Weltganges (vgl. theol. Grundgeb. 3.) damals eine derartige schließliche Behandlung.

B. 1—18. Der Umriss der Weissagung im Ganzen.

B. 1. Der Zeit nach (588 v. Chr.?) liegt diese erste Weissagung über Egypten vor Kap. 26, 1.

(2 Monate 18 Tage. Schmie der.) Daß sie nichts desto weniger dahinter gestellt ist, läßt die Stellung Egyptens als eine absichtliche erkennen: Vergl. auch B. 18. 19. Hengstenberg bemerkt: „Die Weissagung ist, wie Kap. 24, 1 zeigt, während der Belagerung Jerusalems ausgesprochen. Die Veranlassung ist die Hoffnung auf den Ersatz durch Pharao“. [Schmie der: 6 Monate weniger 3 Tage vor Einnahme der Stadt (Jer. 39, 2), 1 Jahr und 2 Tage nachdem dem Propheten für sein Volk der Mund geschlossen wurde.] — B. 2 עַל פִּי מוֹרֵשׁ מוֹ (sonst mit מַלְאָךְ. B. Kap. 6, 2. — פֶּרֶץ Titel aller einheimischen Könige Egyptens bis zur Perserzeit, nach Josephus und dem Optischen so viel wie:

7: Sept.: ... τη χειρὶ αὐτῶν, ἐθλασθῆς, κ. ὅτε ἐπεκροτήσεν ἐπ' αὐτοὺς πᾶσα χεὶρ κ. ὅτε ἐπα-
λινεῖανσαντο ἐπὶ σε, συντριβῆς κ. συνεκλάσας αὐτὸν — Vulg.: ... te manu ... et lacerasti
... et dissolvisti omnes renes eorum.

10: ... κ. ἐπὶ παντὸς τ. ποταμοῦ σου ... εἰς ἐρημον κ. ῥομφαίαν κ. ἀπωλείαν ἀπο Μ. κ. Ση-
της — Vulg.: ... in solitudines, gladio dissipatam a turre Syenes —

12: ... εἰς ἀπωλείαν ἐν μεσῷ τ. ἐρημον, ... ἀφανισμός ἐστίαι —

14: ... κ. κατοικίαν αὐτοῦς ... ὅθεν ἐληφθῆσαν — in terra nativitatis suae —

15: παρα πάσας τ. ἀρχας. Οὐ μὴ ... τὸν μὴ εἶναι αὐτοὺς πλείονας ἐν —

16: ... εἰς ἐλπίδα ἀναμνησκουσάν ἀμαρτίαν ἐν τῷ αὐτοῦς ἀκολουθῆσαι ὅπισθ' αὐτῶν τ. καρδίαν
αὐτῶν — docentes iniquitatem, ut fugiant et sequantur eos; —

17: ... μὴ τ. μηνὸς τ. πρώτου —

19: ... τ. κληρὸς αὐτῆς —

20: Ἀντι τ. λειτουργίας αὐτοῦ ἧς ἐδούλευσεν — 19 ... exercitui illius (20) et operi quo servivit —

21: ... ἀνατελεῖ κέρα παντὶ τ. οἴκῳ — pullulabit cornu —

„König“ (vergl. מֶלֶךְ „Fürst“). Jer. 44, 30 Hophra. — Die Weissagung erstreckt sich, ganz ihrem allgem. in einen Charakter entsprechend, über König und Volk oder genauer: Land.

B. 3—6a.: Den König Egyptens betreffend. — מֶלֶךְ nur hier, nach Gesen. bloße Korruption statt מֶלֶךְ, nach Hengstenb. absichtlicher plur. majest. von מֶלֶךְ = מֶלֶךְ, da dieser Drache sich so sehr aufbläht, sich als den Inbegriff aller Drachen hinstellt. Gemeint ist hier kein großer Seeisch oder große Schlange, sondern für Egypten so bezeichnend, als zur Beschreibung B. 4 stimmend: das ober: der Krokobil. Hiob 40; 41, 25. 26. Zur weiteren symbolischen Verwendung des Begriffs vergl. Jes. 27; Ps. 74, 13. 14; Offenb. Joh. 12. [מֶלֶךְ (מֶלֶךְ) טַוּוּ „dehnen“ vom langgestreckten Körper; auch vom langgedehnten Tone, der Schafal.] Das Bewußtsein ihrer Macht, der Machtstolz der Pharaonen, wird durch רַבִּיךָ (Kap. 19, 2), die sichere Ruhe, das ungeführte behagliche Lagern, nach der Weise des Krokobils, und durch die nähere Bezeichnung „in mitten seiner Ströme“ veranschaulicht. יָרֵא (יָרֵא) Gesen.: ein ägyptisches Wort, auf der Rosettischen Inschrift: „ior“, hier von den (sieben) Armen des Nil (Jes. 7, 18), sonst von seinen Kanälen, wo jene genannt sind. Der Nil ist das „Herz Egyptens“, deshalb von jeher göttlich verehrt, insbesondre mit Ehrfurcht von den Königen, als „der belebende Vater alles Vorhandenen“ (Champollion). — Da er schon sagt (Kap. 28, 2): „mein Strom“, so kann לִי nicht das bloße Gehören, Eigenthum sein, besagen, sondern: mir gehört er zu Recht oder so, daß er mir nicht genommen werden kann, also rechtmäßig und unverlierbar. Es spricht das laute Pochen auf Naturmacht von uran und für immer, darin liegt der heidnische Gegensatz zu Jehovah, der allein unwandelbar, ewig ist, gibt und nimmt nach seinem Willen. — מֶלֶךְ entweber: (אֲנִי nom. absol.) daß er sich selbst gemacht habe, was abgesehen davon, daß die Egyptianer sich rühmten, die ältesten Menschen zu sein (Herodot II. 2. Diodor I. 10. 50. Plato im Tim.), zu der ägyptischen Vergötterung des Königthums schon paßt. (Diodor I. 90.) So knien auf den Monumenten auch Priester vor den Königen im Stau. Die Pharaonen, und das ist speziell ägyptisch, stammen nicht bloß von den Göttern, sondern sind selbst Götter des Landes. (Dunder, Gesch. d. Aethi. I. 150.) Also: wie der tyrische König Kap. 28, 2 mit seinem Göttersig seine Gottheit auspricht, so der König von Egypten mit seinem Strom wenigstens seine Unabhängigkeit von anderem Ursprung = was ich bin, das bin ich von mir selber. Oder man nimmt das Suffix = לִי, wofür aber B. 9 nicht anzuführen ist, und was nicht mit הָאֵל: „ich habe mir seine Segnungen verschafft“, höchstens wie Fig.: „mir ihn zurecht gemacht“ mit seinen Kanälen, Dämmen, Schleusen u. s. w. verstanden werden kann, wie auch die Holländer sich die Schöp-

pfer ihres Landes genannt haben. [Targum Jonathan: meum est regnum et ego subjugavi illud.] Hieron.: er vertraut auf die eigenthümliche Ueberschwemmung des ihm gehörigen Niles; auf den Regen vom Himmel kommt es für ihn nicht an. Wie von den jährlichen Anschwellungen schon die alten Erklärer Homers das διυπερος des „Nigpptos“ d. i. des Nil (Dhysf. IV. 477) verstanden. In Anwendung auf Pharao Hophra (Apriess) ist die Notiz Herodot's (II.) charakteristisch, daß derselbe gemeint habe, weder Götter noch Menschenmacht könne sein Königreich vernichten.

B. 4. Der Verflüchtigung folgt und entspricht die Strafe, wie sie dahin angedroht wird, daß König und Volk der Grundlage ihres Stolzes und Wohlstandes entnommen werden sollen. Das מֶלֶךְ B. 3 explizirt sich. — מֶלֶךְ Ori: מֶלֶךְ v. מֶלֶךְ Ring, wie er Thieren durch die Nase oder um die weichsten empfindlichsten Koptheile zur Bändigung gelegt wird. Hengstenb.: „einen Doppelring“ im Dual wie למֶלֶךְ, so daß die beiden Füßten im Munde zusammenkommen (vgl. Kap. 19, 4). Rosenm. versteht die Haken, womit nach Herodot die Krokobile herausgefangen wurden (Hiob 40, 26). — Die „Fische“ der Nilarme bedeuten die durch den Nil lebenden und wohlstehenden Egyptianer insgemein, die sich wohl fühlen wie der Fisch im Wasser, nun aber aus der Trodne gefest werden (Hengstenb.), Fig.: speziell Pharao's Kriegsvolk, Sonath: die Fürsten und Gewaltigen. — מֶלֶךְ Kap. 3, 26. — Zu מֶלֶךְ supplire אֲשֶׁר. — Welche historische Deutung dem für den Sinn allgemein gehaltenen Wibe zu geben ist, wird durch nichts angedeutet. Vergl. darüber theolog. Grundgeb. 2. — B. 5. Die „Wüste“ bildet dem Sinne nach den Gegensatz zu Macht und Pracht und jeglichem Wohlstand, im Wibe zum Nil, zumal derselbe eine Dase mitten in der Wüste geschaffen hat, welche durch die Höfen im Westen vor dem Fluglande und den Stürmen der großen Wüste gesichert wird, durch das Gebirge im Osten von den Felsklippen, den eben Platten und Sanddünen getrennt ist. Die Bewässerung des Bodens infolge der Wassermenge des Nils, insbesondre zur Zeit der jährlichen Ueberschwemmung, die Abkühlung der Luft gerabe in den heißesten Monaten sind um so werthvoller, als der blaue und glänzende Himmel niemals durch Regenwolken getrübt wird, die Hitze stark ist und die Südweststürme den Sand und Staub der Sahara zuweilen über die libyschen Berge bis in den Nil hineintreiben. („Egypten ist ein Land ohne Regen, ohne Quellen, ohne kühlende Winde, ohne Frühling und wechselnde Jahreszeiten. Es besitzt aber dafür seinen nährenden Strom, der auf Erden nicht seines Gleichen hat. In unabsehbarer Weite fließt man nur die todte Wüste, nähert man sich aber dem Nil, so ist alles Leben und Gedeihen. Das Wüstenkamel riecht die frische Nil-luft auf eine halbe Tagereise. Die Araber nennen ihn Bachr, das Meer; ist er doch einer der größten

und längsten Wasserströme der Erde neben dem Marmaron, Mississippi und Jenisei" (Sepp.) Also gerade wegen es sich bevorzugt hat als grüne Oase von üppiger Fruchtfülle und Kühle mitten in unansehnlicher Wüste, dahinein verlegt es Jehovab. Einen tieferen Sinn noch legt die Parallele dieses Vermorfenseins nach der Wüste hält mit der göttlichen Führung Israels in der Wüste nahe, als Israel aus Egypten kam. — **על-פני השרה** besagt dasselbe, wie die „Wüste“, nach Hengstenb.: das offene Feld im Gegensatz gegen die prächtigen Mausoleen der Pharaonen in den Zeiten ihres Glanzes; nicht einmal ein ehrlisches Begräbniß soll ihm werden (Larg.). Jedenfalls wohin er fällt, bleibt er liegen, und zwar was vorher aneinandergehalten wurde: „dich und jeden Fisch ff.“, nun geeint in der repräsentirenden (Hengstenb.: idealen) Person des Königs. (Hengstenb.: „Jeder seiner getödteten Unterthanen war gleichsam ein Stück Pharaos, wie bei dem Nizunge aus Moskau in jedem tohten Franzosen Napoleon gesehen wurde.“) Sie sind eben der Wüste überlassen, daher findet kein Aufrassen und Wegnehmen (**חבא**), kein Zusammenbringen (**קבץ**) statt. (Vgl. dazu Matth. 13, 47 ff.) — V. 6a.: Eine Erkenntniß, welche die gerade entgegengesetzte der sonst ägyptischen ist, wonach die Pharaonen als „die Exzellenzen des Lebens“, die „Ewiglebenden“ u. dgl. auf den Monumenten gefeiert werden. (Vergl. Inschrift v. Rosette.)

V. 6b.—12: Das Land betreffend. — Durch „alle Bewohner Egyptens“ vermittelt sich der Uebergang vom Könige zum Lande. — **יִרְיָ** soll schwerlich begründen, weshalb die Ägypter Jehovab erkennen, sondern dieser Satz schließt wohl auch hier ab, und es beginnt ein neuer und zwar ein Vordersatz, dem V. 8 der Nachsatz folgt, so daß V. 7 ein parenthetischer Zwischensatz (Kl.). — Das Bild vom „Rohrstabe“ ist um so passender aus Jes. 36, 6 (2 Kön. 18, 21) entlehnt, als es daselbst im Munde des Assyriers sich findet, dessen Erbschaft der Chaldäer übernahm, den dortigen Zusatz „geknickt“ seinerseits mit der That zu wiederholen, jedenfalls als ein auch sonst schon geäußertes Urtheil über Egypten um so beständender für Israel. Was in der assyrischen Zeit sich bereits ausgewiesen, sollte keines neuen Ausweises bedürfen. Was aber der Sinn des Bildes ist, das sagt — V. 7, nämlich, daß ein Rohrstab nicht nur keine, sondern eine unheilvolle Stütze ist; es ist ein gefährlicher Schein und Betrug mit ihm; nicht zu vergessen aber ist die im Bilde liegende charakteristische Beziehung auf das rohrunschilfreie Egypten (Jes. 19, 6). — Statt **בְּכֶסֶף** **דְּרִי**, **בְּכֶסֶף**, als ob das personifiziert oder in seinem Könige angeredete Egypten keine Hand haben könnte! Um das Bild vom Rohre festzuhalten, das allerdings durch **רֶצֶץ** (Jes. 36, 6) fortgesetzt wird, übersetzt Kl.: „bei deinem Gezweig“; wer sagt aber da ein Rohr an, wenn er sich darauf

stützen will? — Daß sich Israel von Egypten Stütze versprach, sagt schon der aus dem Knicken dieses Rohrstabes sich ergebende Erfolg, indem die verlegte, aufgerissene Schulter sich ja daran lehnte, die Rohrspalter drangen in dieselbe ein; Klief.: „der Rohrstab fuhr ihnen durch Hand und Arm bis zur Schulter hinaus“. Ausdrücklich sagt es **שָׁן** zugleich das „ergreifen“ verstärkend zu einem mit dem ganzen Leibe darauf Ruhen. — **וְהִצְמַח** Gesf.: nur Hiph. transponiert für **וְהִצְמַח** (Ps. 69, 24) „und machtest wanken ff.“ Hengstenb.: Sarkastisch, ein sauberes Stützen, das in Wahrheit ein zu Grunde richten ist; das Stützen sei mit Anführungszeichen zu versehen. Wenn die Grundbedeutung von **צָמַח** (צָמַח) „zusammenziehen“, so möchte es hier = „lähmen“ stehen: „und kontrahiert ihnen die ganzen Hüften“ (Meier). „Wanken machen“ sagt allerdings sehr wenig und „Stehen machen“, so daß sie ihre eigenen Hüften brauchen, ohne dich Stand halten mußten, schwerlich das Rechte. Klief.: er fuhr ihnen durch die Hüften und machte dieselben, indem er dadurch ihre Muskeln, Bänder und Gelenke verlegte, starr und steif, so daß sie nur noch stehen, aber nicht mehr gehen konnten. [„So ging es dem Reich der Zehnstämme unter Hoseas mit Egypten und ebenso dem Königreich Juda unter Zebekia“ V. D. Mich.] — V. 8 feierlicher Nachsatz mit femininen Suffixen wegen der Beziehung auf das Land. — Das „Schwert“ deutet Krieg an. — Kap. 14, 17.

V. 9 insofern dessen Verwüstung des Landes. — **יִרְיָ** wie V. 6. — Vergl. z. B. 3. Weil der sich für ganz Egypten wissende Pharaos sich Recht und Macht von allem vindiziert in seinem Hochmuth, — **וְאֵינִי** sieht nach **אֵינִי** zurück; **וְאֵינִי** nicht sowohl den Nil, als überhaupt was zu machen ist (Jes. 10, 13), immer jedoch mit Blick auf die Nilarme, — so macht sich Jehovab V. 10 an dieses prahlerische „Ich“ (**אֵינִי** V. 9), sowie an seine Stütze, die Ströme, die es seine nennt, und gibt Egyptenland, womit sich dieses Ich identifiziert, in den Zustand ausgedehntester Wüstenei. Die Häufung der Synonyme und der doppelte Genitiv brücken einen Superlativ aus. Hier, wie V. 5 die Wüste Gegensatz zum Nil, vergl. daselbst. [Hiph. punktiert **וְהִצְמַח** „zu Einöden, Verödung der Wüste“. Schmießer bemerkt dazu, daß bestimmte Vorherverkündigungen von unabwehrbaren Züchtigungen gewöhnlich milder sind, und macht auf eine im Folgenden nicht zu verlassende Milderung (V. 12—16) aufmerksam, die in der Vollstreckung der Strafe noch schonender werden kann.] — **בְּמִדְבָּר**, ähnliche Bestimmung wie Kap. 25, 13. Migdol (Sept.: *ἀπὸ Μαγδῶλου*), im Gegenüber von Syene (**סִינַי** *Swan*), dem südlichsten Grenzpunkt, an den Katarakten des Nil, als Bezeichnung der Nordgrenze anzusehen, wie der Name zeigt, eine „Festung“, vielleicht die Grenzwehr gegen Syrien, weshalb Hieron.: a turris Syenes. **סִינַי** nach Champollion v. „ouen“, öffnen und „sa“, wodurch es den Sinn: der Öffener,

der Schlüssel (Egyptens) habe. Hier steigen die mächtigen Terrassen rüthlichen Granits (Spenit) auf, welcher das Baumaterial der ägyptischen Könige. — Die Bestimmung 'ר' führt nicht weiter, sondern stützt Ehene der äthiopischen Grenze zu. — B. 11 malt die Verwüstung (B. 9. 10) B. 8 entsprechend aus. Nicht Handel noch Wandel. — ר'א ר'א Hengstenb.: „und nicht sitzen wird es“ (!) also: darniederliegen werde es. Die 40 Jahre seien historische, von den 70 Jer. 25 und 29 abzuzweigen, die im 4. Jahre Josafims beginnen, in welchem die Schlacht bei Circesium am Euphrat die Macht Egyptens für immer gebrochen; 30 Jahre habe es gedauert, bis der Krieg zu dem eigentlichen Hauptlande der antichaldischen Koalition übergegangen und dasselbe verwüstete. H. nimmt die Zahl als runde (1 Sam. 17, 16; 2 Mos. 24, 18 u. f. w.) nach Analogie von Kap. 4, 6 (vergl. allerdings daselbst). Sowohl die bereits zu B. 5 angebotene Parallele, als der ganze allgemeine Charakter der Weissagung, wo hier Nebusadnezar nicht genannt ist, empfehlen die symbolische Auffassung der Zahl: Israel, aus Egypten errichtet, 40 Jahre in der Wüste, Egypten in Bezug auf Israel 40 Jahre eine Wüste; dort Prüfung, hier Strafe, Gericht. [Eholfurth heilt, daß es zwar eine runde Zahl, der wahrscheinlichen Berechnung nach aber doch eine annähernde, nämlich 36 oder 37.] — Zu ר'א vgl. Kap. 26, 20. ר'א bedeutet: „etwas innehaben“, besitzen, also: wo weilen, und so hier: hausen und heimen. Es ist nicht sowohl an Poesie für: bewohnt sein (Rl.) zu denken, als vielmehr das in Bezug auf die Einwohner erklärende Versprechen u. f. w. B. 12 ins Auge zu fassen. — B. 12. Dem absoluten Gegensatz zu Israels Wüste in der Symbolik entspricht die wiederholte so totale Ausmalung der Verwüstung Egyptens (Kap. 12, 20; 14, 15). In Wirklichkeit kann dieselbe nur relativ verstanden werden, im Vergleich zur vorigen Landesherrlichkeit Egyptens. — Das zweimalige ברך bedeutet auf die Nachbarländer mit ihren Städten oder die Provinzen Egyptens oder die Glieder der Koalition gegen Babel (Hengstenb.), die Adressen der Weissagungen seit Kap. 25. H. überh. faßt es „rein ideell“, indem sonst der Artikel vor ארצו stehen müßte. — Nach Hengstenb., wurde die Superiorität durch eine einzige Schlacht entschieden, die Verwüstung ist kein so abgegrenztes Faktum; es reicht hin, wenn ihr Anfang innerhalb des vierten Decenniums vor ihrem Ende erfolgte. (?) Der Endpunkt der 40 Jahre stimmt jedenfalls mit dem Endpunkt der 70 Jahre bei Jeremia, von welchen erst 17 verflossen waren, als unsere Weissagung erging, 7 unter Josafim, 10 unter Zedekia, also standen noch mindestens 13 dahin bis zum Anfang der 40 Jahre. Kap. 29, 17 bestimmt der Prophet den Anfangspunkt der vier Decennien. — Mit der Zerstörung der Ägypter ist die Deportation der vornehmen und jungen Mannschaft gemeint, wie sie dazumal mit jeder feindlichen Okkupation verbunden war,

Nah. 3, 10 (Eholfurth). Auch die durch den Schrecken Versprengten nicht zu vergessen! H. überh.: „Fast dieselben Ausdrücke hier von Egypten, welche sonst nur von der Zerstörung und der Sammlung Israels gebraucht werden“. „Egypten die Karrikatur von Israel.“

B. 13—16: Das Ende. — B. 13 ר' begründet die 40 Jahre durch das, was danach sein wird. Daß aber mit dem „Ende“ dieser Zeit auf das Ende der chaldäischen Herrschaft, wie bei Jeremia, geblickt werde, ist im Texte nicht angedeutet, wäre auch nicht im Stil Hesekiels (vergl. Einl. zu Kap. 25 ff.). Vgl. Jer. 46, 26. — Die verheißene Sammlung Egyptens ist B. 14 Restitution (vergl. z. Kap. 16, 53), wohl in den Ursprung zurück, aber nicht wieder zu der gewesenen Höhe. — ר'א ist: das dem Mittag angehört, Süd- oder Oberegypten, Theben, das (wie Ewald bemerkt), „nach den manethonischen Dynastien nicht gerade der älteste Königssitz, aber doch Südegypten eher als Memphis; seit der Zeit der Hyksos aber war alle Kraft Egyptens von Theben ausgegangen“. Vergl. Herodot II. 4. 15. Diodor I. 50. — מלכה מלכה Kap. 16, 3 (21, 35). — Zu מלכה vgl. Kap. 17, 14. [Hengstenb.: „keine bloße Prädiktion, sondern indirekter Rathschlag (Jes. 41, 28), um abzuführen von dem thörichten Vertrauen auf Egypten.“] Das Parallele übrigens zu Israel ist bereits bemerkt worden. — B. 15. Der Vergleich mit den anderen Königreichen. Solchen hat es so oft gemacht und in denselben sich überboten. Jetzt macht Gott die Vergleichung, freilich mit anderem Ergebnis. — B. 16 למבטא vgl. damit das wiederholte לבקא Kap. 28, 26. — יריה maßl., wo vorher חריה als Königreich, hier als Volk oder als König gedacht. — Daß das Egyptervolk, wie אריות bezeugen möchte, Israel Vertrauen einflößen konnte, so daß letzteres sich daran lehnte, darauf stützte, speziell gegen Babel, Treue brach (vergl. Kap. 17, 15), dadurch ist es „Erinnerer von Schuld“ (vergl. Kap. 21, 28), was durch מ' mit אריות, nämlich: sich zu jemand wenden, um ihm zu folgen, bestimmter ausgedrückt wird, wozu vergl. Kap. 17, 6. 7 (Ps. 40, 5). [Hengstenb.: „Wer zu Missethat verleitet, bringt Missethat in Erinnerung oder zur Kognition bei dem, vor den die Missethat gehört. Denn die vor-handene Missethat kann von dem „Michter der ganzen Erde“ nicht unbemerkt und nicht unbefraßt bleiben.“] H. überh.: „Jetzt tritt Egypten als Ankläger gegen das Bundesvolk vor Gott auf, als ein Zeuge seines Mangels an Gottvertrauen, seiner abgöttischen Verwunderung weltlicher, äußerer Macht, also seines Abfalls von Gott“. Ewald übersetzt: „noch ferner das Haus Israel zum Vertrauen einen Satan habe“; der Jehovah an etwas erinnert, gleichsam als einer seiner höchsten Räte, ist ein hoher Engel (Jes. 62, 6; 63, 9 ??), behauptet Ewald, hier: der oder ein Satan! — Die Erkenntnis Jehovah's als Herrn und Herrschers wie in Ge-

richt, so in Erbarmen bleibt Refrain, ist für Israel und für die Heiden das Ende der Wege Gottes.

B. 17—21: Der angehängte Schlüssel zum Verständnis der Weissagungen über Egypten.

Nicht bloß das Verhältnis zum Vorhergehenden ist zu beachten, sondern auch das Verhältnis zum Folgenden. In erster Beziehung ist der Abschnitt Anhang, in letzterer Beziehung und überhaupt ist er Schlüssel für das Verständnis der Egypten betreffenden Weissagungen. Wir haben ihn als Einschub zu betrachten, wie die Zeitangabe — B. 17 ausdrücklich zeigt, über 16 Jahre später als B. 1 ff., noch später als Kap. 40, 1 ff. [Schmieder: genau 16 Jahre 2 Monate 17 Tage nach der vorhergehenden Weissagung, nicht voll 17 Jahre nach der Zerstörung Jerusalems, 2 Jahre nach Hesekiels Gesicht vom neuen Tempel. Hg.: der Neumondstag des Aprils 572 v. Chr.] Von dem Vorhergehenden ist er somit deutlich abgeschlossen, aber auch von der folgenden Weissagung Kap. 30, 1—19 schließt ihn sein Schlußvers B. 21 ab. Kap. 30, 1—19 verhält sich zu Kap. 29, 1—16, wie Kap. 26, 7—14 zu Kap. 26, 2—6, so daß die Zeitangabe Kap. 29, 1 auch für Kap. 30, 1 ff. gilt. Hengstenberg leugnet die Siebenzahl für die Weissagungen über Egypten, weil die notwendige chronologische Bestimmung Kap. 30, 1 fehle. Dieser Grund kann nicht zutreffend sein gegenüber der Erwägung, daß die das Ganze beherrschende bedeutende Zahl doch nur entsprechend ihrer symbolischen Bedeutung sowie dem Verhältnis des Schlußverses (Egyptens) zum Ganzen mit diesem Schlusse wiederkehrt und damit das Ganze zusammennimmt. Die chronologische Bestimmung ist zu Kap. 30, 1 weggelassen, weil sie die gleiche sein würde wie Kap. 29, 1, und die Verse 17 ff. sind gerade auch deshalb hier eingeschoben, um den mit Kap. 29, 1 ff. gleichzeitigen Abschnitt Kap. 30, 1—10 als einen besonderen zu formen und so die Siebenzahl für die egyptischen Weissagungen herauszustellen.

B. 18. Die 13jährige Belagerung von Tyrus gibt den Schlüssel für das nächste Verständnis der Weissagungen unseres Propheten über Egypten; der Abschluß der betreffenden Belagerung ermöglichte demnächstige Erfüllung der anti-egyptischen Weissagungen. — Kap. 26, 7. — Die „Arbeit“ wider Tyrus, also die Belagerung der Stadt, wird als eine „große“ bezeichnet, und dies an den Folgen, die sie für das Heer des Königs von Babel gehabt, nachgewiesen: vom Tragen auf Haupt und Schulter, in Bezug auf Helm und Last, wird רָבַע und רָבַע gesagt, was lange und schwere Belastung voraussetzt, nach Hengstenb.: die Arbeiten bei Errichtung der Belagerungsthürme und besonders bei Aufschüttung des Walles (Kap. 26, 8), entschieden angemessener aber im Blick auf den Dammbau nach Inseltyrus hinüber (die Ausfüllung der trennenden Meerenge) von Ewald gedeutet wird (Kap. 26, 10). Hg. macht die seine Bemerkung, daß die von Arrian bezogene Seichtigkeit der Meerenge zu Alexanders Zeit von Nebukadnezars

Anstrengungen zu Ausführung dieses Dammes hergerührt haben möchte. Dennoch ist nicht in solcher Beziehung, also was die Größe der Arbeit anbetrifft, רָבַע zu verstehen, von einem im Verhältnis dazu stehenden, ebenso großen „Lohne“. רָבַע , nach der Grundbedeutung, ist „ein Festgemachtes“ entweder subjektiv: was jemand bei sich selber sich feststellte oder mit einem andern festgemacht hat, oder objektiv: was nach sachlichen Erwägungen wird feststehen müssen. Es wird überhaupt geleugnet, daß Nebukadnezar und seinem Heere Lohn geworden sei aus Tyrus (רָבַע) für ihre Arbeit. Da die Arbeit die Belagerung ist, so muß der Lohn die Beute, insbesondere im Blick auf das Heer sein. Die Auseinanderhaltung von רָבַע und רָבַע legt eine Unterscheidung von Nebukadnezar und von seinem Heer den „Lohn“ betreffend nahe. Hieron. behauptet einfach, auf Grund welcher Zeugnisse sagt er nicht, daß die Vornehmen und Reichen aus Tyrus auf Schiffen mit ihren Schätzen sich übers Meer durchgemacht, und Nebukadnezars Heer keine Beute zu machen gefunden habe. Was Ewald acceptirt, und wofür übern. Jes. 23, 6 und das bei Alexanders Belagerung von Tyrus Vorgefallene (Diodor XVII. 41. Curt. IV. 3) citirt. Wahrscheinlich, jedenfalls wahrscheinlicher als die Annahme Hg.s, daß das Geld der Tyrer im Kriege aufgegangen sei, dürfte die Erwägung sein, daß der Sieger über Tyrus auch Interesse hatte, die Stadt zu schonen und von Plünderung in irgend einer Form abzusehen. Nur sagt dies der Prophet nicht, sondern läßt das chaldäische Heer an Egypten zu seinem Schaden kommen. Mit der Eroberung der Stadt aber, ob sie geschehen oder nicht geschehen sei, hat unser Vers gar nichts zu thun, wie Movers richtig bemerkt. B. 19 erhebt vielmehr eine andere Beziehung. Für Nebukadnezar wenigstens konnte der Erfolg der Belagerung von Tyrus, sein „Lohn“, nur Egypten sein, wenn nicht die „große Arbeit“ ohne „Lohn“ bleiben sollte. Erst mit der Bestrafung Egyptens war die Vergeltung, welche die antichaldäische Koalition treffen sollte, vollständig. Egypten wäre auch sonst der Feuerfunke geblieben, der Phönizien und Syrien immer wieder zu entzünden im Stande war. Sollte die Niederlage von Tyrus Nutzen für Nebukadnezar haben, so mußte nicht bloß Jerusalem niedergelegt sein, sondern auch Egypten, die Stütze alles Widerstandes, wie gegen Assur so gegen Babel, niedergelegt werden. Aus solchen Gesichtspunkten babylonischer Politik ist es zu verstehen: „Lohn ward ihm (noch) nicht ff.“ Aber was sich natürlich vermittelt, was die Folge des Bösen, das ist in Wahrheit, geistlich begriffen, die göttliche Strafe, und daher B. 19 „ רָבַע “. Die Politik der göttlichen Vergeltung wie gegen Egypten (die Stütze der Treulosigkeit und Bundesbrüchigkeit Israels) so für Nebukadnezars Arbeit (רָבַע B. 20) im Lohne Jesovah's ist zunächst der Schlüssel der Egypten betreffenden Weissagungen. — רָבַע ist „Lohn“ und

davon: „lärmende Menge“, hier wegen des Zusammenhangs und weil blos **אשר** gesagt ist, der große Haufe von Dingen, also der Reichtum. [Ewald: „dessen lärmende Pracht“.] — Wie Herodot und Diodor, allerdings nach der ganz unzuverlässigen Tradition ägyptischer Eitelkeit, berichten, hätte Sophera die Phönizier und Ägypter zu Land und See besiegt und wäre mit reicher Beute nach Ägypten zurückgekehrt. Nachhaltige Erfolge waren es sicher nicht, denn seit der Niederlage bei Karchemis und dem mißlungenen Entsatz Jerusalem war die Lage Ägyptens nicht dazu angethan, aber immerhin, wie auch Dunder meint, konnten die Ägypter Beute und Trophäen heimbringen. Es war vom frühern Glanze Ägyptens ein Schimmern da, als es gerade Nebuchadnezar zum Lohne gegeben werden sollte. — Hitzig nimmt als Subjekt von **והיה** das Land Ägypten (B. 20). — B. 20 **כענין** wie Ps. 109, 20: Erarbeitetes, Ererungenschaft. Ew.: „als seinen Gold“. — **אשר-עבר** ist wohl nach **בא** B. 18 von der Stadt Tyrus zu verstehen. Gewöhnlich wird übersetzt: für welche er gearbeitet. Richtig bemerkt Hitz.: „daß im Dienste Jehovah's Nebuchadnezar Tyrus belagert habe, könnte der Prophet schädlich nur dann aussprechen, wenn die Stadt erobert worden wäre“, da das aber nach Hitz. nicht sein kann, so faßt er **אשר** von den Ägyptern (!), wie schon Lag. Zonath, und nöthigt **אשר** die Bedeutung: in Ansehung dessen, was d. i. „für das, was“ auf.

B. 21 vergegenwärtigt nochmals den Charakter dieses ganzen Abschnitts. Es ist ein Abschluß, der dem Anhangsweisen des Abschnitts B. 17 ff. im Verhältniß zur allgemeinen Weissagung über Ägypten (B. 1 ff.) durch die Allgemeinheit des Stils, in dem er gehalten ist, ebenso entspricht, als er dadurch der Absicht, daß unser Abschnitt Schlüssel der ägyptischen Weissagungen überhaupt sein will, gemäß ist. Vgl. das Analoge Kap. 28, 25, 26. In letzterer Beziehung wird uns mit B. 21 bedeutet, daß wiederum die nächste Erfüllung des Ägypten Betreffenden durch Nebuchadnezar geschehen soll, doch Ägypten eine fernere Aussicht noch eröffnet, indem dasselbe in diesen Weissagungen Hesekiels über die Fremden als das für Israels Untergang in Betracht gekommene Heidenthum überhaupt in seinem Abschluß anzusehen ist. Von diesem Gesichtspunkte aus knüpft **והיה** B. 21 allerdings an den Zeitpunkt der Erfüllung durch Nebuchadnezar an, aber es leitet zugleich weiter, weist diesen Tag zu einem „idealen Tage“ (Hengstenb.), dem Tage des Herrn (Kap. 30, 3), zur messianischen Zeit, wie Ewald richtig erkannt

hat. [„Jede Vernichtung einer Volksmacht, die sich wider den Herrn auflehnte, ist den Propheten ein Typus aller Menschenmacht, die sich wider Gott erhebt, ein Bild des Weltgerichts. Darum knüpfen sich daran auch die Verheißungen, die Israel für die letzte Zeit gegeben sind, und leben nun auf“ (Schmiedel).] Nach Hitz. ist die Besiegung Ägyptens Hesekiel Bürgschaft des dann auch beginnenden Kap. 20, 40 ff.; 17, 22 ff.; 16, 60 ff. verklärten Heils. — **אשר** von allmähligem Wachsen aus kleinem Anfang und stetem Wiederausschlagen, neuem Gedeihen, in Bezug auf den **אשר** bei Jeremia und Sacharja. — Das „Horn“, wie so häufig, den gebräuten Thieren, insbesondere dem Stier entnommener biblischer Ausdruck für Stärke und den darauf fußenden Muth, nicht sowohl in Bezug auf Stoß (Hengstenb.), wozu der Kontext keinen Anlaß bietet, als im Gegensatz zu dem ohnmächtigen Ägypten (Heidenthum), der Macht und Pracht des Fleisches, also ein anderes Kraftgefühl, das Bewußtsein des Sieges, der die Welt überwunden hat. Ps. 75, 5; 132, 17; Klag. Jer. 2, 3; Luth. 1, 69. Vergl. auch 1 Sam. 2, 1 im Bild auf das folgende **פתיח**. — Das „Aufstun des Mundes“ weist ausdrücklich nach Kap. 24, 26 ff. (Vergl. daselbst). Das über die symbolische Bedeutung des Verstummens des Propheten dort Gesagte bestimmt auch sein Reden hier inmitten Israels als ein prophetisches. Nur darf nicht das „Haus Israels“ in die Gemeinde des Herrn und der Mund Hesekiels in das Wort der Weissagung, gemäß Joel 3, aufgeführt werden, wie schon Theodoret die Sache sagte, (Schmiedel: „doch zweifelt Hesekiel gewiß nicht, daß er zur letzten Zeit wieder leben und Gott preisen wird“), sondern wir haben den zweiten Haupttheil der Weissagungen unseres Propheten festzuhalten, für den das Aufstun seines Mundes zu Israel nach Kap. 24, 26 ff. das Charakteristische ist im Unterschied vom ersten Haupttheil seines Buchs. Insofern aber wird solches Aufstun des Mundes Hesekiels stattfinden, als seine Prophetie der Erbarmungen Gottes dann ihre Bestätigung gefunden haben wird. [Hengstenb.: „Der Prophet redet auch nachdem er gestorben, lebt unter seinem Volke fort in seinem eben im Abschlusse befindlichen Buche. Ginge seine Weissagung nicht in Erfüllung, so müßte der in seinem Buche Fortlebende verstummen“.] Rief. deutet es von einer neuen prophetischen Rede in Bezug auf Ägypten und Israel, und zwar von Kap. 30, 1—19, welche Weissagung noch hinter die Zeit von Kap. 29, 17 ff. gehören soll (!).]

Kapitel 30.

¹/₂ Und es geschah Jehovah's Wort zu mir, sagend: *Menschensohn, weisage, und sagst: So sagt der Herr Jehovah: Heulet! ach, des Tages! *Denn nah ist der Tag, und (zwar) nah ist der Tag Jehovah's, Tag des Wüsthums, Heidenthümer-Zeit wird er [es] sein. *Und es kommt

B. 2: Sept.: ... *ὁ ὧ ἡμέρα*, (3) *ὅτι* — Vulg.: ... *vae, vae diei!*

4: ... *πικρουνται* ... *το πληθος αὐτης* κ. *συμπικρουνται* τα —

Schwert in Egypten und ist Angst in Kusch beim Fallen von Durchbohrtem in Egypten; und sie nehmen sein Gelärm und seine Grundfesten werden eingerissen. *Kusch und Phuth 5 und Lud und das ganze Fremdvolk und Rub und die Söhne des Bundeslandes werden mit ihnen durch Schwert fallen. *So sagt Jehovah: Und es fallen die Egypten stützen, und steigt 6 herab der Stolz seiner Stärke, von Migdol nach Syene werden sie in ihm durch Schwert fallen, Spruch des Herrn Jehovah. *Und werden verwüstet inmitten verwüsteter Länder, und seine 7 Städte werden inmitten verödeteter Städte sein. *Und sie erkennen, daß Ich Jehovah, indem 8 Ich Feuer gebe in Egypten, und zerschmettert werden alle seine Helfer. *An diesem Tage 9 werden Boten von vor Mir ausgehen in Schiffen, Kusch zu schrecken, das sichere, und es ist Angst unter ihnen, wie am Tage Egyptens; denn siehe, es kommt! *So sagt der Herr Jeho- 10 vah: Und Ich mache feiern das Gelärm Egyptens durch die Hand Nebusadnezars, Königs von Babel. *Er und sein Volk mit ihm, Gewaltthätige der Heidenvölker, werden herbeigeführt, 11 das Land zu verderben, und ziehen ihre Schwerter über Egypten und füllen das Land mit Durchbohrtem. *Und Ich gebe [mache] die Ströme (zu) Dürre, und verkaufe das Land in 12 die Hand Böser, und verwüste das Land und seine Fülle durch die Hand Fremder; Ich, Jeho- vah, habe geredet. *So sagt der Herr Jehovah: Und Ich vernichte die Dreckgötzen und mache 13 aufhören [feiern] die Abgötter aus Noph, und Fürst wird aus dem Lande Egypten nicht ferner sein, und Ich gebe Furcht im Lande Egypten. *Und Ich verwüste Pathros und gebe Feuer in 14 Zoan und thue Gericht in [an] No. *Und Ich gieße Meinen Grimm über Sin aus, Egypt- 15 tens Feste, und rotte das Gelärm No's aus. *Und Ich gebe Feuer in Egypten, winden, winden 16 wird sich (vor Schmerz) Sin, und No wird zur Eroberung [zerbrochen] werden, und Noph — Belagerer (haben) bei Tage. *Die Jungmannschaften Aens und Phi-Beseths werden durch 17 Schwert fallen, und sie (diese Städte) werden in Gefangenschaft gehen. *Und in Tschaphs- 18 näches wird der Tag finster, indem [wenn] Ich daselbst die Joche Egyptens zerbreche und in ihm der Stolz seiner Stärke aufhört, Gemöhl wird es bedecken, und seine Töchter werden in Gefangenschaft gehen. *Und Ich thue Gerichte in Egypten, und sie erkennen, daß Ich Jeho- 19 vah. — *Und es geschah im eilften Jahre im ersten (Monat) am siebenten vom Monat, ge- 20 schah Jehovah's Wort zu mir, sagend: *Menschensohn, den Arm Pharao's, des Königs von 21 Egypten, habe Ich zerbrochen, und siehe, er wird nicht verbunden, daß man Heilungen [Heil- mittel] anwende, daß man eine Binde anlege, ihn zu verbinden, daß er erstarke, daß er das Schwert fasse! *Darum so sagt der Herr Jehovah: Siehe, Ich (will, komme) an Pharao, den 22 König Egyptens, und Ich zerbreche seine Arme, den starken und den zerbrochenen, und mache das Schwert aus seiner Hand fallen. *Und Ich versprengte Egypten in die Heidenvölker und 23 zerstreue sie in die Länder. *Und Ich stärke die Arme des Königs von Babel und gebe Mein 24 Schwert in seine Hand, und zerbreche die Arme Pharao's, und er achtz Geächze eines Durch- bohrten vor ihm. *Und [Ja] Ich fasse [halte] stark die Arme des Königs von Babel, und die 25 Arme Pharao's werden fallen. Und sie erkennen, daß Ich Jehovah, indem Ich Mein Schwert in die Hand des Königs von Babel gebe, und er es ausstreckt gegen das Land Egypten. *Und 26 Ich versprengte Egypten in die Heidenvölker und zerstreue sie in die Länder, und sie erkennen, daß Ich Jehovah.

B. 5: Sept.: Περσαι κ. Κρητες κ. Άνδοι κ. Αἰθῖνες κ. παντες οἱ ἐπιμικτοὶ ἐπ' αὐτὴν ... διαθήκης μου ἐν αὐτῇ μάχαιρα — Vulg.: Aethiopia et Libya et Lydi et omne reliquum vulgus — (A. B.: רכנוב. Arabs.: Nubienses.)

6: Vulg.: superbia imperii ejus: a turre Syenes —

9: ... ἀγγελοὶ πνευδοντες ἀφανισαὶ ... ἐν τῇ ἡμέρᾳ — (A. B.: ביום Syr., Ar., Targ., Vulg.)

11: αὐτον κ. τ. λαον αὐτον. Λοιμοὶ ἀπο ἐθνων — Vulg.: ... fortissimi —

13: ... κ. καταπανω μείστανας ἀπο Μερφως κ. ἀρχοντας Τανως ἐκ γῆς Αἴγ. κ. οὐκ ἔσονται οὐκεί —

14: ... ἐνδίκησιν ἐν Διοσπολει. Vulg.: ... in Alexandria.

15: ... ἐπὶ Σαν ... το πλῆθος Μερφως ... Pelusium ... multitudinem Alexandriae. (A. B.: מצור.)

16: Συρηη ... κ. ἐν Διοσπολει ἔσται ἐρηγμια κ. διακυθησεται ἰδατα. Vulg.: ... quasi partiens dolebit Pelusium et Alexandria erit dissipata et in Memphis angustiae quotidianae.

17: ... Ἠλιουπολεως ... κ. αἱ γυναῖκες — et ipsae captivae —

18: ... ἐν Ταφραις ... τα σκηπτρα Αἴγ. —

21: Vulg.: ... non est obvolutum ut restitueretur ei sanitas —

22: ... κ. τοὺς τεταμενούς κ. τ. συντριβομενούς —

24: ... κ. ἐπάξει αὐτὴν ἐπ' Αἴγ. κ. προνομήσει τὴν προνομήν αὐτῆς κ. σκελευσει τα σκυλα αὐτῆς.

26: ... ἐπιγνώσονται παντες οἱ Αἰγυπτιοι —

Eregetische Erläuterungen.

B. 1—19. Der Tag des Gerichts.

Da dieser Abschnitt ohne chronologischen Vermerk ist, so begreift sich's, wenn er durch die Fassung seines Inhalts seine Stelle rechtfertigt. So erscheint „der Tag“ B. 2 als „Zeit von Heidenvölkern“ B. 3, also wie es zum Anschluß an den Umriss der Weissagung im ganzen (Kap. 29, 1 ff.) nur passend ist. So wird das in Egypten kommende Schwert (B. 4), als durch die Hand Nebukadnezars, bestimmter gefaßt B. 10 ff., und also B. 20 ff. vorbereitet. Nicht „der Kap. 29, 17—21 ausgesprochene nackte Gedanke der großen Egypten bevorstehenden Katastrophe nimmt in der Hauptmasse der Weissagung Kap. 30, 1—19 Fleisch und Blut an“, wie Hengstenb. sich ausdrückt, sondern die Kap. 29, 1—16 zunächst im Blick auf Israel kolorirte Weissagung über Egypten wird es nunmehr im Blick auf die Heidenvölker, insbesondere die ägyptischen Bundesgenossen.

B. 2 „Heulet“ Jes. 13, 6 (יִלֵּל, „hallen“). Der Schall setzt sich durch זֶה, wie זֶהָ (Kap. 4, 14), zumal mit לַיִם, in den Wortlaut aus. Der „Tag“, also die Zeit, da geschieht, was B. 4 ff. enthalten, gibt die Beziehung (זֶה) des Weggeheulens. Die Angeredeten werden sogleich deutlich werden. — B. 3. Warum sie dazu aufgefordert werden, begründet sich durch die Nähe (Kap. 7, 7), die jedoch chronologisch nichts bestimmt, sowie durch die nähere Bestimmung des Tages. Derselbe wird zunächst als יוֹם לַיְהוָה bezeichnet d. h. der dem Genannten eigen, sein Tag insbesondere ist, nicht nur von ihm bestimmt, festgesetzt, auch nicht allein der von ihm kommt, sondern wie die stehende Formel „und sie erkennen, daß Ich Jehovah“ nahe legt, der Tag der Offenbarung Jehovah's. Wie die Vergleichung von Obabja 15; Joel 1, 15; 4, 4; Jes. 13, 6, 9; Zeph. 1, 7, 14 zeigt, ist es Offenbarwerden in Gericht. (Klief.: Gerichts=, Strafe, Schlachttag.) Damit stimmt sodann auch die Bezeichnung als „Tag des Gewölkes“ (vergl. Kap. 1, 4) — die Symbolik ist klar — indem das heitere Licht des Tages am Tage selber verhüllt wird, Unwetter drohend (B. 18; Kap. 34, 12; Joel 1, 15; 2, 2; Zeph. 1, 15; Matth. 24, 30), also an Zorn Gottes, insolge dessen an Unheil, das losbrechen will, zu denken ist. Hiernach bestimmt sich יוֹם לַיְהוָה (ohne Artikel) von selber als: Zeit, da Heidenvölker — sie denn sind die B. 2 Angeredeten (allgemein gesagt, im Unterschiede von dem Volk Israel zu verstehen), welche bestimmter damit gemeint sind, wird erst im Folgenden klar — ihr Gericht, nicht gerade „ihr Ende“ (wie Hitz.), sondern Jehovah's Offenbarung in ihnen unheilvollem Zornesgericht erfahren werden. Vgl. noch Kap. 22, 3; Jes. 2, 12. [Nicht „identisch mit dem Tage Egyptens B. 9“ (wie Hengstenb.), wohl ähnlich; denn die „Heiden“ sind nicht blos die Ägypter. Noch weniger aber ist mit Batabl., Münst. und ande-

ren an die das Gericht vollstreckenden Chalbäer zu denken.]

B. 4 schildert sowohl die Art und Weise des gemeinsamen Gerichts, indem „Schwert kommt“, als die Heidenvölker, die B. 2 angerebet sind, nun genannt werden, nämlich: Egypten, in welchem Krieg oder blutiger Aufruhr so schrecklich wüthen, daß in Aethiopien der Einbruch davon רָחֵק רָחֵק ist, der körperliche Zustand trampschaften Sichwindens für: Angst, Schrecken und Wehe. Nah. 2, 11; Jes. 21, 3. Ueber כָּרַשׁ f. die Verita: — Hitz.: כָּרַשׁ spielt an רָחֵק an. — Das Subjekt zu „und sie nehmen“ natürlich: die Feinde, unbestimmt gehalten. רָחֵק f. z. Kap. 29, 19. Hengstenb.: „der reges Leben mit sich führende Wohlstand Egyptens“. — יסודות die „Grundlagen“, bildlich vom Staate als einem Hause, nicht wirklich etwa die ägyptischen Hauptstädte; aber das Bild darf auch nicht (wie Hitz. Jes. 19, 10) auf die obersten Kassen, welche das Staatsgebäude unmittelbar tragen, beschränkt, noch gar (wie Hitz.) von den Säulen (B. 5) verstanden werden, die nur Egypten „stützen“ (B. 6), schwerlich als seines staatlichen Daseins Fundamente dargestellt werden könnten. Es soll wohl gemeint sein, wie Hupf. z. Ps. 11, 3 bemerkt: was die bürgerliche Gesellschaft trägt und aufrecht hält, Ordnungen und Gesetze; so daß wenn vorher der Wohlstand, jetzt überhaupt der Stand, der Bestand Egyptens.

B. 5 Aethiopien, wie bereits B. 4 instar omnium als Nachbar und politischer Genosse Egyptens genannt, eröffnet die Aufzählung der Egypten Stützenden (B. 6). Ueber Phurh und Lub f. z. Kap. 27, 10. — עֵרַב ist „Einsflügung“, „Eimischung“, „Eimanderung“, also: Fremdboll; schwerlich (wie die syrische Uebersetzung) „ganz Arabien“ gemeint. 2 Mos. 12, 38; 1 Kön. 10, 15; Jer. 25, 20, 24; 50, 37; Nah. 13, 3. [Ew.: „und alle die Basallen“. Hübner.: „die ganze Söldnerschaft“, seit Psammetich die Hauptstärke der pharaonischen Macht. Hengstenb.: „und der ganze Troß“, die ganze übrige bunte Gesellschaft. Schmidt.: „wahrscheinlich Söldner aus einem Mischvolk (Jer. 50, 37) oder aus Kriegerern verschiedener Völkerschaften“. Keil: „meist Griechen, Jonier und Rarer.“] Von diesen unterscheidet Hübner die Bundesgenossen Egyptens. Aber was sollte „Rufsch“ anders sein? — רֹב, nur hier, wird theils als verschrieben statt לֹב, wie Ewald liest, aber: Nubien überseht, während Kl. an die לִיבִים Nah. 3, 9; 2 Chr. 16, 8 denkt, die Libyaegyptii der Alten, oder statt רֹב genommen, so Ges., wie der arabische Uebersetzer: „Nubier“ setzt und auch Hitz. annimmt, dem רֹב die ältere hebräische Form für: Nubien zu sein scheint (?); theils hat man (Hübner.) ein auf den ägyptischen Monumenten mehrfach vorkommendes Volk „Rusa“ angenommen, nach Wilkinson ein bedeutend nördlicher als Palästina gelegenes Volk Asiens, langhaarig, reich gekleidet und mit verschiedenfarbigen Sandalen; der Tribut, den sie

darbringen abgebildet sind, verräth nicht minder Reichthum, Civilisation und Kunstfertigkeit. Hengstenb. combinirt „Kufb“ mit Kap. 27, 10 und läßt es den Persern entsprechen, die wie sie in Folge der Koalition in tyrische Dienste getreten, auch hier nicht fremden könnten, überall, wo es gegen den Zwangsherrn ging, wären Söldner dieses kräftigen, aufstrebenden Volks zu finden gewesen; der Name sei ein einheimischer („Kufb“ altperisch = „Berg“, die Gegend, wie Hitz. meint, in Kohistan zu suchen). — Die Söhne des Bundeslands verstehen Hieron., Theodoret, Septuaginta, der Argaber, auch Hitz. von den nach Egypten geflüchteten Juden Jer. 42—44; das „Bundesland“ (mit dem Artikel), dem Abraham und seinem Samen nach Gottes Bunde mit ihm verheissen, sei Kanaan. Die syrische Uebersetzung deutet dagegen auf Bundesgenossen, was allerdings der Ausdruck nicht deutlich rechtfertigt, daher Hengstenb. unter dem „Bundesland“ Kufsch annehmend, den Anfang zum Schluß zurückkehren läßt, während Schmieder, dem Kl. beistimmt, einen uns unbekannten Egypten nahen und föderirten Landstrich vermuthet (!).

B. 6 „נבלי סכר“ entweder wie Ewald: „da fallen Egyptens Untersilber“ oder nachdem B. 5 gesagt, daß die Angst in Kufsch zum Fallen mit Egypten sogar werden wird, ist B. 6 zusammenfassender allgemeiner Satz: sowohl, als ff. [Hitz. b.: „neuer Absatz, neue Striche zum begonnenen Gemälde.“] Im übrigen vergl. Ps. 37, 17; 54, 6. Die einen fallen, der andere steht sich genüßigt, herunter zu steigen aus seiner selbstüberrückten Höhe. Zu „Stolz ff.“ vergl. Kap. 24, 21. Sonst vergl. Kap. 29, 10. Die „in ihm“ fallen werden, sind die es stützen wollen. Zu weit her sind von Schmieder die Götzen und Fürsten B. 13, die festen Städte B. 15 und die Krieger B. 17 als Stützende herbeigeht. — B. 7 vergl. Kap. 29, 12. Wo Egypten das Hauptsubjekt ist, kann es auch hier nicht fraglich sein. — B. 8. Die praktische Erkenntniß der Erfahrung macht sich an dem Feuer, das Jehovah in Egypten wirft, d. h. am Ausbruch seines Zornes, wozu auch „und zerschmettert werden ff.“ am besten paßt; so daß sie ein Gottesgericht über sich erkennen müssen. (Nach andern soll das Kriegsfeuer, nach dem Chaldäer: ein wie Feuer gewaltiges Volk, nach Cocc. die Verhehrung, Zerstörung in Folge des Krieges gemeint sein.) — Die „Helfer“ Egyptens alle sind die Stützenden B. 6, die genannten (B. 5) und welche nicht genannt sind.

B. 9, mit deutlichem Anfang an Jes. 18, läßt (wie dort in Papyrusnaden, die man zusammengeklappt an den Nil-Katarakten vorübertrug und dann wieder aufstellte) Voten in Schiffen (ציר ציר) „aufstellen“, nach Hävern. freilich mit Beziehung auf die damalige Seemacht Egyptens: Kriegsschiffe, die weber auf Flüchtlinge, noch erst recht zu Voten paßt) die Kunde von Egyptens Schicksal nach Aethiopien bringen. Der Stapelplatz und Verkehr an der Grenze Oberegyptens und Aethopiens gibt sehr leicht das Bild solcher — als „בכר“,

von dem über Egypten zu Gericht sitzenden Jehovah ausgehend dargestellt — Voten an die Hand, so daß man weder an die Chaldäer, noch an ägyptische Voten, von den Egyptern förmlich gesandte, oder an ägyptische Flüchtlinge zu denken braucht. — Da „כר“ nach B. 4 ist, so wird nur dieses hier durch „בכר“ erklärt, daher auch „כר“ wiederholt; also nicht freudige Botschaft, wie Jes. 18 in Betreff Aethiens. — „כר“ entweder Zeitbestimmung (Jes. 23, 5), wie auch „כר“ gelesen wird, was aber leiblich Wiederholung von „כר“ sein würde; oder daher wohl besser mit Hävern. auf jene alte Straßzeit in der Geschichte Egyptens zurückweisend, welche die Nachbarn mit Schrecken vor Jehovah erfüllte (2 Mos. 15, 14 ff.). — Kap. 7, 5. 6. 10; 21, 12. Das Kommende ist das Angebrohte, aus dem Zusammenhang zu entnehmende. — B. 10 vergl. Kap. 26, 13. — Kap. 29, 19. — Das „Gelärm“ umfaßt sowohl die für Egypten charakteristische große Bevölkerung, als die Bewegung von Hab und Gut hin und her: Kl.: „das Getümmel des Volks im Besitz und Genuß seiner Güter“. — Die Hand des Richters, sein Scharrichter, der Nachrichten soll Nebukadnezar (vergl. 3. Kap. 26, 7) sein. — B. 11 Kap. 28, 7. — 23, 42. [Hengstenb.: „sie kommen nicht auf eigene Hand, sondern die Allmacht führt sie herbei, daher sie unüberstehlich sind u. s. w.“] — Das Verderben des Landes durchs Schwert näher angegeben, indem dasselbe mit Erschlagenen angefüllt wird. Vergl. Kap. 12, 14; 11, 6. — B. 12 Kap. 25, 5; 29, 10. 3. Zerstörung des Wohlstandes, indem seine natürlichen Quellen und das Land anderer Eigenthum werden, wie ein von seinem Herrn verkaufter Sklave. [Hitz.: „indem den Dienern seines Willens Gott unmittelbar eingreifend im Zerstörungswerke beistellt, zugleich ein Hinderniß ihres Vordringens und eine Schutzwehr der Egypter beseitigt.“] — Da „כר“ „כר“ parallelisiert ist, so kann „כר“ nur vom Gefühl der Egypter aus und nach dem schädlichen Thun der „Fremden“ interpretirt werden, „כר“, „zerstören“, „zerstören“ ist. Die allgemein menschliche Bosheit (Matth. 7, 11) liegt hier so ferne, wie eine spezielle Anwendung auf die Chaldäer, als auch nicht besser, denn die Egypter. Vergl. jedoch Kap. 7, 24; 28, 7.

B. 13. Ausführung des Gerichts durch spezielle Züge, die für Egypten besonders charakteristisch sind. So, was die „גללים“ (f. 3. Kap. 6, 4) anbetrifft, die „גללים“ (anklingend die „Nächtigen“) 3 Mos. 19, 4; 26, 1 und oft (1 Kor. 8, 4), so daß es nicht aus Jes. 19, 1 entlehnt zu sein braucht, weder die Bilder derselben noch die Götzenbiener (wie der Chaldäer), sondern die Götzen — „בכר“ d. i. „aus Memphis“, auch „בכר“; heut unbedeutende Trümmer am westlichen Nilufer; der Name bei Plutarch als „ἑρμῶν ἀνατολῶν“ und als „ἑρμῶν Ὀριγῶν“ erklärt, hieroglyphisch „Mam — Phtah“ d. h. Ort des Vulkan. Das untere Hitzschal verheißt als höchsten Gott den Phtah (Feuergott), den ältesten und ersten der Götter, nach Manetho, vor den andern 9000 Jahre

hindurch regierend, wie er auf den Inschriften als „der Vater der Väter der Götter“, „der Himmels-herrscher“, „der Herr des gnädigen Antlitzes“, „der König der beiden Welten“, „der Herr (der Vater) der Wahrheit“ genannt wird. Als Gott des Anfangs hat er die Gestalt eines nackten Kindes, eines Zwerges, sonst mumienhaft umhüllt auf der Elle stehend Geißel und Zepher und den Nilmesser in der Hand. Wie er Tatamen (der Former) als Welt-schöpfer heißt, so hat er wohl ein Ei auf einer Töpferscheibe vor sich („der Weber der Anfänge bewegend das Ei der Sonne und des Mondes“). Ihm ist der ägyptische Starabäus geheiligt, den er bisweilen statt menschlichen Kopfes auf den Schultern zeigt. Sein großes Heiligtum zu Memphis, das so alt wie Egypten selber gesagt wurde, schmückten und erweiterten die Pharaonen bis zum Sturze des Reichs hin. Der in diesen Tempel geführte Ramesses ließ seinen Hohn wider das Bild des Gottes aus. — Indem Memphis zugleich die alte Königsstadt, ist der Uebergang vom Götendienste zum מֶלֶךְ nahegelegt, zumal der Zusammenhang von den Göttern und Königen echt ägyptisch ist. Vergl. z. Kap. 29. Egyptens Geschichte sind seine Götter und die Namen und Thaten seiner Könige, wie sie auf den Wänden seiner Tempel gemalt sind. — Daß: ferner nicht ein einheimischer Fürst sein soll, ist nicht notwendig mit מֶלֶךְ gesagt, sondern nur, daß als Fürst keiner mehr, wie die alten Pharaonen und die ägyptischen Götter, aus Egypten, im Gegentheil von anders woher, als bisher der Fall gewesen, seine Fürstengewalt legitimiren wird. Damit stimmt auch die „Furcht“, die auf alles überwältigende fremde Zwingherrschaft zu deuten scheint. [Mos. 1. m. (ähnlich Sept.)] sagt מֶלֶךְ affektuös und fuppilirt וְהַשְׁבֵּרִי aus dem Vorhergehenden: „ich mache aufhören Fürsten aus Egyptenland, so daß er nicht ferner ist“ d. h. einem fremden Fürsten wird sich Egypten unterwerfen müssen.]

V. 14. Von Unter- nach Ober-Egypten, hebt die Schilderung zunächst das Mutterland (s. z. Kap. 29, 14), die Geburtslandschaft des Volks hervor. — Vergl. V. 8. — זָרַךְ ist sobann aber wieder in Unteregypten das alte Tanis, an dem danach bezeichneten Nilarme („Dschane“ ägyptisch: Niederung), eine Hauptstadt 4 Mos. 13, 22; Ps. 78, 12. 43. — Kap. 5, 10. — נָא führt nach Ober-egypten zurück, denn vollständig gelesen נָא-זָרַךְ ist es Theben (Vulgata antizipierend: „Alexandria“), die uralte oberegyptische Hauptstadt, Diospolis bei den Griechen. („No 5“ ägyptisch: Nefschur, daher: Erbtheil, also: Sitz des Amon; vergl. Gesen., Lex.) Im oberen Lande herrschte als Gottheit Amun (Amen), wahrscheinlich = „der Verborgene“, der herrschende Gott in der Höhe, dessen Farbe die blaue ist auf den Denkmälern. Er war für Oberegypten, was Pthah für Unteregypten. Abgebildet wird er stehend oder thron-sitzend, mit zwei hohen Federn über dem königlichen Kopfschmuck. Nach Manetho war die Vereinigung Egyptens unter einer größeren Herrschaft durch Menes von This unterhalb Theben, also vom obe-

ren Lande ausgegangen, obwohl dieses Staatsleben in Memphis, im unteren Lande, seinen Mittelpunkt nahm; und während dasselbe seine Blüte hatte, war eine andere Herrschaft, deren Gebiet bis über die Katarakten von Syene hinausreichte, zu Theben gegründet worden. Fürsten von Theben geboten danach über ganz Egypten, nahmen ihren Sitz zu Memphis, und die Könige Egyptens heißen nunmehr „Herren der beiden Länder“ in den Inschriften. Auf den Monumenten ist die rothe höhere Krone die Oberegyptens, die niedrigere weiße die Unteregyptens. So faßt die prophetische Schilderung das gesammte Egypten ins Auge, wiederholt für Oberegypten Theben, weiß jedoch meist aus dem sowohl ausge-dehnteren, als bedeutenderen und mächtigeren Unterland Namen zu nennen. — V. 15 Kap. 14, 19; 21, 36; 9, 8; 7, 8. — סִיָּן die „Kothstadt“ Pelusium (πυλός), östlichste Grenzstadt, in sumptuöser, jetzt vom Meere überschwemmter Gegend. Egypten, nach Strabo, war hier schwer anzugreifen, und Suda bezeichnet Pelusium als Schlüssel Egyptens für Ein- und Ausgang. — Kap. 24, 25. — וְהַכְרִיזוּ Kap. 29, 8. — וְהַכְרִיזוּ (V. 10) vergl. V. 14. Wohl Anspielung auf Amon, wonach No seinen Beinamen führte (Jer. 46, 25), „Amon ist unfähig der Stadt ihren „hamon“ (ihr Gelärm) zu erhalten“ (Hengstenb.). Die Erwähnung der Volksmenge von No findet Hitz. angemessen, da die Bevölkerung der Thebais hauptsächlich in der weit-ausgedehnten Hauptstadt sich zusammen-drängte (vergl. Hiob IX. 38. 1. ff.). — V. 16 V. 8. 14. — וְהַכְרִיזוּ Ori: וְהַכְרִיזוּ v. וְהַכְרִיזוּ , wovon וְהַכְרִיזוּ V. 4. 9. — Die Wiederholung von Sin, No und Noph vergegenwärtigt Grenze, Ober- und Unteregypten. — וְהַכְרִיזוּ = וְהַכְרִיזוּ Kap. 26, 10. — וְהַכְרִיזוּ ist insoweit klar, als וְהַכְרִיזוּ von brän-ger, einengender Belagerung sich leicht versteht, dagegen kann וְהַכְרִיזוּ „bei Tage“ heißen, wie in der bekannten Zusammenstellung mit וְהַכְרִיזוּ , aber auch, was diese Zusammenstellung umschreibend ausdrückt, nämlich: „allezeit“, unaufhörlich, also: täglich = וְהַכְרִיזוּ oder: „den Tag über“, auch: „den ganzen Tag lang“ = וְהַכְרִיזוּ (vergl. Ps. 13, 3). [Michal Sopher interpretirt: „und wider Noph kommen die Feinde Tags“ d. i. offen, nicht wie Diebe Nachts. Ähnlich Hitz.: „wird sein Feinde am lichten Tag“ d. h. erfüllt sein von ihnen. Kf.: von dem den offenen Angriff nicht scheuenden Feind. Auch Hengstenb., der außer Jer. 15, 8 noch Zeph. 2, 4 citirt, versteht es von einem Zustande tiefen Herabgekommenseins, wo die Feinde im Bewußtsein ihrer unbedingten Ueberlegenheit Ueberraschung bei Nachtzeit verschmähen (Obadja 5). „Feinde am Tage concis für: eine solche, die es mit Feinden am Tage zu thun hat.“] Es könnte auch affektvoller Ausruf sein. [Abendana (nach Hiob 3, 5) = ihr Tag wird Bedrängniß sein (Vulg.). Die וְהַכְרִיזוּ Paraphrase: Feinde umgeben sie täglich. Sonberbar Sept. und auch die arabische Uebersetzung, die wohl an ein Einreißen oder Verfallen

der Mibdämme gedacht haben; der Syrer: „wird in Trümmer vergehen“. Ewald: Memphis wird zu ewigem Kofte (כֹּסֶת)! Hävern: Memphis soll werden zu selbständigen Spalten d. h. für immer zertrümmert; es soll gleichsam jetzt צרי ימים heißen, mit Anspielung auf den Landesnamen von Memphis [מצור!]

B. 17. בחריר die auserlesene junge lebige Kriegsmannschaft (Mark. 14, 51), recht Hitz.: die Besatzung (Kriegerkastei) im Unterschiede von den Einwohnern. — און die Absichtlichkeit in der Wandlung des Namens און, אן, soll nach Hengstenb. auf die Ursache der über sie kommenden göttlichen Gerichte hinweisen (vergl. Hof. 4, 15; 10, 5). און ist „Nichtigkeit“, Eitles, in Bezug auf Götzendienst. [Hengstenb.: „Schlechtigkeit“, daß man dem Geschöpf mehr dient, als dem Schöpfer.] Das griechische Heiopolis, Jer. 43, 13 „Sonnenhaus“, kopt. On, ägyptisch: Anu, in Unteregypten am Ostufer des Nil, war von Alters her der eigentliche Sitz des ägyptischen Sonnendienstes, ein abgöttischer Mittelpunkt mit einer zahlreichen gelehrten Priesterkastei, die Hauptstadt in dieser Beziehung, wo Plato und Herodot Unterricht empfangen, aus 1 Mos. 41, 45. 50. bekannt. Jetzt etliche Trümmer noch bei einem Dorfe Matarieh mit einem 70 Fuß hohen Obelisk von rothem Granit. Hier wurde in einem berühmten Tempel Ra, der Gott der Sonnenscheibe verehrt („der Vater der Götter“), der zweite Herrscher der Welt; sein Symbol die von zwei Flügeln getragene Sonnenscheibe; die ihm heiligen Thiere waren der Sperber, der hellfarbige Stier und die Kage. Von Ra, ihrem Ur- und Vorbilde, leiteten die Pharaonen ihre Gewalt über Egypten ab, als „Söhne des Ra“, wie sie genannt werden. S. noch Dunder I. S. 39 ff. — מִצְרַיִם, nur hier, nur noch Trümmer heutzutage, kopt.: Poubašt „die Kage“, wegen der häufig mit einem Kagenkopf abgebildeten Göttin Pascht (Washt, Pascht), die zu Bubastis in Unteregypten am pelusischen Nilarme verehrt wurde, („die Herrin von Memphis“, auch: „Mutter“ genannt). Ihrem fröhlichen Dienste war nach Herodot das anmutigste Heiligtum in ganz Egypten geweiht. Man trant bei ihrem Feste, zu welchem Männer und Weiber von allen Orten unter Gesang, Flötenspiel, Händelflauschen und Schlagen von Klappern nach Bubastis schifften, mehr Wein als sonst im ganzen Jahre. — Fällt das Schwert die Hüter, Schützer der Heiligtümer, so fallen demselben auch die Götter derselben. Herodot bezeichnet den bubastischen Nomos ebenfalls als Aufenthaltsort der „Kalasirier“ d. i. „junge streitbare Mannschaft“. Vgl. noch B. 5 u. 6; Kap. 6, 11. 12. — רָחֵם sind nicht die Weiber (Sept.), sondern die genannten Städte, d. h. ihre Bewohner (vgl. B. 18). Vgl. noch Kap. 12, 11. — B. 18. Zu Ein tritt unweit desselben noch die Grenzfestung (nach Syrien) zu תְּחִינִים bei Jerem. תְּחִינִים (תְּחִינִים), wo nach Jer. 43, 9 ein königlicher Palast, Daphnai (Taphne); der Name nach

Jablonski ägyptisch: Taphne-eneh s. v. a. „Landsende“. — הַיָּמָיִם Hengstenb.: „sparet der Tag, hält zurück, wie ein Geiziger“. Also von יָמָיִם, was in der Sache jedoch auf: verdunkelt sich בְּיָמָיִם „verdunkelt werden“ heraustritt. Wohin von Israel Jer. 43, 7 ff.; 44, 1 ff. geflüchtet waren, da beginnt das Vorgehen des Gerichtstages (Kl.) oder überhaupt: da wendet sich Glück und Glanz Egyptens, nach anderen: da wird Trauer. Hävern: „Hier hatte Jeremia sein gewaltiges Drohwort gegen Egypten geredet; hier durch die Ansiedlung der Juden damals die Idee ägyptischer Zwingherrschaft über Israel sich erneut: daher Erinnerung an 3 Mos. 26, 13“. Hengstenb. vergleicht zu dem „zerbrechen der Joche Egyptens“ Kap. 29, 15 und 30, 13: „kein Fürst ff.“; das vormalig auf Israel, nachmals auch auf anderen Völkern lastende Joch werde nun für immer zerbrochen werden. — שָׁם bezieht sich auf den Grenzort, mit dem sich das Land öffnet und mit dem erbrochenen Lande die „Joch“ ff., die also Egypten aufgelegt hat, seine Herrschaft (vgl. B. 21. 22. 24) mithin, (andere: die Riegel) zerbrochen werden. („Alle Ordnung und Zucht wird in dem geregelten und strengen gezügelten Lande aufgelöst; seinem alten Ruhme und Stolz ein Ende gemacht“). Umbr. — בָּהֶם ist wie בָּהֶם (B. 6) vom ganzen Lande zu verstehen. [Cocc. denkt an den Tod des Königs mit Bezug auf den Königsitz zu Taphne (Jer. 43, 9). Rosenm. liest בָּהֶם, auch Ewald wie Sept. u. s. w., wogegen Hitz. zwar nicht die Längen (Hab. 3, 14; 2 Sam. 18, 14), aber die stützenden Stäbe B. 6 gemeint sein läßt, welche auch B. 8 zerbrochen werden.] — אֵין nicht Daphnai, sondern Egypten, deshalb hervorgehoben vorangesetzt, wie auch „seine Städte“, nämlich die Städte, nur auf Egypten sich beziehen können, auf Daphnai bezogen, zu viel für dasselbe besagen würden (Kap. 16, 27. 31. 46; 26, 6). — עֵינֵי (B. 3.) Der chaldb. Paraphrase deutet das „Gewölke“ von dem Meere des Königs von Babel. — B. 17. — B. 19 schließt auch mit Egypten überhaupt. — B. 14.

B. 20–26. Pharao und der König von Babel.

B. 20. Der Zeit nach fast ein Vierteljahr später als Kap. 29, 1 ff. Kl.: „im zweiten Jahre der Einschließung Jerusalems“, wie aus B. 21 erhellen soll, nachdem Hophra von den Chaldäern geschlagen worden war Jer. 37, 5. 7. (Daß Kap. 29 keine Hindernis oder Anspielung auf den Versuch Pharaos, Jerusalem zu Hilfe zu kommen u. s. w. enthalten sollte, dem läßt sich aus B. 6 ff. daselbst widersprechen.) Hengstenb.: ungefähr 3 Monate später erfolgte die Eroberung Jerusalems (Jer. 39, 2). Wie Kap. 29, so auch hier, soll der Blick der Exilanten auf Egypten davon abgewendet werden. — B. 21 אֵין ist allerdings vorzugsweise Borderarn, wie auch hier das „Schwert fassen“ bezeugt, ebenso wird damit Hilfe, Beistand ausgedrückt, so daß mit Hävern, Ewald und anderen an den ägyptischen Versuch zur Entsetzung Jerusalems gedacht werden könnte; andererseits aber hat Hengstenb. Recht, wenn er das

Zerbrechen des Armes (Ps. 10, 15; Dan. 11, 6) Pharao's auf eine „große Niederlage“ deutet, wie sie nur in der bekannten, schon mehr erwähnten bei Karlemisch, 17 Jahre vor unser Weissagung, gefunden werden kann, da diese Schlacht in der That die Kraft zu streiten, die Macht Pharao's mit einem Schlage zerschmetterte (vgl. Jer. 46), während was den ihnen aufgenöthigten Rückzug der Egypter von Jerusalem ab betrifft verartiges nirgend berichtet ist. Sodann, wie Hg. zumal aus der offenbaren Gegenfälligkeit von B. 22, der Zukünftiges aussagt, erkennt, ist **וְרָרָה** volles Präteritum und setzt eine längere Zeitfrist voraus im Zusammenhang mit der Zeitangabe B. 20, als mit jenem Rückzug vor Nebukadnezar der Fall sein würde, wenn derselbe überhaupt als bereits geschehen zu denken sein sollte. Hengstenb. bemerkt: „Nach ihm wäre unsere Weissagung unnöthig gewesen, sie muß zu einer Zeit ausgesprochen sein, wo menschlich genommen von den Egyptern zu hoffen war“. — **וְרָרָה** leitet, auf den dermaligen Zustand Egyptens seit der Niederlage bei Karlemisch hinweisend (vergl. 2 Kön. 24, 7; Jer. 46, 11), die folgende Beschreibung ein, in der das „Verbinden“ die Hauptausage bildet, von welcher die Infinitive abhängig sind. Verband ist bei Verwundung das Erste, Nächste, das zu geschehen hat, und Absicht, Zweck dabei: „Heilmittel“ (Kuren) zu applizieren; namentlich weil in dem das Gebrochene zusammenordnenden Verbanne das Hauptmittel besteht, daß „eine Binde angelegt“ wird (**וְרָרָה** nimmt **וְרָרָה** wieder auf), damit der Arm „erstärkt“, wieder stark werde, was die Heilung sein würde und ihr Erfolg, das Schwert „anfassen“ (**וְרָרָה**) zu können. — B. 22. „Darum“ bezieht sich auf die vorige Hauptausage, daß Pharao's Macht ohne Aussicht auf Wiedererstarkung zerbrochen ist; was demnach weiter bevorsteht, kann nur völliger Untergang sein, und dies wird mit zu B. 21 parallelem **וְרָרָה** (Kap. 29, 10) eingeführt und dann summarisch (**וְרָרָה**) ausgesprochen. — Der „starke“ (**וְרָרָה** mit Blick auf **וְרָרָה**)

B. 21) bedeutet, was noch an Macht Egyptens ungebroschen vorhanden ist, insbesondere im Lande selber; der „zerbrochene“ (B. 21), der nochmals zerbrochen werden soll, mit Beziehung auf die Zerschmetterung bei Karlemisch insbesondere den ohnmächtigen Versuch, Jerusalem zur Hilfe zu ziehen, der also noch bevorstehend zu denken sein dürfte. [C o c c. deutet die beiden Arme auf Sophera und das folgende geringe ägyptische Königthum. Auch auf die Herrschaft über Syrien und die über Egypten sind sieedeutet worden.] — Angriffs- und Widerstands unfähig soll die pharaonische Macht, Kraft und Herrschaft werden.

B. 23 B. 26. Kap. 29, 12; 22, 15. — B. 24 **וְרָרָה** Piel (versärfend, jedenfalls noch ein anderes als **וְרָרָה** B. 21 bei **וְרָרָה** anzunehmen ist), denn auch das „Schwert“ ist nicht das aus der Hand Pharao's entfallene, sondern Jehovah's, woraus sich das Folgende; zugleich aber das B. 22 Gesagte erklärt. — **וְרָרָה** vor dem Könige von Babel, der und seine Arme, hier und B. 25 Pharao und dessen Armen entgegengestellt, die Antithese sind, welche den Inhalt dieses Abschnitts ausmacht. — B. 25 **וְרָרָה** zum Unterschiede vom Piel B. 24 Giphil, das wegen des fehlenden **וְרָרָה** von Hg. nicht durch „ergreifen“, sondern unter Anziehung von 2 Mos. 17, 11. 12 und aus dem Gegensatz von **וְרָרָה** durch „aufrecht“, „oben erhalten“, so daß er die Oberhand behält, erklärt wird. Aber die Nuance von „stark halten“ im Unterschied von „stärken“, mit Kraft begaben, genügt schon. Hengstenb. vergleicht 1 Mos. 49, 24, indem die Arme des seiner eignen Ohnmacht überlassenen Königs von Egypten kraftlos niedersinken. — Da die beiderlei Arme eben genannt sind, so bezieht sich „und sie erkennen“ leicht darauf, auf den König von Babel zumal; „indem“ (B. 24), aber auch auf Egyptenland, gegen welches das Richtschwert in dieser Hand ausgestreckt wird. **וְרָרָה** kann auf **וְרָרָה**, auch auf **וְרָרָה** bezogen werden. — B. 26 Wiederholung B. 23 zum Abschluß.

Kapitel 31.

- 1 Und es geschah im elften Jahre im dritten (Monat), am ersten vom Monat geschah Jehovah's Wort zu mir, sagend: *Menschensohn, sage zu Pharao, dem Könige Egyptens, und zu seinem Gelärm: Wem gleichst du in deiner Größe? *Siehe, Assur (war) ein Lederbaum auf dem Libanon, schön von Laub und schattendes Dickicht und hoch von Gestalt, und zwischen 4 den Wolken war sein Wipfel. *Wasser ließen ihn groß werden, Flut machte ihn hoch, mit ihren Strömungen ging sie rings um ihre Pflanzung, und ihre Kanäle sendete sie zu allen 5 Bäumen des Feldes. *Darum ward seine Gestalt höher als alle Bäume des Feldes, und seine Zweige wurden viel [groß], und seine Laubzweige [Aeste] wurden lang von vielen Wassern in 6 seinem sich Ausbreiten. *In seinen Zweigen nisteten alle Vögel des Himmels, und unter sei-

B. 1: Sept.: **μα τ. μηνος** —

B.: ... **ἀμυώσας σθαντον** ... **ὕψει σου**; Vulg. ... similis factus es —

3: ... **καταρισσας** ... **ἐγενετο ἡ ἀρχὴ αὐτον**. Vulg. ... et inter condensas frondes —

4: ... **ὡς ὡς ποταμοι αὐτον** — flumina ejus manabant in circuitu radicum ejus ... ligna regionis.

5: A. B.: **גבחה**, **גבחה**.

B: Vulg.: Cumque extendisset umbram suam, in — (A. B.: **רשבור**.)

nen Aesten gebär alles Lebendige des Feldes, und in seinem Schatten wohnen alle vielen Heidenvölker. *Und er ward schön in seiner Größe, in der Länge seiner Zweige [Sprossen], denn 7 seine Wurzel war an vielen Wassern. *Cedern verdunkelten ihn nicht im Gottesgarten, Cy- 8 pressen waren nicht gleich seinen Zweigen und Platanen waren nicht wie seine Laubzweige [Aeste]; alles Holz im Gottesgarten war ihm nicht gleich in seiner Schöne. *Schön hatte Jch 9 ihn gemacht in der Menge seiner Sprossen, und es neideten ihn alle Bäume Edens, welche in dem Garten Gottes. *Darum so sagt der Herr Jehovah: Weil du hoch wardst an Gestalt, und 10 er seinen Wipfel bis zwischen die Wolken gab, und sein Herz sich erhob in seiner Höhe: *so 11 werde Jch ihn in die Hand des Starken der Heidenvölker geben, thun thun wird [soll] er ihm; in [ob] seiner Bosheit trieb Jch ihn aus. *Und es hieben Fremde ihn um, Gewaltthätige der 12 Heidenvölker, und ließen ihn auf den Bergen; und in alle Thäler fielen seine Sprossen, und es wurden seine Laubzweige [Aeste] zerbrochen in allen Schluchten der Erde; und es stie- 13 gen aus seinem Schatten alle Völker der Erde und ließen ihn. *Auf seinen Umsturz lassen sich 14 alle Vögel des Himmels nieder und an seinen Aesten ist alles Lebendige des Feldes. *Damit 15 nicht in ihrer Gestalt hoch werden alle Bäume der Wasser und nicht ihren Wipfel bis zwischen die Wolken geben, und nicht bei sich selber stehen bleiben sollen in ihrer Höhe alle Wasser- 16 trinker; denn sie alle sind dem Tode gegeben zu dem unteren Land, inmitten der Menschen- kinder zu den zur Grube Hinabsteigenden. *So sagt der Herr Jehovah: Am Tage seines 17 Hinabsteigens zur Hölle (Schöol) ließ Jch trauern [machte Jch ein Trauern], verhüllte ob ihm die Flut und hemmte ihre Strömungen, und es wurden viele (die vielen) Wasser zurückgehal- 18 ten, und Jch machte ob ihm den Libanon dunkel, und alle Bäume des Feldes sanken ob ihm ohnmächtig dahin. *Von [Vor'm] Schalle seines Sturzes machte Jch Heidenvölker erbeben, 19 indem Jch ihn zur Hölle hinabsteigen ließ mit den zur Grube Hinabsteigenden, und es trösteten sich im unteren Lande alle Bäume Edens, das Auserlesene und Gute des Libanon, alle Wasser- 20 trinker. *Auch sie mit ihm stiegen hinab zur Hölle, zu den vom Schwert Durchbohrten, näm- 21 lich die sein Arm in seinem Schatten wohnten inmitten der Heidenvölker. *Wem gleichst du 22 also in Herrlichkeit und in Größe unter den Bäumen Edens? Und hinabgestürzt wirst du mit den Bäumen Edens zum unteren Lande; inmitten Unbeschnittener wirst du liegen mit den vom Schwerte Durchbohrten. Dies ist Pharao und all sein Gelärm. Spruch des Herrn Jehovah.

Eregetische Erläuterungen.

Ägypten (Pharao) und Assur.

Das ganze Kapitel wird von dieser prophetischen Allegorie eingenommen, welche die Zeitangabe B. 1 nicht ganz 2 Monate später als Kap. 30, 20 ff. legt. [Schmieder: also 1 Monat und 8 Tage vor der Eroberung Jerusalems] Nach der dortigen Antithese folgt jetzt eine hochpoetische Parallele, welche um so

ergreifender auf Hörer und Leser wirken konnte, als sie der noch frischen Erfahrung der Zeitgenossen entnommen war, denn 606 war Ninive dem verbluteten Angriff der Babylonier und Mieber erlegen, hatte das Reich, das über fünf Jahrhunderte Asien geboten, sein Ende gefunden. Das Jahr darauf war das Jahr der Schlacht bei Karakemisch; auch so hatte sich Assurs Schicksal dicht vor das Ägypten drohende Verhängniß geschoben. Vgl. übrigen die

B. 7: Sept.: ... *ἐν τ. ὑψει αὐτὸν δια το πληθος* —

8: *Κεταρσοοι τοιανται οὐκ ἐγενηθησαν ἐν τ. παραδεισῶ τ. Θεου, κ. πυττες* — Vulg.: Cedri non ... altiores ... abietes non adaequaverunt summitatem ejus — (A. L.: כפארתרי vel c. ב.)

9: *δια τ. πληθος τ. κλαδων αὐτον. K. ἐξηλωσαν ... της τρυφης τ. Θεου.* Vulg.: quoniam speciosum feci ... et multis condensisque frondibus ... omnia ligna voluptatis —

10: ... *ἐδωκας τ. ἀρχην σου ... κ. εἶδον ἐν τῷ ὑψωθῆναι αὐτον.* Vulg.: ... sublimatus est ... summitatem suam virentem atq. condensam,

11: *κ. παραδωκα αὐτ. ... ἀρχοντος ἐδνον, κ. ἐποίησεν τ. ἀπολειαν αὐτον.* (A. L.: כרשני אי.)

14: Vulg.: Quam ob rem non elevabuntur ... inter nemorosa atq. frondosa — (A. L.: אלהים fortes eorum v. c. kateph patach: sibi, super se, עליהם. Pro ירדרי אל legitur 'אא.)

15: ... *ἀδον, ἐπιστησα ἐπ' αὐτον τ. ἄβυσσον* — induxi luctum, operui eum abisso — (A. L.: וכל חיה.)

16: ... *εἰς λακκον. K. παρεκαλουν αὐτον ... τ. ξυλα της τρυφης κ. τ. ἐκλεκτα* — qui descendebant in lacum. Et consolata sunt ... ligna voluptatis egregia et praeclara —

17: ... *ἐν τραυματιαις μαχαιρας, κ. το σπερμα αὐτον παντες οἱ ... ἐν μεσω τ. ζωης αὐτων ἀπωλοντο.* Nam et ... descendant ... et brachium uniuscujusque sedebit sub — (A. L.: ירדרי, רשכו.)

18: ... *ὡμοιωθης; Καταβηθι κ. καταβιβασθητι ... ξυλων τ. τρυφης ... κ. παν τ. πληθος της ισχυος αὐτου,* — Cui assimilatus es, o inclyte atq. sublimis inter ligna voluptatis? Ecce ... cum lignis voluptatis —

Zusammenstellung Assurs und Egyptens auch sonst: Zef. 7, 18; 27, 13; Jer. 2, 36; Hof. 12, 2; Sach. 10, 10.

B. 2. Den Eingang bildet eigenthümlich die Frage, die Pharao und seinem **רַמְזִי** (s. z. Kap. 30, 10; 29, 19) vorgelegt wird, durch deren Beantwortung er sich selber und seinem Volke das Prognostikon stellt. **Hengstenb.**: „Es handelt sich aber nicht um eine Meinung sondern, um eine wirkliche Gleichheit“. **Hiz.** beschränkt die Beziehung auf das „offizielle Egypten“, indem „wer Lärmen macht im Lande (**המור**), wer etwas zu sagen und zu befehlen hat: die herrschenden Klassen und Stände (Zef. 3, 2. 3) im Gegensatz zu den Stillen im Lande (Ps. 35, 20), welche schweigen und gehorchen“. Nach **Schmied** er läßt die Frage die Antwort erwarten: Keinem! „Du bist unvergleichlich, einzig in deiner Art. Das war auch die Meinung des Pharao **חֹפְרָא**. **Hesekiel** aber u. s. w.“ („Hochgesang auf Pharao voll Spott und Majestät“ **Umbr.**) — **גִּזְלִי** (neben **בְּכִיר** B. 18) nicht = „Stärke“, aber auch nicht: Großmachtswahn, große Ueberhebung (**Mašchi**) gerade, wie Zef. 10, 12 von Assur, denn Egyptens älteste Kultur schon gab ihm doch einen wirklichen Vorrang und auch in anderen Beziehungen noch vor Assyrien.

B. 3—9: Assurs Herrlichkeit.

B. 3 **הנה** Hinweis, die Antwort einführend, welche die göttliche Rede zu geben hat. (**Hengstenb.**: „Zukunft in geschichtlichem Gewande, wie Kap. 19 die Geschichte des Joachas und Jojachin) **אשר** (vgl. Kap. 27, 6) faßt **עו.** als eine bestimmte Art Cedar, die höchste ihrer Art, wogegen vgl. die überzeugende Beweisführung **Hizig's**. Richtig bemerkt auch **Häb.** gegen abjektivische Fassung des Worts, daß das Auszeichneste für einen Cedernbaum die beigelegte Bezeichnung **בִּלְבָּנִי** ist. Vgl. übrigens Kap. 17, 3. Hüfliches Bild für mächtige große Leute, Fürsten. Die Sept. übersehen **אֲרָא** durch **καταρσιος**. — Weil **הרש** „Dichth“ den „Wald“ bezeichnen kann, übersetzt **Hengstenb.** **מצל ה'** (Partiz. **חִפִּי** v. **צל**) „den Wald beschattend“. Die Schilderung führt **ענה** weiter aus, wie „und zwischen den ff.“ sogleich **קִימָה** (b. **קום**, „Statur“, **ענה**). Ueber **עבתיים** s. zu Kap. 19, 11; zu **צמרת** vgl. Kap. 17, 3.

B. 4. Erklärung solches Wachstums. Was von **מים** ausgesagt wird, daß sie ihn „groß werden ließen“, paßt zu gut ins Bild vom Cedernbaum, als daß man noch Besseres durch Beziehung auf die Schilderung des Paradieses (wie **Hiz.**) oder auch dadurch gewinnen könnte, daß man der für die Geschichte Assyriens bedeutenden Lage seiner Hauptstadt Ninive gedenkt, den Tigris im Westen, den Zabatos (Tykos) im Süden, dessen Nebenfluß Bumobos im Osten und den Bach Rhostr im Norden. — Noch mehr; die „Flut“ (nicht der Regen vgl. Zef. 44, 14) bewirkte ihr Gedeihen. Die Bezeichnung nach dem Libanon vorher also epitheton ornans. **ההום** ist hier in Quellen u. s. w. hervorzuhebend (הום) Wasserreichtum der Tiefe.

[**Hiz.**: Bild der in Assur zusammengeströmten Menschenmenge, auf deren Grunde die politische Macht sich erhob. Richtiger **Hengstenb.**: daß Wasser und Flut das, was die Welt **גִּזְלִי** nennt, bedeuten, den göttlichen Segen.] — **אֲחֵר** entweder: „mit“ oder affusativisch: „was betrifft“. — Da **הום** hier feminin gehalten ist, so sind die „Strömungen“ die der Flut und das maskuline **הַלֵּךְ**, das ebenfalls auf die Flut zu beziehen ist, rechtfertigt auf diese Weise, daß **הום** auch maskulinisch gebraucht werden kann, wie **Hengstenb.** bemerkt: da **מים** voranging. — Die „Pflanzung“ (Kap. 17, 7) wird durch das feminine **מַצְרָה** schwerlich auf Assur als Baum (**Hengstenb.**) bezogen, sondern mit der Flut in Beziehung gebracht, sei es, weil dieselbe an dem betreffenden Gedeihen bergestalt theilhaftig ist, oder sei es, was **הַלֵּךְ כִּרְבֵּת** empfiehlt, weil sie diese Cedernpflanzung, ihre Pflanzstätte umströmt. — Die erst in zweiter Linie in Betracht kommenden **הַלְלוֹת** sind vom Ueberströmen der aufsteigenden (עלה) Wasserfülle gedacht, wie die „alle Bäume des Feldes“ von dem geschilderten Cedernbaum unterschieden sind und B. 5 derselbe sich ihnen gegenüber emporhebt. **Hengstenb.** läßt durch sie die Unterthanenschaft bezeichnet sein, **Hiz.**: andere Länder und Fürsten. An die Bewohner Egyptens ist so wenig zu denken, als vorher mit **Rosenm.** an den Nil. — **B. 5** **על־כֵּן** aus seinem Wasserüberfließen erklärt sich seine höhere Gestalt (**B. 3**) als aller ff. (**גבהא** aram. für **גבהה**). Kap. 19, 11. (**סרעפא** aram. mit eingeschobenem **ר** = **סרפא**). — **פארתיו**, worunter hier insbesondere die Fruchtbringenden verstanden werden, Kap. 17, 6. — **בשלו** **Hengstenb.**: weil er in seiner Triebzeit viele Wasser hatte. [**Häb.**: bei seinem Ausfließen, nämlich der Zweige nach allen Seiten. Tautologie. **עו.**: von der Flut (?) entsandt. **ב** u. **ג**. verbindet's mit **B. 6**.]

B. 6 Kap. 17, 23. Die Schlussworte geben die Deutung des Bildes (Dan. 4, 9). „Bogel“ und „Lebendiges“ im Unterschied von den Hausthieren, den Assyriern selber. Das Imperfekt **יָשֵׁב** drückt im Unterschied von den vorhergehenden Perfekten das Unvollendete, Andauernde, Fortgängige aus. [**עו.**: saßen gern alle die vielen ff.] **כל־גִּרֵּי רִבִּים** **Buns.**: alle großen Völker. (?) **Reil.**: allerlei große Nationen. **Rosenm.**: die Gesamtheit vieler Völker. — **B. 7** **ב** durch, ob. — Kap. 17, 6. — **B. 8** steigert die **B. 5** ausgesprochene vorragende Herrlichkeit noch durch mehrfache Vergleichung und die Bezeichnung **לֹא־עָמְדוּ** vgl. Kap. 28, 12. Daß **בְּגִי־אֵל** („verdunkeln“ = übertreffen) diese nähere Beziehung von **אֲרָרִים** trennt, ist nachdrucksvoll (**Häb.**): selbst solche, wie im Paradiese sich fanden. **Hiz.**: „in eminentem Sinn von Gott gepflanzt 1 Mos. 2, 9; 4 Mos. 24, 6.“ Was doch nicht ausgedrückt ist, vielmehr sagt **B. 9**, daß was Gott an Assur gethan noch über die Paradiesesbäume hinausging, also die eminent göttliche Pflanzung vielmehr an Assur hervorgehoben wird. Die Paradiesesschilderung war immerhin nur Natur, Gnade symbolisierend,

mit hin die Gleichniß für eine statliche Schöpfung sein kann, ohne jedoch derselben zu gleichen, so wenig als auch die herrlichsten Bäume sonst. כר-כר nämlich in dieser, in natürlicher Beziehung, so daß der Baum des Lebens und der Baum der Erkenntniß 1 Mos. 2 als geistlicher Art herausgehalten sind und die lediglich gleichnißweise Erinnerung an Eden und den Paradiesesgarten herstellt. [Hengstenb. läßt die Totalität der Großen der Erde als statlicher Bäume den Garten Gottes sein, als Gegenbild des Paradieses, indem alle menschliche Größe von Gott ihren Ursprung habe. Kief. (Raschi) ist der Garten Gottes sogar „die Welpflanzung“ die Welt und Erde, da alle Völker und Reiche der Welt von Gott gepflanzte Bäume. Grot.: in Babylonien, wo vormalis das Paradies! O si ande: kein König des Volkes Gottes war ihm gleich.] — B. 9 erläutert zunächst diese „Schöne“ als von Gott gemacht, als einen historischen Schöpfungsbakt (פְּסִיחִי), und spricht zu steigender Veranschaulichung der assyrischen Herrlichkeit, zugleich das Gleichniß abschließend, den Eindruck, den sie zu machen geeignet gewesen, aus. — Daß die im weitern Sinne „Bäume Edens“ (nach der Landschaft) heißen, als solche bezeichnet werden, welche „in dem Garten Gottes“, besonders dieselben noch, ist eine Steigerung. Noch Kief. faßt freilich „Bäume Edens“ = Bäume der Lieblichkeit, liebliche Bäume. Daß mehr damit gesagt sein soll, daß jedoch nur gleichnißweise des Paradieses gedacht ist, zeigt B. 16.

B. 10—14. Das Assur geschehene Gericht.

V. 10 versteht uns in die Gegenwart der in der That bereits geschehenen Dinge. Man könnte sich **כִּי אָמַר** übersetzen: so sagte damals ff. — **לֵכִי**: der Assur so schön gemacht, der sagte ihm auch den Sturz von wegen dessen an, das es aus sich selber machte. — Der ganze Satz brüdt die Ursache des Gerichts Jehovah's über Assur aus, nämlich daß bei solcher Herrlichkeit von Gott (vgl. V. 5. 3) die Stellung des Herzens nicht die Gott entsprechende war, nicht Demuth war in aller Höhe, sondern Hochmuth ob derselben. Die anfängliche Anrede („du“) in der Lebendigkeit der Vergegenwärtigung wechselt gegen Rede von ihm („und er“) ab. — **וְרָם** = 2 Mos. 8, 14. Nur der Gabe konform, nicht der Gnade entsprechend. Vgl. V. 14. — **V. 11** wird der Gerichtsspruch wie eben erst gefällt werdend durch Imperfektia vergegenwärtigt. (Hengstenb. „was um so passender war, da sich nachstens das Gleiche an Egypten wiederholen sollte.“) — **אֵל אֱלֹהִים** ist Nebutadnezar, der „Gewaltige“ (**אֱלִיל**), nicht „Gott“. [**חִיָּה**: „Widder“ für: Kämpfer, Vorkämpfer, wobei an Chagares zu denken sein soll.] — Was er ihm „thun“ wird, erstieht sich aus dem Folgenden, es wird lauter Thun sein, Assur blieb nur zu leiden übrig. **גִּישָׁהוּרָהּ** Biel, mit Beziehung auf seine paradiesische Herrlichkeit (1 Mos. 3, 24.) Der ruhigeren Rede entspricht das Perfekt. — **V. 12.** Wie das Letzte-sage geschehen ist, wird nun mittelst historischer Tempora erzählt; somit die Exekution des gefällten

Spruches vorgeführt. [A n d e r e fassen es futurisch mit Applikation bald auf Egypten, bald auf Assur.] — Kap. 30, 12. 11. — נָשַׁבּ ist „loslassen“, also entweder: liegenlassen (H e n g f e n b.) oder: wegstoßen hinwerfen Kap. 29, 5. Hinwerfen ist schon mit dem Umhauen gesagt und wird durch „fallen“ ausgedrückt, wogegen das „lassen“ am Schlusse wieder aufgenommen ist, indem es auf „alle Völker ff.“ ausgedehnt wird. Die „Berge“ bereiten die „Thäler“ vor und das „fallen“ das „zerbrochen werden“ in allen ff. (Kap. 6, 3). Noch in seinem Sturze soll uns die Größe wie Erhabenheit dieses Cedernbaumes veranschaulicht werden. — יִרְדָּה hält wohl noch das Bild nach B. 6 fest, theils von Vögeln, die in seinen Zweigen genistet, theils auch von Thieren, die unter seinen Ästen geboren hatten, der nach B. 12 auf den Bergen seinen Standort hatte, so daß in beiderlei Weise das „aus seinem Schatten steigen“ klar ist und es nicht bedarf mit חִזְקִיג יִרְדָּה ב. כרד „fliegen“ zu lesen, wofür sonst עֲמִים kein Hinderniß sein würde, aber wie B. 6 am Schlusse bricht durch das Bild die Sache hindurch.

B. 13. Wenn מִקוֹל מַפְלֹחַ B. 16 sich auf עֵל-מַפְלֹחַ hier bezieht (vgl. Kap. 26. 15. 18; 27, 27), so braucht nicht mit ראַשִׁי, קִינִי und neuen Auslegern die Unterschiebung des Bildes eines Leichnams (Kabaver Richt. 14, 8) angenommen und an Geier, Raben und andre Raubthiere gedacht zu werden, welche Afurs Gliedmaßen, was seine Aeste bedeuten sollen, zerfleischen und zernagen (Sijig), sondern מִפְּלֹחַ v. מִפֶּלֶחַ ist mit Gef. einfach: das Ungefällene, der umgehaute Stamm, der (Hengstenb.) gleichsam ein leibhaftiger Sturz ist. — יִשְׁכְּנִי anders, als Kap. 17, 23, wie auch das gleich folgende הָרִי יִרְאֶפ־הָרִי zeigt, indem die früher (B. 6) dort genistet und geboren, jetzt sich von ihm nehmen, von seinen Früchten etwa, was sie nur können, aus dem großen Unfall möglichsten Vortheil ziehend. — B. 14 abschließend, spricht noch die göttliche Absicht, den praktischen Zweck, die Moral und zwar im Blicke auf Egypten aus. לִמְדָּךְ אֲשֶׁר, indem B. 12 bis 13 als zwischensägliche Ausführungen anzusehen sind, kann an B. 11 angedacht werden. — צִי-מִי־מֵמֶה besagt zunächst: die an Wassern stehend, was sodann (B. 11) näher bestimmt: die aus solchem von Gott gegebenen Standort Höhe und Herrlichkeit gewinnen, wie Egypten mit Bezug auf seinen Nil (Kap. 29) solcher Art ist. (Hengstenb.: Die Großen der Erde, denen Gott frühliches Gedeihen gibt.) — Vgl. zu B. 10. Wie dort: „und sein Herz sich erhob ff.“ so ist hier: וְלֹא-יִצְמַר אֲהֵרָם, also von Gef. h. n. a. m. a. f. u. n. g. zu verstehen, wie Sep tu ag. אֲהֵרָם statt אֲלֵיָהִם hindert nicht, wie auch Keil schließlich darauf zurückkommt, da אֲלֵיָהִם häufig und אֲהֵרָם poet. Ps. 2, 5. [Andere Auslegungen: „und nicht bestehen (verharren) ihre (?) Starlen (B. 11 Säv.: „damit nicht sich erheben ihre Fürsten in ihrem Stolz, alle Trinter ff. עֲמַר f. עִים, die

„Wassertrinker“ sarkastisch!) in ihrem Hochmuth, alle ff. Ober: „und nicht dasstehen (stehen bleiben) ihre Eichen (Eerebinthen Jes. 61, 3) in ihrer Erhabenheit, alle ff.“ Rosenm.: „und nicht zu ihnen stehen d. i. sich ihnen verbünden in ihrer Hoheit, wo sie so hoch aufgewachsen, alle, nämlich die übrigen Wassertrinker d. h. gewaltigen und reichen Fürsten. Lief.: „und daß fortan unter ihren Wasser trinkenden starken Bäumen allen keiner bei seiner Höhe bleibe“. Ew.: „und keine Wassertrinker ihre Götter (!) in ihrem Stolge bestreiten“ (!), was er dahin näher erklärt: damit Bäume, Wesen welche so hoch sie sich erheben mögen doch immer von ihrer Nahrung abhängig sind und nicht durch sich selbst im Trotz gegen den Schöpfer leben können, nie wieder gegen ihre Obern (ihre Schöpfer, Götter) im Uebermuthe streiten, da sie doch alle ebenso gut wie gemeine Menschen in die Unterwelt zu fahren bestimmt sind. Auch durch: „und nicht beten zu ihnen, sie nicht verehren, ober: auf sie vertrauen, alle anderen ff.“ sind die Worte wiedergegeben worden.] — Vgl. Kap. 26, 20. Sie können sich selber nichts geben, da sie selber vielmehr hingeeben werden, als solche bestimmt schon sind, also auch nicht stehen bleiben, wo sie stehen und stehen zu bleiben sich das Ansehen geben, sondern zu dem „unteren Lande“ hinabstürzen, also geniedrigt werden, die nicht demütig waren, gedemütigt werden, gleich den Menschenkindern zu stehen (zu steigen, nämlich hinauf) kommen. „נחל ירדן“ ist „Nahar“ parallel zu denken. „Sinab steigen“ „נחל ירדן“ während sterben die Menschen, auch die höchsten, ober: „Sinab gestiegene“, wie Ew.: „Grabbersehtle“.

B. 15—18: Der Eindruck und Abschluß.

Wie Kap. 26, 15 ff. B. 15 (רדן Inf. constr. v. ירדן). Die Antikipation geschieht genau an das unmittelbar Vorhergegangene, so daß nicht mit Hitz. auf B. 13 Beziehung zu nehmen ist. Ueber שאל (s. zu 5 Mos. 32, 22) vgl. Theol. Grundgeb. 8. — Das „Trauern“ wird sogleich näher bestimmt, ohne daß כסדר asyndetisch hinzugenommen werden müßte, wie H. v., Ew., Hengstenb.: „mit Trauer bedecken“, „in Trauer hüllen“. „Ich lasse sich verhüllen zur Trauer“. Die Trauer, die Jehovah durch sein Gericht über Assur bewirkt, betrifft zuvörderst die Flut, durchaus B. 4 angemessen, als die in erster Linie dem Cedernbaum sein Wachstum vermittelte. עירי also: „seinetwegen“. Daß die Flut „über“ ihn gedeckt worden, wie Syrer, Araber und Bulg., ist wenigstens im Vorhergehenden (B. 12) nicht angewiesen. Vgl. dagegen Kap. 26, 19. Man müßte eine historisirende Beziehung annehmen, indem (Dunder I. S. 806) die Belagerung Ninive's sich zwei Jahre hinzog, als im dritten Jahr im Frühling infolge plötzlicher Ueberschwemmung des Tigris, durch heftige Regengüsse vergrößert, die mächtige Flut in einer Nacht die Mauer dem Flusse zunächst einriß und den Feinden eine weite Bresche öffnete. Neh. 1, 8; 2, 7. Indes an unser Stelle ist

ja nicht sowohl vom geschehenden Untergange Assurs, B. 15 gibt keine „Schilderung des Strafgerichts selbst“, wie H. v. behauptet, sondern vom Eindruck desselben, als eines geschehenen, die Rede, und כסדר als „verhüllen“ ist auch ohne פך leicht verständlich, wie es aber in Betreff der Flut gemeint ist, mit נאמר (nicht futurisch) hinreichend verdeutlicht. Hitz.: „In der Trauer zieht man überhaupt ein und hält sich zurück, das weite Gewand wird zum engen פך; und so nimmt denn auch die Flut ihre Gewässer, die sich bisher fröhlich ergossen und ausbreiteten, wieder an sich“, was Hitz. auf den ins Stoden gerathenen Zufluß an Volk deutet. Theodor auf Tributverweigerung. Vgl. zum Bilde B. 4 ורבים Flut nach B. 5. 6. 7 zurück. — Die durch Jehovah bewirkte Trauer betrifft sodann (vgl. B. 3) den Libanon, also wie Lief. so H. v. אקדן עירי, parallel mit עירי כסדר, Hitz. v. „finstern“, „schwarz“ dunkel sein, also verbunkelt so v. a. trübe, trauern machen. „Libanon“ ist sonst der weiße. [Nach Hitz. soll der Cedernwald und damit sollen die andern Fürsten, nach Hengstenb. die Reiche der Heiden bedeutend sein.] — Die „Bäume des Feldes“ (B. 4) endlich sind die Dritten, welche die Trauer betrifft, die also auch weit und breit sich darstellt. עירי, im Pu. „bedeckt sein“, aufs Bewußtsein übertragen: ohnmächtig werden. Man erklärt עירי über Verbale v. Pu. mit ableitendem עירי „schmachend“ oder statt עירי Femin. des Präter. Pu. da ein Perfektum im Zusammenhange gefordert zu sein scheint (Ew.), der Plural mit dem Singular Femin. konstruiert. — Keil läßt wie Umb. v. von Assur Fall die ganze Natur (?) schmerzlich getroffen sein, wo doch der Eindruck dieses Falles lebendig im Bildstil von B. 4 ff. B. 3 gehalten ist. — B. 16 Kap. 26, 15. Da derselbe Ausdruck (במלח) wie B. 13, und B. 15 von רדן die Rede war, so werden wir nach B. 12 versetzt; es legt sich das „Steigen der Völker aus seinem Schatten“ dort aus, zugleich aber wird durch בחררר B. 15 mitgefaßt und auf den Schoel reflektirt. — Je nachdem nun וינחמו „und es trösteten sich“ reflexiv v. Viel übersezt wird, was Hengstenb. unzutreffend mit B. 15 u. 17 bestreitet, da hier doch eine andere Empfindung als B. 15 ausgebrüllt sein kann, und B. 17 nichts von einer Empfindung der daselbst Gemeinten gesagt wird, oder das Niphal „und es erseufzten“ (Ew.: „berührten sich in die Unterwelt“) besagt (Hengstenb.: sie machten das eigene Wehe gleichsam zum zweitenmale durch): haben wir einen Unterschied der Unterwelt von den erbebenden Völkern der Oberwelt, oder beides ist einander parallel. Für erstere Auffassung spricht die Vergleichung von Jes. 14. Hitz. versteht unter den „Bäumen Edens“ ff. mit Assur hinuntergefahrne Fürsten, namentlich assyrische Kriegsfürsten, die sich getrübt fühlen, daß der viel Gewaltigere, für dessen Sache sie gefallen, ihr Völder, ihr Schicksal theilt; während Hengstenb. wohl richtiger die weiland Höhen der Erde versteht, die den Paradiesesbäumen an Herrlichkeit gleichen. Wie das Paradies ein Vergangenes selber, so können

auch die den Bäumen seiner Landschaft Vergleichenen als im Todtenreiche befindlich gedacht werden. Das Gleichnißweise des Ausbruchs konstatirt die Exergese: die „Auswahl und Güte“ ff. Sonst vgl. zu B. 14. — B. 17. „Auch sie“ sind nicht die zuletzt B. 16 genannten, sondern die sogleich näher beschriebenen werden, die aber B. 16 schon angedeutet waren als mit denen Jehovah Assur zur Hölle hinabsteigen ließ (אֲנִי nicht אֲלֵה wie B. 14). 'רִירִי bestimmt גַּם-הֵמָּה das Subjekt von רִירִי näher: seine Hülfe, sein Beistand, die Vasallen, Unterkönige, Befehlshaber u. dgl., wozu das „in seinem Schatten Wohnen inmitten ff.“ sehr wohl paßt und nicht minder, daß sie gerade zu den חֲלֵלֵי-הָהָרב gefellt werden. Assur war nicht nur eine politische, sondern auch eine Militärmacht unter den Nationen. [Wußt er auf „alle Bäume Edens“ B. 16 gehen, so muß „mit ihm“ = „nicht weniger, als er“ genommen werden, wie Hengstenb. von Gleichzeitigkeit absehend, sie schon im Scheol sein läßt bei Assurs Ankunft. Also:

Auch sie, wie er, stiegen vormalß ff. Erw. liest wie Sept.: וְרִירִי „und sein Same“ (!) Andre wollten וְרִירִי „(und verschiedene, starben, welche saßen ff.)“ lesen. Hitzig's Konjektur f. 3. Stelle.]

B. 18 gibt den Abschluß, nach B. 2 zurückgehend, die Applikation auf Pharao, der angetrieben wird. — ככה Hitz.: „dergestalt, bei so bewandten Umständen“, wenn dieser Cedernbaum auf solche Weise unterging. Die Bezeichnung „unter den Bäumen ff.“ gehört zu „Wem“? — 'בְּחִיד vgl. zu Kap. 28, 10. Auch aus dieser Stelle scheint das Gegentheil von dem hervorzugehen, was häufig darin gefunden wird, daß die Egypter als Unbeschnittene bei unsrer Propheten erscheinen sollen. Nach Herodot wäre die Beschreibung sogar ägyptischen Ursprungs. Origenes beschränkt sie auf die Priester bei den Egyptern. Gewiß waren die Könige nicht unbeschnitten: so erhellt die vis unser Stelle hier. — „Dies ist Pharao ff.“ Hitz.: „so ergeht es Pharaos ff.“ היא ist Präditat.

Kapitel 32.

Und es geschah im zwölften Jahre im zwölften Monat am ersten (Tage) vom Monat, 1 geschah Jehovah's Wort zu mir, sagend: *Menschensohn, erhebe Wehklage über Pharao, den 2 König Egyptens, und sagst zu ihm: Junglen der Heidenvölker wähestest du dich [vergleichst dich einem solchen], und du (warst) wie der Drache im Meere [in den Meeren], und brachst hervor in deinen Strömungen, und trübtest Wasser mit deinen Füßen und zertratest ihre Strömungen! *So sagt der Herr Jehovah: Und Ich spreite Mein Netz über dich aus in vieler 3 Völker Versammlung, und sie ziehen dich heraus in Meinem Fangnetz. *Und Ich lasse dich 4 los ins Land [stoße dich dahin], auf die Fläche des Feldes werde [will] Ich dich schleudern, und Ich mache auf dich sich niederlassen alle Vögel des Himmels und lasse sich sättigen von dir das Lebendige der ganzen Erde. *Und Ich gebe dein Fleisch auf die Berge und fülle die 5 Thäler mit deinem hohen Haufen [deiner Hochheit]. *Und Ich tränke das Land deiner Ueber- 6 schwemmung aus deinem Blute bis zu den Bergen, und die Schluchten werden von dir voll werden. *Und Ich bedecke [verhülle], indem Ich dich verlösche, den Himmel und verfinstre seine 7 Sterne, die Sonne will Ich mit Gewölk bedecken, und der Mond wird sein Licht nicht leuchten lassen. *Alle Leuchten des Lichts am Himmel, Ich will sie finster machen über dich, und Ich 8 gebe Finsterniß über dein Land, Spruch des Herrn Jehovah. *Und Ich betrübe vieler Völker 9 Herz, indem Ich deinen Bruch [Untergang] unter die Heidenvölker bringe, zu Ländern, welche du nicht kennst. *Und Ich mache sich entgegen über dich viele Völker, und ihre Könige werden 10 über dich schauern Schauder, indem Ich Mein Schwert schwinde vor ihrem Angesicht, und sie zittern jeden Augenblick, ein jeder für seine Seele [für sein Leben] am Tage deines Sturzes. *Denn so sagt der Herr Jehovah: Das Schwert des Königs von Babel wird dir kommen. 11 *Durch Schwerter von Helden werde Ich dein Gelärm fällen; Gewaltthätige der Heidenvölker 12

B. 1: Sept.: ... *μία τ. μηνος* — A. B.: בעשתי עשרה (undecimo anno).

2: ... *Λεοντι ... ομοιωθης* ... *κ. ἐκερατιζες τοις ποταμοις ... τ. ποταμων σου*. Vulg.: Leoni ... assimilatus es et draconit ... et ventilabas cornu in — (A. B.: וְהָרַחֵק וְהָרַחֵק.)

3: ... *κ. ἀναξω σε ἐν τ. ἀγμιστρῳ μου*, sic etiam Vulg.

4: ... *Πεδία πλησθησεται σου* — A. B.: כל חית הארץ. Syr.

5: ... *ἀπο τ. αἵματος σου पासαν γην*. Vulg.: ... *colles tuos sanie tua*. A. B.: רְמוֹתֶיךָ excelsa tua, רְמוֹתֶיךָ projectionibus tuis (Targ.) v. vermibus tuis (Syr.)

6: ... *ποτιθησεται ἡ γη ἀπο τ. χωρηματων σου κ. ἀπο τ. πληθους σου ... παραγγας ἐμ πλησω ἀπο σου*. Vulg.: ... *foetore sanguinis tui* —

8: Vulg.: ... *moerere faciam super te* —

9: ... *ἡμικα ἂν ... αἰχμαλωσιαν σου* ..., *εἰς γην ἤν* — Vulg.: ... *irritabo contritionem tuam* —

10: ... *προσδεχομενοι την πτωσιν αυτων ἀφ ἡμερας πτωσεως σου*.

12: *ἐν μαχαραις γυγαντων, κ. καταβαλω τ. ισχυν σου*. Λοιμοι ἀπο ἐθνων —

(sind) sie alle, und sie verwüsten den Stolz Egyptens, und vernichtet wird all sein Gelärm.
 13 *Und Ich vertilge all sein Vieh hinweg von vielen [den großen] Wassern, und nicht wird Men=
 14 schenfuß ferner sie trüben und des Viehes Hufe werden sie nicht trüben. *Dann will Ich ihre
 Wasser sinken lassen und ihre Strömungen wie das Del gehen lassen, Spruch des Herrn Je=
 15 hovah. *Indem Ich das Land Egypten (zu) Verwüstung gebe und das Land verwüstet wird
 hinweg von seiner Hölle, indem Ich alle in ihm Wohnenden schlage, da erkennen sie, daß Ich
 16 Jehovah. *Wehklage ist dies, und als Wehklage stimmen sie es an, die Töchter der Heiden=
 völker werden es als Wehklage anstimmen, über Egypten und über all sein Gelärm werden
 17 sie es als Wehklage anstimmen, Spruch des Herrn Jehovah. *Und es geschah im zwölften
 18 Jahre am fünfzehnten (Tage) vom Monat geschah Jehovah's Wort zu mir, sagend: *Men=
 schensohn, jammere über das Gelärm Egyptens und stürze es hinab, es und [wie] die Töchter
 19 herrlicher Heidenvölker zum Lande der Tiefen mit den zur Grube Hinabsteigenden. *Wen über=
 20 trifft du, lieblicher zu sein? Steige hinab und liege mit Unbeschnittenen! *Inmitten Schwert=
 durchbohrter werden sie fallen; Schwert ist gegeben; sie schleppen es (Egypten) und all seine
 21 Gelärme weg. *Reden werden von [zu] ihm die Starken der Helden mitten aus der Hölle
 [dem Scheol] mit [samt] seinen Helfern: sie stiegen hinab, sie liegen, die Unbeschnittenen,
 22 schwertdurchbohrt! *Dort (ist) Assur und seine ganze Volksgemeinde, rings um ihn seine [ihre]
 23 Gräber, sie alle Durchbohrte, die durchs Schwert gefallen; *welches Gräber gegeben wurden
 [sind] im Innersten der Grube, und es ward [ist] seine Volksgemeinde rings um sein Grab;
 sie alle durchbohrt, gefallen durchs Schwert, welche Schrecken gaben im Lande der Lebendigen.
 24 *Dort (ist) Elam und all sein Gelärm rings um sein Grab; sie alle Durchbohrte, die durchs
 Schwert gefallen, welche hinabstiegen, Unbeschnittene, zum Lande der Tiefen, welche ihren
 Schrecken gaben im Lande der Lebendigen und fortan ihre Schmach tragen mit den zur Grube
 25 Hinabsteigenden. *Inmitten Durchbohrter gaben sie ihm ein Lager mit all seinem Gelärm,
 rings um ihn seine Gräber, sie alle Unbeschnittene, Schwertdurchbohrte, denn ihr Schrecken
 war gegeben [verbreitet] im Lande der Lebendigen, und sie tragen fortan ihre Schmach mit den
 26 zur Grube Hinabsteigenden, inmitten Durchbohrter ist er gegeben [gelegt]. *Dort (ist) Meschec,
 Thubal und all sein Gelärm, rings um ihn dessen [ihre] Gräber, sie alle Unbeschnittene,
 27 Schwertdurchbohrte, denn sie gaben ihren Schrecken im Lande der Lebendigen. *Und nicht
 liegen sie fortan [sollen sie liegen] mit den Helden, gefallen aus Unbeschnittenen, welche zur
 Hölle hinabstiegen in [mit] ihren Kriegswaffen, und sie gaben [legten] ihre Schwerter unter
 ihre Häupter, und ihre Schuld war auf ihren Gebeinen, denn Schrecken von Helden (waren
 28 sie) im Lande der Lebendigen. *Und [Auch] du inmitten Unbeschnittener wirst du zerbrochen
 29 werden und wirst mit Schwertdurchbohrten liegen. *Da hin (ist) Edom, seine Könige und all
 seine Fürsten, welche in [bei, trotz] ihrer Stärke bei Schwertdurchbohrten gegeben worden, sie

B. 14: Sept.: Οὕτως τότε ἡσχασαι — Vulg.: Tunc purissimas reddam ... adducam —

15: cum dederō ... deseretur autem — A. 2.: יִרְשָׁמָה in Hophal.

17: A. 2.: בְּנֵשֶׁחַ עֶשְׂרָה Syr. et bibl. interlin. Sept.: ... ἐν τ. πρωτῷ μηνί —

18: ... κ. καταβιβασουσιν αὐτῆς τὰς θυγατέρας τὰ ἐδὴν νεκρὰς εἰς τὸ βάθος τ. γῆς πρὸς τοὺς ... (19: 'Ἐν μέσῳ τραυματιῶν μαχαίρα πέσονται μετ' αὐτὸν, κ. κοιμηθήσεται πᾶσα ἡ ἰσχὺς. κ. ἐροῦσιν σοὶ οἱ γίγαντες' Ἐν βάθει βοθροῦ γινόν, τίνος κρείττων εἶ; κ. καταβηθῇ κ. κοιμηθῇ) — Vulg.: ... gentium robustarum ad terram ultimam — A. 2.: אֵל אֶרֶץ חַתְחִתִּי et אֵל יִרְרָה (Sept.)

19: 'Ἐξ ὕδατος εὐπρεποῦς καταβηθῇ, κ. κοιμηθῇ μετὰ —

20: ... πέσονται μετ' αὐτὸν, κ. κοιμηθήσεται πᾶσα ἡ ἰσχὺς αὐτοῦ. A. 2.: קִבְּרוֹ.

21: ... σοὶ οἱ γίγαντες. Ἐν βάθει βοθροῦ γινόν, τίνος κρείττων εἶ; Καταβηθῇ κ. κοιμηθῇ μετὰ — Vulg.: ... qui cum auxiliatoribus ejus descenderunt et dormierunt —

22: ... συναγωγὴ αὐτοῦ, πάντες τραυματῖαι ἐκεῖ ἐδόθησαν ἡ ταφὴ αὐτοῦ ἐν βάθει βοθροῦ, κ. ἐγενήθη ἡ συναγωγὴ αὐτοῦ περικυκλῶ τ. μνηματοῦ αὐτοῦ, πάντες —

23: οἱ ἐδάσαν τ. ταφὰς αὐτῆς ἐν μῆροῖς λακκῶν —

25: Verba יִרְרָה בְּנֵשֶׁחַ non leguntur apud Sept.

26: 'Ἐκεῖ ἐδόθησαν ... κ. Θοβελ ... περικυκλῶ τ. μνηματοῦ αὐτοῦ, πάντες τραυματῖαι αὐτοῦ, πάντες ἀπεριτμητοὶ τραυματῖαι ἀπὸ μαχαίρας, οἱ δεδακότες — Vulg.: ... interfectique et cadentes gladio —

27: K. ἐκοιμηθῶσαν μετὰ τ. γιγάντων ... ἀπ' αἰῶνος, οἱ ... ὅτι ἐξεφοβήσαν γίγαντας — V.: ... et incircumcisis — A. 2.: עִירָבָה (Syr.).

29: ... κ. οἱ βασιλεῖς αὐτῆς κ. ... οἱ ἀρχόντες Ἀσσοῦ οἱ δόντες τ. ἰσχὺν αὐτῶν εἰς τραυμὰ μαχαίρας, αὐτοὶ ἐκοιμηθῶσαν μετὰ τραυματῖαι μαχαίρας, ἐκοιμηθῶσαν μετὰ —

liegen fortan mit [bei] Unbeschnittenen und mit zur Grube Hinabsteigenden. * Da hin sind 30 die Fürsten des Nordens, sie alle und alle Zidonier, welche hinabstiegen mit Durchbohrten, in ihrem Schrecken [dem Schrecken vor ihnen] aus ihrer Stärke (herborgehend) zu Schanden geworden, und sie liegen fortan Unbeschnittene mit Schwertdurchbohrten und tragen hinfort ihre Schmach mit zur Grube Hinabsteigenden. * Sie wird Pharao sehen und sich trösten über all 31 sein Gelärm; durchbohrt vom Schwert sind Pharao und sein ganzes Heer, Spruch des Herrn Jehovah. * Denn Ich gab seinen Schrecken (den vor ihm) im Lande der Lebendigen, und hin- 32 gelegt ist (nun) inmitten Unbeschnittener mit [bei] Schwertdurchbohrten Pharao und all sein Gelärm, Spruch des Herrn Jehovah.

Gregetische Erläuterungen.

B. 1—16: Die Wehklage über Pharao.

Hizig findet sowohl das Datum als auch die Stelle des Abchnitts mit Recht in der Ordnung. Ebenso hält er für die nähere Zeitbestimmung am hebr. Text B. 1 fest, während die alten Uebersetzungen theils das 10., theils das 11. Jahr, theils den 10., theils den 12. Monat lesen. Es war 21 Monate nach Kap. 31, 1; fast zwei Monate, nachdem der Prophet die Kunde von der Zerstörung Jerusalems erhalten, und fiel in diese Zeit auch die durch Jeremia's Mund unterlagte Flucht des Restes von Juda nach Egypten. [Schmieder: „Der erste dieser beiden (B. 1—16, 17—32) Tobtengefänge ist am Tage des Neumonds, der zweite am Tage des Vollmonds aufgezogen.“] Hengstenberg: „Veranlassung war wahrscheinlich das Bekanntwerden der Klagelieder Jeremia's im Exil. Ezechiel liebt es überall sich an diesen seinen Vortritt am anzuschließen. Das doppelte Klagelied unsers Kapitels tritt den Klageliedern im Volke Gottes tröstend zur Seite.“]

B. 2 vgl. Kap. 19, 1. Wie Kap. 27, 2 über Tyrus und Kap. 28, 12 über den Fürsten von Tyrus, so hier zuerst über Pharao, hernach B. 17 ff. über Egypten. — Die Bezeichnung als „Junglen“ (Kap. 19, 2) der Heidenvölker“ (d. i. nicht: von ihnen, in diesem Sinne: unter denselben, sondern im Sinne von: an ihnen sich als ein solcher erweisend), wie כפר גרים, wie Kap. 31, 11 אל גרים, antithetische Beziehung, ist für die Persönlichkeit Sopher's wohl bezeichnend. [„Ehe du am Euphrat geschlagen wurdest“, Derefer.] Der junge beutellsterner erobersüchtige Muth dieses Fürsten möchte angedeutet sein. — נְקִימָה Niph. (רמה), „sich gleichstellen“ (das subjektive Pharao's zu dem objektiven Jehovah's Kap. 31, 2. 18). אא etwa wegen des unmittelbar vorhergehenden אא weg gelassen, oder affusativisch zu konstruieren, jedenfalls leicht verständlich, wo בָּרִים sogleich folgt. Daß Pharao nicht, einem Löwen und auch einem Drachen ähnlich gefunden werden könne, wie Hizig behauptet, hat nur für den Anstoß, der den Unterschied, den Gegensatz der beiden Vergleichun-

gen übersteht. Als Junglen fühlt sich Pharao von sich aus, wo das andere Bild vielmehr (vgl. zu Kap. 29, 3) das landübliche, vielleicht auch von den Pharaonen Egyptens einzuhaltende. („Mit dem dritten Rames“, sagt Dunder, „hatte Egypten aufgehört, die erste Nacht der alten Welt zu sein. Um dieselbe Zeit, da der kriegerische Aufschwung Assyriens begann, war Egypten zu einem friedlichen Leben zurückgekehrt und hielt sich still in seinen alten natürlichen Grenzen.“) Philippi: „Pharao, der nur nach Egypten gehörte, als Krokodil, wollte auch, wie ein Löwe, andere Länder einnehmen.“ (Raschi: „außer seinem eigenen Gebiete am Nil, wie der Löwe auf dem Trocknen.“) [Hizig übersetzt נְקִימָה „du bist des Todes“ (Cocc.), Hengstenberg: „du bist vernichtet“. (נְקִימָה heiße nie: ähnlich gemacht, immer: geschweigt, vernichtet werden.) B. 2 soll nach Hengstenb. ein nachher weiter ausgeführter kurzer Grundriß sein.] — Die Schilderung überhaupt ist nicht die der Herrlichkeit des gesunkenen Königs (Keil), und das Bild des Drachen insbesondere will nicht das vom Löwen erläuterte (Hengstenb.), wenn auch richtig ist, daß das Gebahren Pharao's, jedoch nicht sowohl unter den Völkern, als in seinem eigenen Verhältnis dargestellt werden soll. Denn „im Meere“ ist weder das Meer der Völker (Hengstenb.), noch auch mit dem vorhergehenden zusammen — zu Lande und zu Wasser (Rosenm.) zu nehmen, sondern eine der Selbsterhebung im „Junglen der Heiden“ entsprechend gehaltene Wiebergabe der Nilsituation Kap. 29, 3 („inmitten seiner Ströme“), wie (vgl. Jes. 19, 5) bei S omer der Nil *ὁ νεανος* heißt und die einheimische Bezeichnung vom weißen, blauen „Meere“ redet. Die Gegenüberstellung (יִמִּים) ist diese: an den Heidenvölkern wolltest du als Junglen dich ausweisen, und dein eigenes Volk und Land verdarbst, ruinirtest du, nämlich wie sogleich zur Darstellung kommt. Den יִמִּים entsprechen die נְהַרִים, נְהַרִים ו. נְהַרִים. (יִמִּים) ist nach Kimchi Kal, der es aber auch als in Hiphil zuläßt, wie Füllst die Form faßt, jedoch dann transitiv verstehen will: „und brachtest hervor deine Wasser durch deine Ströme“, aber von Hiphil

B. 30: Sept.: ... *παῖρες στρατηγῶν Ἀσσοῦ, οἱ ... τραυματῶν συν τ. φοβῶν αὐτῶν κ. τ. ἔκτα αὐτ.* — Vulg.: ... et universi venatores, qui ... parentes et in ... confusi — A. 9.: *וכל צוררים* (Chald., Syr.) Vel leg. סַרְרִי satrapae. Pro אשר Sept. leg. אשר.

31: Vulg.: Vidit eos et consolatus est —

32: Quia dedi terrorem meum ... et dormivit —

wie von Kal ist nur die intransitive Bedeutung („hervorbrehen“) bekannt. [Hizig, der das Hervorbrehen vom Krokodil nicht auszufagen hält, möchte denken: „du liegst deine Ströme, nämlich aus deinen Nüstern hervorbrehen“, aber die Ströme und ב geniren ihn, und lieft daher mit Ewald בְּתִרְיָךְ, der übersetzt: „da du doch wie der Krokodil in den Wassern bist, und mit deinen Nüstern (Job 41, 12) sprudelst.“ Hengstenb. citirt für den Unfug, den Pharao unter den Völkern trieb, die nordamerikanischen Krokodile („du brachst hervor mit deinen Strömen“), wie sie beim Athmen unter dem erschrecklichsten Gebrüll Ströme von Rauch und Wasser gleich einem Sturzregen bei einem Drakone durch Maul und Nasenslöcher ausprützen.] Der Sinn ist aber viel einfacher: während Kap. 29, 3 Pharao, der große Drache, inmitten seiner Ströme behaglich lagert (רָבַץ), wird er nun hervorbrehend in denselben („deinen“, wie er sich dort anmaßt), d. h. nicht gerade mit seinen Heeren, sondern in diesem seinem national-egyptischen Machtstolze sich aufmachend, sich erhebend, darge stellt, welche Erhebung (wie Hieronymus, Vulg. und Sept. deutet) Pharao's die „Wasser“ Egyptens trübte (רָבַח vgl. B. 13), indem er mit seinen Füßen „ihre“ (ber מים) Strömungen „zertrat“ (רָבַח) oder „trübte wirrte“. [Schmieder: „mit seiner unruhigen Kriegsfucht die ruhenden Leidenschaften (den Schlamm) in seinen Völkern aufregt.“] Sehr gut Philippi: „brachte sein Volk in Aufregung, Schuld und Gefahr“; während die Vermischung des Adverbiabildes vom Drachen mit dem vom Leuen und insolge dessen die Deutung im Bild auf die Heidenvölker Mißverständnis und unnötige Interpretationsversuche verursacht, wie wenn Ewald, dem Häverniciß verpflichtet, von dem „mit Maul und Füßen“ die heißen Wasser und Lebensquellen der Völker verderblich unnußwendigen, alles Reine trübenden Krokodile redet.

B. 3 Kap. 12, 13; 17, 20. — בקהל nach Vergleichung von Kap. 23, 24 (Kap. 19, 8) schwerlich von bloßen Zuschauern zu verstehen, da sie „heraufziehen“, also wie Gehülfen, Genossen, Diener, die Sache ausführen. Die „Völker“ strafen die am eigenen Volke begangene Sünde Pharao's. Bei den „vielen“ kann an das chalbäische Heer in seinen Völkerschaften (Derefer) oder auch an die auf die Chalbäer gefolgten verschiedenen Egypten bekriegenden Völker gedacht werden. — Vgl. Kap. 26, 5, 14; 29, 4. In Siam breitet man mehrfache Netze über den Fluß zum Krokodilfang. Vgl. Aelian, var. hist. X, 21. — B. 4 Kap. 29, 5. — בארץ „Land“ im Gegensatz zum Wasser, wo Kap. 29 die „Wüste“. — כול, „hinströmen“, Siphil verstärkt נשט, wie בארץ durch כל-כני' ausgemalt wird. — Kap. 31, 13. Fein bemerkt Bunsen: daß bei der ins Ungeheure übergehenden Beschreibung es dem Propheten um die Sache zu thun ist, weniger auf das Bild ankommt. — B. 5. Wie die Schuld, so ge-

schieht die Strafe innerhalb Landes, welches durch „Berge“ und „Thäler“ (Kap. 31, 12) repräsentirt ist. Pharao besaß dabei nach seinem „Fleische“ zugleich seine Krieger. — רמיה Gesenius v. רום „hoher Haufen von Leichnamen“; Hengstenb.: „mit deiner Hoheit“ im Gegensatz zu den Thälern als Niederungen, mit dem stolzen Leichnam. Besser soll רמיה v. רמה kollektiv „Gewürm“ zu lesen sein. [Hizig denkt an das Blut, welches vom Gebirg in die Thäler herabfließen wird. Andre fassen es nach der pluralischen Lesart von den Heeren, worauf Pharao stolz war, ihren Leichnamen; Raschi v. רמה „hinwegwerfen“: dein Hingeworfenes, d. i. deine Gefallenen. — B. 6 ist צפה v. צחק „überströmen“, „überschwemmen“ zu ארץ nicht „das Land deines Schwimmens“ (Gesenius), in welchem du als Krokodil geschwommen, aber wohl Egypten, nur nicht wie Hengstenb.: „das Land, welches du früher mit deinen Strömen überschwemmtest“, wenigstens kann dafür B. 2 nicht angeführt werden, sondern insofern der Nil, den sich Pharao Kap. 29 bergestellt zugesprochen hat, Egypten überschwemmt und dadurch Wohlstand und Machtstand Pharao's vermittelt. Daß Gott das Land „trinken läßt“ (1 Mos. 2, 10), tritt dem angemachten Uberschwemmen desselben durch Pharao's Nil gegenüber, vollends aber die nähere Bestimmung „aus (mit) deinem Blute“ (2 Mos. 7, 17 ff.), die Hizig für Glosse von רמיה B. 5 erklärt. [Keil nimmt צפה als „das Ausfließende“ und konstruirt השקריה mit zwei Objecten, so daß כדמך angibt, wo das Ausfließende herkommt und woraus es besteht. Schmieder: „der Lebenssaft Pharao's, der mit seinem Blute aus seinen Wunden fließt, die tödtlichsten eigenen Gilter seiner Hausmacht.“ Häverniciß: „Ich tränke die Erde mit deiner Strömung, aus Veranlassung deines die Berge bedeckenden Blutes.“ Hizig: „den Erdboden mit deinem Ausfluß.“ Kimchi faßt צפה als Part. Fem.: „dein Land, über welches die Wasser schwammen.“ Andre: das aus dir überschwemmende Land, nämlich aus deinem Blute. Auch an צפה „ausfließen“ ist von Kimchi erinnert worden („das Land deiner Ausflüßung“), so daß die hohen Stellen desselben gemeint sein könnten.] — אלההר bedeutet: bis soweit die Nilüberschwemmung sich zu erstrecken pflegt. — B. 5. — B. 7 (Kap. 30, 18). Die Verhüllung des Himmels, in ihrem symbolischen Charakter wohl analog dem Gerichtstage Gottes (Kap. 30, 3; Joel 2, 4), braucht dennoch nicht aus dieser Vorstellung begriffen zu werden, sondern mag an 2 Mos. 10, 21 ff. erinnern, ist aber ausdrücklich in Zusammenhang gedacht mit Pharao's Erlischen בכבירה aber Inf. Piel v. כבה „bei dem dich auslöschen“, nicht wie Hizig auf כוכב, vielmehr auf כביר anspielend), der nicht bloß in seiner Herrlichkeit als ein helles scheinendes Licht abgebildet werden soll (Hengstenb.) sondern (vgl. zu Kap. 29, 6a; 30, 17), nach ägyptischer Anschau-

ung seinen Unterthanen das Licht der Welt ist, das über dem Lande strahlt und Segen und Gedeihen gibt (Duncker I, S. 150). Hitzig hat also nicht nöthig, auf Derefer (S. D. Michael.) zurückzukommen, der bei „wenn du erlösest“ auf das Bild eines Meerdrachen das Sternbild eines Drachen hier folgen läßt, wie denn der Thierkreis ägyptischen Ursprunges sei. Keil läßt Hesekiel sich an Jes. 14, 12 anlehnen; es ist aber von Pharao keineswegs als einem Gestirn erster Größe (Derefer) die Rede, sondern mit seinem Ausgeselbstwerden wird der Himmel (d. h. nach Verhältniß der „Erde“ B. 6 der Himmel Egyptens, nicht der Kosmos in beiden ausgedrückt), das Obere, das Regierende, Herrschaft und Herrlichkeit, kann man sagen, verhilft; was dann durch das Folgende näher bestimmt und ausgefüllt wird. Vgl. Kap. 31, 15. Der Himmel kommt nach seinen „Sternen“ in Betracht, und als solche werden statt aller „Sonne“ und „Mond“ exemplifizirt, wie sie B. 6 als **מאירים** erscheinen: die Sonne mit auf **כסא** rückweisendem **הקדמת**. Daß mit dem Gesagten Trauer, Weileid ausgelagt wäre (wie Kap. 31, 15), liegt nicht in den Worten, und eben darum geben B. 9—10 nicht wie Hitzig will, die Deutung der bildlichen Rede hier B. 7—8. Endlich sind weder Reiche noch Völker, noch einzelne hervorragende Menschen mit den Gestirnen bedeutet. — B. 8 1 Mos. 1, 14. — **יכל** gemäß B. 7 (**בכבוד**): deinetwegen, oder wie **כל-אנש**. — „Alle Leuchten ff.“ nimmt die „Sterne“ B. 7 wieder auf, **אקריב** repräsentirt daselbst, und die „Himmeln ff.“ faßt das von Sonne und Mond Gesagte nochmals im Effekt zusammen. Durch „dein Land“ fällt Licht auf „das Land deinetwegen“ B. 6.

B. 9. Das Betrübten des Herzens ist nach B. 10 zu verstehen. Leid, nicht Mitleid, sondern in Erwägung ihrer selbst und dessen, was auch ihnen geschehen könnte, Bestümmerniß. Es gibt nicht harte Rede nur, die uns verdrückt, sondern auch harte Schicksale, die uns Verdruß machen, zumal je mehr wir leben und leben lassen wollten. **שבר** (und mit zweimal Segol) wohl: die Nacht (aber nicht nöthig wie Ewald mit aram. Bedeutung **שברך** zu lesen) vom Untergang; daß solche Weltmacht gebrochen ward, soll wohl vielen in der Welt Herzbrechen machen. Der Zusatz **לא-אשר-לא** deutet aber auf mehr, als bloße Kunde, nämlich auf Personen, die dahin gerathen, wovon sie nichts bisher gewußt haben, in ihnen ganz unbekannte Gegenden. [Targum Jon.: die durch den Krieg Gebrochenen, Hävernicks (mit Verweisung auf die Sept.): die Gefangenen, welche als Trümmer der alten Herrlichkeit Egyptens selbst die Unglücksboten unter den Völkern sind (Kap. 29, 12.)] Vgl. Kap. 30, 9. — B. 10 Kap. 27, 35; 28, 19. — **שבר** so daß die Haare sich sträuben. — **פיהם** **פיהם** v. **פיהם**, „liegen machen“. Das Schwert, indem sie sehen, wie es über Pharao hin- und her-

fliegt, wird vor ihrem Angesicht geschwungen, daß sie mit Schauern sich ein Exempel daran nehmen müssen. — **זרעיהם** vgl. Kap. 26, 16. — Kap. 31, 16.

B. 11. Da Jehovah's Schwert, das vorhin geschwungen wird (Kap. 30, 24, 25), das des Königs von Babel ist, so kann von desselben Kommen geredet werden. **רביא** für **רביא**. Vgl. noch Kap. 30, 10. Es ist ein ähnlicher Absatz der Rede. — B. 12 vgl. zu Kap. 31, 2, 12; 28 7. **שם** nach ihrem Gesamtcharakter; **שם** (v. **שם**) eigentl. Schrecken verbreitend. — Zu **אנש** bemerkt Hitzig: „nicht vorant Egypten stolz ist, sondern was stolz ist in Egypten, was sich erhebt, in die Höhe schießt.“ Vgl. Kap. 30. 6. 18. — B. 13. Die Vertilgung des Viehes deutet Schmieder bildlich auf die Mächtigen Egyptens, neben dem Arobbil: Pharao, welche die Bevölkerung aufregen. In der Wirklichkeit, der Hitzig an die arabischen Ufer des Nils wo große Viehherden weiden und zur Tränke getrieben wurden, 1 Mos. 47, 6; 41, 2 ff.; 2 Mos. 9, 3. Rosenmüller erinnert besonders noch an die ägyptische Pferdeucht. Das „Vieh“ erscheint aber mehr als Stacks, denn der mit den „Wassern“ angegebene Nil bildet die Hauptsache, wie auch er die Bewohner des Bodens Egyptens frühzeitig vom Hirtenleben zum Ackerbau und damit den Wohlstand des Landes veranlaßt hat. Die Vermöschung der Größe und Herrlichkeit Egyptens (Hengstenb.), die Vernichtung all seines Glanzes B. 12 wird durch die Vertilgung des Viehes angemalt, wobei im Uebersange zu den **מים רבים** das nicht ohne Absicht wiederholte **לא רחוקים** mit einer gewissen Ironie auf **יחללה-בית** in B. 2 zurückfließt, indem solches Ergebnis von Ruin des Landes durch die Verstraffung Pharao's noch eklatanter werden wird. — Nicht „ferner“ besagt nicht, daß es überhaupt nicht mehr geschehen soll, sondern nur im Vergleich mit früher, so nicht mehr, daß die frühere Machtüberhebung stattfinden kann. Schädigende, Mienjchen und Vieh schwinden machende fremde Gewalt (B. 12) wird die einheimische schädliche Pharao's in Pausa setzen. [Nach der anderen Auffassung wird es in Bezug auf die anderen Völker (wie Hengstenb. „zum Theil auch von dem verlockenden Schimmer Egyptens“) von den kriegelustigen Expeditionen Pharao's (Coc., Grot.) oder überhaupt vom Treiben der ägyptischen Weltmacht (Keil) verstanden.]

B. 14 **אז**, wann das geschehen ist. Das Folgende deutet Hitzig dahin, daß Wasserfülle des Nils, welche bisher das Land überschwemmte und fruchtbar machte, keinen Zweck mehr habe (Kap. 30, 12), Klief.: daß Gott selbst die Natur dieser Ströme ändern wolle. Aber das würde zu viel sagen, während die Worte zwar nicht wie Hävern. („dann erst will ich sich abflären lassen ihre Wasser“, was **שקע** nicht bedeutet.), der B. 13 unberechtigt auf Trübung durch die feindlichen Heereschaaren

anwendet, zu verstehen sind, jedoch auch nichts weiter wollen, als den V. 13 bereits angedeuteten Rückblick nach V. 2 vollends ausdrücken, nämlich daß, statt des „Vorvorbereitens in seinen Strömungen“ dort, nunmehr Niederdruck stattfindet: „ihre Wasser“ sich senken, d. h. die, welche im früheren Wohlstande Menschen und Vieh trübten, insbesondere aber Pharaos Uebermuth trübe machte, also der Wohlstand Egyptens, wie er durch seinen Nil bezeichnet ist, nunmehr dahin ist und kein Anlaß mehr zum Mißbrauch. Die Machtstellung Egyptens soll eine andere hinfort sein. וְהָרַחֵם (V. 2), „ihre“ der „Wasser“; die durch Pharaos getretenen gehen כְּשִׁיךְ Szig: sanft und langsam fließend, den angewiesenen Weg innehaltend. Letztes liegt nicht in der Vergleichung nach dem Charakter des Deles, und daß sie nicht wie bisher mit gewaltiger Wassermasse daherbrausen, ist nicht der Gegensatz, wiewohl das Citat Szig's Jes. 8, 6 ff. entspricht, denn wie Assur dort, so war es hier mit Pharaos der Fall. Richtig Hengstenb.: daß die Vergleichung mit dem Dele das sachte fließen betrifft. Vgl. Kap. 29, 14. Es bedarf nur des „Spruchs“ des Herrn, so legen sich die stolzen Wellen und ein Niedriges ist, was sich so hoch blinnte. [Indem nun zugleich ein solcher Zustand im Gegensatz zu dem Ruin V. 13 aufgefaßt werden kann, haben nach Vorgang älterer Ausleger neue eine Verheißung hier gefunden: im Blick auf die anderen Völker, Luth. Grot.: daß sie in Frieden gelassen werden sollen, Hävern., Keil: daß für Egypten eine Zeit göttlichen Segens folgen, der Nil mit Del fließen werde; selbst Ewald: „dann erst können die mesianischen Zeiten auch über Egypten kommen, wo die Gewässer nicht mehr verwüstend und trübe werden, durch die wahre Erkenntnis nämlich, zu welcher die Rückführung führt.“] — V. 15 faßt mit einem doppelten parallelen 3 das Strafgericht und seinen Erfolg zusammen: Hingabe Egyptenlands in Verwüstung und Verwirklichung derselben statt seiner bisherigen Fülle (Kap. 12, 19). — Rosenm., Hengstenb. übersetzen וְיִשְׁבְּרוּ: „und verwüsten das Land ff.“ — könnte auch heißen: indem ff. so wird das Land ff. — Tödtung aller Bewohner (Schmieder: „der Herren und Mächtigen“, also der eigentlich Wohnsitzenden, Seßhaften im Lande) und Erkenntnis Jehovah's. Nach Szig soll בְּהִיחַיָּה dem Sage untergeordnet sein. — V. 16 vgl. Kap. 19, 14. Die Beßlage (V. 2) ist abgeschlossen damit. Ihre Sängerinnen, wie Weibern dies oblag Jer. 9, 16, werden die als solche („Töchter ff.“) dargestellten Heidenvölker selber oder die Klageweiber der V. 9 gemeinten Heidenvölker sein. So gewiß ist die Sache.

V. 17—32: Grabgesang über Egypten.

V. 17 fehlt in der Zeitangabe der Monat, nach Szig und anderen aus Versen. Vgl. zu Kap. 26, 1. Hengstenb. und viele entnehmen ihn aus V. 1, also den 12. Monat, so daß das

Folgende nur 14 Tage später fällt. Es ist das zunächst letzte Wort über Egypten nach der Eroberung Jerusalems, da Kap. 29, 17 ff. ganz zuletzt fällt, somit ein Abschluß mit Egypten, und zwar in Weise eines d'outre tombe. — V. 18 von der קִרְיָה vorher als קִרְיָה unterschieden, insbesondere durch seinen Charakter („dumpeß schweres Grablieb“, Ewald) und seine sechs Wenden, seine Strophenforn. — Das unter dem „Gelärme“ zu Denkende ist bereits V. 16, 15 gesagt, es sind die in Egypten wohnenden und nun Erschlagene sind. Uebrigens ist das Folgende Anlehnung an Kap. 31, 16 ff. — Sammeln in der Weise unsers Abschnitts über jemand ist gleichviel wie ihn mit dem Wort hinabsülzen. Durch solche Zusammenstellung wird auch einer falschen Auffassung des קִרְיָה, einer Zusammenstellung des Propheten mit gemieteten Heulweibern nach Weise ägyptischen Leichenbegängnisses, wenn als solche auch die Töchter mächtiger Völker figurieren sollten, vorgebeugt. [Ewald: während dieselben hinabgelassen werden; wie Grablieb also bei Beerdigung. Hävern.: Identität des göttlichen Willens mit der prophetischen Verkündigung.] — Das feminine קִרְיָה nimmt nicht das regelmäßig maskuline חַיִּים wieder auf, ist aber auch aus der Frage V. 19 nicht als קִרְיָה erwiesen (Szig., Ew.), sondern sehr einfach, grammatisch richtig und logisch, eine nachdrückliche Rangirung Egyptens, als Land (V. 15, 16. כְּלִי-חַיִּים) neben die „Töchter ff.“ Was Szig dawider hat, kann ihm nicht bedacht sein. Egypten als Beziehung liegt um so näher, als es auch vorhergehend das den bestimmen war. — Die „Töchter herrlicher (prächtiger, majestätischer) Heidenvölker“ sollen nach Derser, Ew., Szig. die V. 16 gemeinten sein, was sich schwerlich empfehlen wird (s. vorher), nach Rosenm.: den Egyptern unterworfenen oder verbündeten Völkern, von welchen hier nirgends Rede ist, nach den meisten die V. 22 ff. aufgeführt sind. Sind diese letztern, wie es in der That ist, bereits im Scheol, so ist בְּבִנְיָה zu verstehen, als stünde da: wie die ff., die hinabgeführt sind gemäß dem prophetischen Wort. Der Prozeß soll keineswegs, wie Hengstenb. sich ausdrückt, von neuem vorgeführt werden, denn nach V. 21 ff. reben die Betreffenden aus der Hölle zu den Egyptern, werden also nicht „gleichsam zum zweitenmal“ mit diesen hinabgeschendet. Die Darstellung nimmt bei Gelegenheit des lebendig Egypten geltenden Hinabführungs die bereits Gestürzten („die Töchter ff.“) bei, um die Gewißheit des Looses Egyptens durch vorliegende Fakta um so ungewisselter erscheinen zu lassen, womit auch die V. 19 sogleich folgende Frage stimmt. Die Bezeichnung der Völker als „Töchter“ ist um so geeigneter, als Schmutz und Lieblichkeit, Pracht und Anmuth an ihnen hervorgehoben werden. Zum übrigen vgl. Kap. 26, 20; 31, 14.

V. 19. Die Frage, womit unser Grabgesang anhebt, — לֹא־מָר oder נָחַם zu ergänzen ist Ueber-

fluß, der Anhub ist ohne solche Ergänzung energischer, — redet entweder das „Gelärm“ Egyptens B. 18 oder „Pharao und all sein Gelärm“ B. 32 an. Das נָדַם „lieblich sein“ wird zwar zu gegeben, aber von vornherein der Wahn genommen, vor irgend jemand, d. h. wie gesagt den herrlichen Heidenvölkern, lieblicher also, als eins derselben zu sein. Ewald übersetzt: „Vor wem warest du glücklicher?“ Was nicht so passend, als wie sein Hinweis auf die Bedeutung „Unbeschnittener“ für Egypter und wohl auch Tyrer (Kap. 31, 18; 28, 10). [Sizig entscheidet sich für die Sept. aus nichtigen Gründen.] — Daher wie sie, auch du: „steige hinab“, wodurch an das „hinabsteigen lassen“ des Propheten, sowie die „Hinabsteigenden“, mit denen Egypten hinab soll, in B. 18, erinnert ist. (הַשְׁכֵּבָה ist Imperativus Sophal.) Sonst vgl. Kap. 28, 10; 31, 18. — B. 20. Vom Schwerte wissen wir, noch B. 11 ff. (Kap. 30, 25.) Die fallen sollen, sind die Egypter, Pharao und sein Gelärm. — Targum Jon. faßt נָדַם wie אָרָח (vgl. B. 18) von Egypten, versteht aber, daß es dem Schwerte hingegeben sei. — נָשָׂא entweder 3. Prät. oder Imperat. für נָשָׂא. Von wem geredet oder wer dabei angerebet wird, ist aus חָרַב klar, es sind gemeint die, welchen das Schwert bereits gegeben ist. Und da die fallen sollen, in mitten Schwertdurchbohrter fallen sollen, so ist das Ergreifen und Wegschleppen nicht wie von Missethätigen zur Richtstätte, sondern wenn der Todesstreich anzusehen und es eine Ausführung des Fal lens „inmitten ff.“ ist, so bleibt nichtsdestoweniger das wohin sie zu schleppen sind, indirekt wie direkt, wo nicht der Scheol sofort, so doch die Grube. — B. 21. Der Frage oben entspricht das Reden unten. Was sie reden, wird nicht gesagt und braucht bei דָּבָר bekanntlich nicht gesagt zu werden. Wenn לֵי „zu ihm“ ist, wie Hengstenb., so ist das „reden“ soviel als: sie begrüßen ihn (Hävern.: mit schadenfroher Bewillkommnung) als Kollegen (vgl. Jes. 14, 10. 11) und אֶרֶץ-יִשְׂרָאֵל ist zu gehörig („nebst seinen Helfern“) zu denken. Rosenm. verbindet אֶרֶץ mit אֶל־גִּבּ׳, so daß auch seine Helfer ihn anreden. Ist יֵי „von ihm“ zu über setzen, so geschieht die Unterredung mit den Helfern, das sind übrigens die ihm bis zuletzt gebliebenen Kap. 30, 8, 5 ff. — אֶל־גִּבּ׳ (vgl. Kap. 31, 11), welchen Plural Gesen.: „die Stärksten der Helden“ gibt. — Ewald erinnert, in wie hoher Achtung ein ruhiger natürlicher Tod mit entsprechendem ruhigen und unter Beobachtung aller Ceremonien vollbrachten Begräbnisse stand. — Die Worte: „sie fliegen hinab ff.“ mildern weniger nähere Beschreibung der starken Helden (Hengstenb.), als zuvor Motivierung des מִרְיָם שָׂאֵל sein können. Werden sie aber, was besser ist, als die Rede der Starken ff. aufgesagt, wofür auch die Haltung der Worte sprechen dürfte, der die Egypter wie andere Heiden traktirende Hohn darin, so muß „die Unbeschnittenen“, von den Egyptern angesagt, dahin verstanden werden, daß sie in mitten

Unbeschnittener gefallen (ihrer Helfer), wie diese erscheinen; denn daß die Starken ff. im Sinne Hesekiels die Egypter Unbeschnittene nannten, hätte Keil nicht klief. nachbehaup ten sollen. B. 19 (אֶרֶץ-כְּנָעַן) zwingt nicht, die Redenden aus der Hölle als die Unbeschnittenen zu nehmen. B. 22 folgt ihre Namhaftmachung. Assur, schon wegen der Vergleichung Kap. 31, insbesondre also als diese so gewaltige noch frische Erfahrung und als dieses Moment für den Beginn der chaldäischen Weltherrschaft, die ja überall bei Hesekiel die Folie bildet, überhaupt aber nach seiner Bedeutung im Vergleich mit den anderen zu nennenden Völkern, eröffnet den finsternen Reigen. — Im Genus wechselt Femininum das Reich mit Maskulinum den König betreffend, wie denn beides faktisch in einander geht. — Den Herrscher umgeben (כְּבִרְבֹּרֵי) oder sein Grab die Gräber, die „seine“ heißen können, weil sie die seiner Volksglieder sind, oder כְּבִרְבֹּרֵי bezieht sich auf קֶרֶב. Das will sagen: Assur ist nur noch ein Gräberfeld, und darauf hin deuten, daß das Schwert, das Egypten bedroht, sie bereits gefällt hat. — B. 23. Um den Gegensatz aber von diesem Jenseits zum vormaligen Diesseits noch mehr zu spannen, werden die Gräber Assurs (אֶרֶץ) vielleicht Wortspiel auf אֶשֶׁר, jedenfalls nicht: „weil“ noch besonders charakterisirt. יִרְכָּתֶיךָ, Dual, die beiden auseinander gehenden Seiten, also das Äußerste, hier durch בִּרְיָ als das Innerste bestimmt, nämlich wohin die Grube mit ihren beiden Wänden absfällt. [Gesenius: das Hintere, Fernste.] Soviel wie: aufs tiefste begraben. — Die Gräber sind im Scheol, letzter also die Zusammenfassung ersterer. Der Unterschied ist ein fließender. — Nochmals אֶרֶץ, sicher Wortspiel. — תָּתַן Antithese zu נָתַן, zu dem, was ihnen gegeben worden, das, was sie vormalig gegeben haben! — Das „Land der Lebendigen“ wie Kap. 26, 20 Gegensatz zu ihren tiefsten Gräbern. — B. 24. Elam erscheint mit am frühesten unter den jenseits des Tigris östlich von Babylonien bewölkerten Ländern, ein semitisches, den Assyryern nahe verwandtes Volk. Schon deshalb könnte es hier gleich auf Assur folgen, Vgl. 1 Mos. 10, 22; 14, 1 ff. Von Anfang kriegerisch, erobersüchtig, bleiben die Elamäer bis zuletzt diesem Charakter treu. Strabo erzählt von ihren Zügen gegen Susiana und Babylonien. In den Thälern zwischen der Zagroskette und den Bergen, die ostwärts die assyrischen Ebenen begrenzen, ursprünglich sesshaft, werden sie mit anderen „äusserischen Völkern“ genannt. Die Assyryer unterwarfen Elam, so daß seine gefährdeten Völkergeschicken Jer. 49, 35 im assyrischen Heere figuriren, Jes. 22, 6. Auch daraus erklärt sich Elams Position hinter Assur sogleich. Und solchem Verhältnis zu Assur gemäß ist auch die fast gleiche Ansage über Elam gehalten. — Die Bezeichnung „ihren Schrecken“ macht es ausdrücklicher: den Schrecken vor ihnen. Womit ebenso ausdrück lich, mit solcher Vergangenheit, ihre schmach=

beladene (Kap. 16, 52) Zukunft kontrastirt, wie zu „im Lande der ff.“ sich „אר-רור“ antithetisch verhält. — B. 25. Das „Lager inmitten Durchbohrter“ ist ein schmäliches, weil ihre Befestigung, ihr dem Schwerte Unterliegen bezeichnend. Und nach all dem Gelärm dies müßige Liegen nunmehr! — „רור“ das Subjekt unbestimmt oder wenn an jemand zu denken ist, so liegt Assur nicht minder nahe als Nebukadnezar, von dem Hengstenberg Elam niedergelegt behauptet (vgl. zu Kap. 8, 16; 30, 5). — „בכל“, „in Gemeinschaft mit“. — Rings um den Abnig („ihn“) die Gräber Elams (ה) wie in חל vorher. — „כ“ milde Schwertliebhaber, ein Schrecken der Lebenden, motivirt sich daher ihr Ende mit Schrecken, ihre Stätte im Tode, gleich mit gleich gestellt. — „תתן“ gegen „תתן“. Elam selber jetzt, nicht: sein Lager; er ist durchs Schwert zu den Todten gelegt, wo vormals der Schrecken vor ihm und den Seinen unter den Lebenden sich nicht legen wollte.

B. 26. Aus ähnlichem Grunde wahrscheinlich wie Elam folgen nun Moscher und Tibarener (vgl. Kap. 27, 13) wie durch Vindestriche zu einer Macht verbunden. Nach Hitzig Repräsentation der Strythen, deren Mehrzahl unlängst erschlagen worden war. Ewald läßt unter den Strythen die Chaldäer gemeint sein (!) Keil: hier wie Kap. 38 als nordische Macht, die erliegen soll und prophetisch als bereits erlegene aufgeführt sei. — Die Schilderung wie vorher, nur „כ-רור“ wo vorher „כ-רור“, was Hitzig auf Gott bezieht. Die Motivierung geht expresser auf die Schuldigen hier. —

B. 27. Solcher Motivierung entsprechend „ל“, was als in lebhafter Rede bloß durch den Ton angedeutete Frage von vielen Auslegern gesagt wird: „und sollten sie nicht ff.“ d. i. sie zumal konnten kein besser Loos erwarten, bei denen die bedeutende Sitte herrschte, die gefallenen Krieger mit ihren Mordwaffen zu begraben, so daß Schuld und Strafe noch im Grabe beisammen sind! (Hengstenberg: wobei den Gestorbenen zugeschrieben wird, was auf ihr Geheiß geschah, indem sie ihre Ehre darin setzten, gleich Rains Geschlechte, das in dem Brudermorde Bravour sah). Dagegen andere: daß gesagt werde, es solle ihnen nicht die Ehre zu Theil geworden sein, bei denen zu ruhen, denen man, weil ehrlieh gefallen, ihre Waffen mit ins Grab gegeben hat. [Junius: „wiewohl sie noch nicht (alle) liegen ff., werden sie doch noch eher, als Egypten fallen.“] Mit der fragweisen Auffassung scheint sich die affirmative Uebersetzung der Sept. zu reimen, aber für die andere Auffassung spricht entschieden, daß offenbar, nur in anderer Weise, ausgebrüllt sein soll, was bei Assur durch die Demüthigung „כב“ ברכה-כב B. 23, bei Elam durch das wiederholte כלמים B. 24. 25 ausgebrüllt ist, nämlich, daß sie Besiegte, vom Schwert Durchbohrte, durch des Siegers Hand schmälich Gefallene, wie immer wieder gesagt wurde, sind. Damit stimmt die Erwähnung der „Helben“ (vgl. B. 12, 21), insbesondere letztere

Stelle, wo diese sich selber dergestalt über die Egypter hervorheben. Der Sinn ist also: daß ihr Jenseits keines von Helben ist, wenn auch diese „gefallen aus Unbeschnittene“, womit schon „יורר“ vorbereitet wird, sie mithin ebenfalls Schuldige waren. — „אשר“ also nicht die Moscher und Tibarener, wie Hengstenberg: „sie, welche ff.“, sondern Beschreibung der „Helben“. — „בכל“, „in ihren Kriegsgeräthschaften“, in Wehr und Waffen, d. h. als Sieger, aus denen man keinen Triumph macht, wie man der Besiegten Rüstungen im Triumph aufzuführen pflegte. — „יורר“ soviel wie: „man gab ff.“; die Ueberlebenden ehreten ihre Helben dergestalt. — „יורר“ ist unzweifelhaft Fortsetzung des unmittelbar Vorübergehenden, indem zu dem Ehrenhaften nach Menschenweise und Urtheil sehr passend das Urtheil Gottes gefügt wird, daß „ihre Verschuldungen“ (יורר — nicht: יוררם, wie Hitzig. sogar „ihre Sünde“ als „noch die weiteren Hülsen und Hülsen, ihre Gewänder“ interpretirt, während die feindlichen Leichen naht ausgezogen worden!) „auf ihren Gebeinen waren“ oder „auf ihre Gebeine kamen“, wiewohl ihre Schwertter nicht mehr auf, sondern unter ihnen, wie auch sogleich gesagt wird: „denn ff.“ Zu יורר eine Fortsetzung hiermit anzunehmen, wie Keil, geht schwerlich, da die nicht mit Helben zusammenliegen sollen, doch auch nicht „Schrecken von Helben“ genannt werden können! [Hengstenberg, übersetzt: „Schreckenshelben“. Ewald mit drohender Beziehung auf die Chaldäer: „weil der Schrecken der Tyrannen im ff. herrscht?“] Hävernici läßt dem Propheten 1 Mos. 6, 4; 10, 9 ff. vorschweben. Hitzig acceptirt sogar die Uebersetzung der Sept. Tragisch aber könnte sein, ob Hesekiel nicht an die Begräbnisweise der Strythenfisten gedacht hat, die Herodot ähnlich beschreibt.

B. 28. Anrede an Egypten [Hitzig: das Gelärm Egyptens], aber sicher ohne durchlautendes Drohwort gegen den chaldäischen König, wie Ewald meint. [Hengstenberg: „wirft zerbrechen und lagerst ff.“] תצבר für תצבר. — B. 29 שמה entweder = שם, der Abwechslung wegen, oder „dorthin“, was Hävernici prophetisch nimmt: „gehören ebenfalls“ von solchen, denen es bevorsteht. Hengstenberg dagegen, wie er Mesch und Tubal, wahrscheinlich mit den Assyren“ besiegt worden sein läßt, nimmt an, daß sich das chaldäische Gewitter gleich nach Zuba's Untergange über Edom entladen habe, freilich nur dem Anfange nach. — Die „Abnige“, die Wäskönige waren, werden unterschieden von „all seinen Fürsten“ (vgl. 1 Mos. 36, 15 ff. 40 ff. 31 ff.), den Stammfürsten, den Häuptern der größeren Volksgeschlechter, welche nach Keil wahrscheinlich die Könige wählten. — „Körperstärke“, „Tapferkeit“ sehr passend, wo eben von „גבר“ geredet worden. Man könnte verstehen: gerade in Betätigung und Bewährung derselben oder: ungeachtet ff. Hitzig verweist auf die Urzeit (4 Mos. 20, 14 ff.; 1 Mos. 36, 35) und die Kriege

mit David. — V. 30 נסך v. נסך „hingießen“, schwerlich davon: „salben“, also „Gesalbter“, wie נשיה, sondern nach einer abgeleiteten Bedeutung wie: weihen oder: hinstellen, ersteres beim Opferguss (Trankopfer), letzteres durch Metallguss. Die „Fürsten des Nordens“, die mit כל-צדני, kollektiver Singular, zusammengestellt sind, werden dadurch nach Hävernicks als die vielen Herrscher des biblischen Aram näher bestimmt (Damaszener, Tyrer). Jer. 25, 26 (woraus Hengstenb. verweist), „alle Könige des Nordens, die nahen und die fernern.“ Vgl. Kap. 28, 20 ff. Also können die Sidonier schon gefallen sein. Tyrus ist nicht erwähnt, so stand es noch, meint Hengstenb., obwohl die Belagerung bereits begonnen hat. Die Erwähnung der „Sidonier“ scheint lediglich orientieren zu wollen, nämlich, daß mit dem „Norden“ nicht der hohe ferne Norden, sondern der Palästina's gemeint sei, also zur Unterscheidung von Mesopotamien und Tugal vorher. Vielleicht soll auch die bedeutsame Siebenzahl von Völkern voll gemacht werden. — V. 31 einfach soviel wie: ungeachtet des Schreckens vor ihnen, den ihre Stärke (V. 29) ausbrachte. — בישם so daß sie ihre Schmach tragen (V. 24. 25). [Ewald: „ob ihres Schreckens“, „vor ihrer Tyrannei erröthend“!] — V. 31. Nun ausdrückliche (V. 28) Applikation auf Pharao. Hitzig gibt ירהם צל „und sich's leid sein lassen um all sein Heer“, nämlich: daß die V. 27 bis 30 Gewand und Rüstung noch anhaben, im Hinblick auf die mit ihm nach Sinabegabfahren!! Hengstenb.: „er ersenkt“. Es ist hier der Fall von Kap. 31, 16 (Kap. 14, 22). Hävernicks meint: ironisch. — V. 32. Die Begründung betrifft den Untergang der Heereskraft Pharao's, insofern derselbe nur nach Gottes Willen schrecken konnte. [Origenes.] Er war nicht durch seine eigene Kraft eine Weile auf Erden fürchtbar, sondern durch die Wirkung der Vorsehung Gottes, dem er als Werkzeug diene. Schließlich bemerkt K. Lief. sehr gut: „Man braucht nur unter die Pyramiden Egyptens oder in seine Katafomben zu treten, um zu sehen, daß die Herrlichkeit der Pharaonen eine in den Scheol gefahrene ist; dem ptolemäischen Neu-Egypten bereits war das alt-egyptische Wesen ein völliges Räthsel, ein Vergessenes und Unverständenes.“

Theologische Grundgedanken.

1. Wiewohl die Weissagung Kap. 29 allgemeinen Charakters ist, so wird sie doch durch die Beziehung auf Nebukadnezar und zwar V. 17 ff. ausdrücklich näher bestimmt. Wir werden also auf eine Erfüllung durch die Chaldäer zu halten haben, und zwar im Zusammenhang mit dem über Tyrus Geweisagten, was wir, abgesehen davon, daß wir es mit einem Propheten Gottes zu thun haben, schon deshalb nicht anders können, weil das bloße Nachdenken über die unaussprechliche Schmach einer solchen Selbsttäuschung, wie es mit Tyrus der Fall gewesen sein würde, Hesekiel hätte abhalten müssen, —

statt die betreffende Weissagung einfach zu unterbrücken in seinem Buche, was doch in seiner Hand lag, — den Fehlgriß nun gar durch gleich unvorsichtige und vorschnelle Erwartungen von Nebukadnezar in Betreff Egyptens ausgleichen zu wollen. Dem der Prophet nicht als ein Christlicher ist, der sollte ihm doch wenigstens soviel Weltlichkeit in Bezug auf schriftstellerische Ehre zugestehen! Und wenn Hesekiel ex eventu zu weissagen pflegt, wie z. B. Hitzig der Meinung ist, so sind Weissagungen, wie Kap. 26 und folgende rein unentbar, wofern sie unerfüllt geblieben wären, da wohl anzunehmen ist, daß, als unser Prophet sein Buch schloß, ihm die Thatfachen so ganz anders, als er sie geweißagt, vorgelegen haben werden. Die „dogmatische Kritik“ aber kann nun mal nicht zugeben, daß eine Weissagung erfüllt worden sei; es ist das die Beschränktheit des Standpunkts, die dadurch nicht verbessert wird, daß man die Wahrheit göttlichen Wortes (2 Petr. 1, 21) von den Aussagen oder dem Schweigen gar der Prosascribenten, und zumal notorisch schlecht berichteter, abhängig macht. Den falschen Propheten, d. h. dessen Rede nicht geschieht, hat Gottes Wort 5 Mos. 18, 22 so klar wie möglich aus dem Kanon gewiesen.

2. Der Arbeitslohn, den Nebukadnezar, wie Hitzig ganz richtig sagt, erst noch zu bekommen hat, stellt die Eroberung und wie es bei einer dreizehnjährigen nicht anders sein wird, die Zerstörung von Tyrus nicht in Frage. Denn wenn für das Heer an die Beute gedacht werden kann, für Nebukadnezar ist an Egypten, vgl. die Auslegung, zu denken. Das von Hitzig für den Fall der über Tyrus erfüllten Weissagung geforderte „Triumphlied“ ist die zwiefache Wehklage, die wir vernommen haben Kap. 27 und 28. Jeder hat eben seine Weise. Was aber die sogenannten „historischen Zeugen“ anbelangt, die über Erfüllung oder Nichterfüllung insbesondere der Weissagung unseres Propheten in Betreff Egyptens das entscheidende Wort sprechen sollen, so sind es „die griechischen Geschichtsschreiber, an ihrer Spitze Herodot, die von einer chaldäischen Invasion in Egypten rein nichts wissen, sondern deren Berichterstattung auch einer solchen widerstreitet“ (Hitzig). Das imponirt; bedenken wir jedoch, daß Herodot durch seine egyptischen Berichterstatter auch von der Schlacht bei Karakemisch nichts vernommen hat, so bedarf es nur noch der Mittheilung, daß dieser griechische Geschichtsschreiber selber den Priestern Egyptens und gerade in Bezug auf den betreffenden Zeitabschnitt Aufschmückung der Landesgeschichte vorwirft. Nach Herodot nun soll Pharao Hophra, in Folge der Niederlage, die sein Heer durch die Äthiener erlitten, gegen die den Libyern habe Hilfe leisten sollen, und des dadurch hervorgerbrochenen Aufruhrs der egyptischen Kriegerlaste (in Betreff der in Egypten verbliebenen fremden Soldtruppen), wider Amasis, der sich, statt die Rebellen zum Gehorsam zurückzubringen, von ihnen zum König habe ausrufen lassen, Freiheit und Thron verloren haben und von dem willkhen-

den Volke (Dunder, 570) erwirkt worden sein. Die von Hävernid versuchte Ausgleichung macht Hitzig kurz ab mit der Bezeichnung „elender Gründe“, die „keine Widerlegung verdienen.“ Man vergleiche dieselben im Kommentar, S. 499 ff. Tholud, der „wenn die Rinder mit der Bundeslade des Herrn einmal bei Seite treten, nicht eigenwillig zufahren“ würde, bemerkt, daß als Zeuge der einzige Herodot in Betracht komme, vor dem doch das Zeugniß des gleichzeitigen Ezechiel nicht zu verschlimmen brauche. „Wenn nun Herodot wohl über die für Necho glückliche Schlacht bei Megiddo Bericht empfangen, dagegen keinen über die viel wichtigere Niederlage des Necho am Euphrat durch die Chaldäer, könnte es befremden, wenn die Priester auch den Einfall der Chaldäer in ihrem eigenen Lande verschwiegen hätten? — ja, wenn das schmachliche Lebensende, welches Sophra durch den fremden Sieger erlitt, von ihnen lieber als That des eigenen Volkes dargestellt worden wäre?“ So auch Rawlinson zu Herodot, Lond. 1858. Bei unbefangener Werthschätzung der Geschichtsdarstellung Herodot's mag die dort angegebene Ursache, zumal die Revolution der ägyptischen Kriegerkaste, für den Sturz Sophra's genügen; der sowohl von Herodot ausgesagt, als auch monumental (Rosellini weist einen dahin lautenden Beinamen Sophra's auf den Monumenten nach: „Nemesto“) bestätigte Haß des ägyptischen Volks jedoch gegen einen Bergestalt, wie es bei Herodot mit Sophra geschieht, hervorgehoben (II, 161. 169) einheimischen Herrscher wird schwerlich aus dem Angegebenen zu erklären sein, wenn nicht, in irgend welchem Zusammenhange damit, eine chaldäische Invasion in Egypten hinzugekommen ist, wodurch der Uebermuth Sophra's, — welcher schon durch die Unterstützung der antichaldäischen Koalition, den verunglückten Hülfszug zur Entsetzung des belagerten Jerusalems, Nebukadnezar so provozirt, zuletzt noch nach dem Falle von Tyrus durch die Unternehmungen gegen Cypern (572) und auch in Phönizien (s. Dunder I, S. 843) den Sieger gereizt, indem er seine Politik zu hindern versucht hatte, — dem ägyptischen Volke, gleichsam durch ein Gottesgericht verdammt, um so hassenswerther erscheinen konnte, als zu dem bisherigen Glück und Glanz dieses Pharao das durch ihn verschuldete Elend von Land und Leuten der schneidendste Gegensatz war. Der Groll der ägyptischen Kriegerkaste gegen die fremden Soldtruppen kann kein solches Moment sein, wie man wohl angenommen hat, indem auch Amasis, der doch den Thron danach bis zu seinem Tode (44 Jahre) behauptete und auf seinen Sohn vererbte, die Jonier sogar zu seiner Leibwache machte (Herod. II, 154) und den Griechen überhaupt noch größere Gunst und Vortheile als sein Vorgänger bewilligte (vgl. Dunder I, S. 930 ff.). Uebrigens wie allgemein gehalten auch der Umriß der Weissagung wider Egypten Kap. 29 ist, so läßt sich doch B. 6 b ff. von B. 4 ff. unterscheiden, in einen bildet das „Schwert“

(B. 8) die Schattirung, im anderen Untergang mit Beziehung auf „Wüste“. Zumal wenn die Hitzig'sche Deutung der „Fische“ (B. 4) vom Kriegsvolk Pharao's acceptirt wird, und unter der „Wüste“ eine Anspielung auf Libyen vorläge, könnte das B. 4 ff. Gesagte durch die Erzählung, die Herodot wiedergibt, sich interpretiren lassen, und B. 6 b ff. würde mit dem Schwerte Nebukadnezars eine ähnliche Ergänzung, wie die Eroberung in Bezug auf Tyrus zur auch anderwärts zugegebenen Belagerung dieser Stadt sein. Aus dem elenden Zustande, in welchem zugleich Sophra unterging, hätte dann Amasis Egypten gehoben; die Restauration (B. 14) ließe sich auch durch dasjenige belegen, was derselbe in altegyptischer Weise durch Bauten u. dgl. that (vgl. Dunder I, S. 931 ff.). Ebenfalls, wie Tholud hervorhebt, stimmt der Tod Sophra's genau in die Zeit, in welcher die Occupation Egyptens durch Nebukadnezar stattgefunden hätte; und so nähert sich die Sachlage dem, was aus Josephus zum Beleg unserer Weissagung extrahirt zu werden pflegt. C. Apion. I, 19: daß Verossos *καταστραφει τον Βαβυλωνιον Αιγυπτον* u. s. w. Dasselbst I, 20: daß Megasthenes ihn über Herakles stelle, indem Nebukadnezar sich einen großen Theil Libyens und Iberien unterworfen habe, wozu vgl. Antiq. X, 11, 1 und Strabo XV, 1, 6. (Siehe Hävern, Komm. S. 435 gegen Hitzig's Bemerkungen.) Antiq. X, 9, 7: wo Josephus sich äußert, daß „im 5. Jahre nach Jerusalems Zerstörung, welches das 23. der Regierung Nebukadnezars sei, derselbe gegen Cölesyrien Krieg geführt und nachdem er es in Besitz genommen, die Ammoniter und Moabiter bekriegt habe; nachdem er diese Völker sich unterthan gemacht, sei er in Egypten eingezogen, um es zu unterwerfen, und habe zwar den damaligen König getödtet, aber einen anderen eingesetzt, nachdem er die Juden daselbst abermals gefangen genommen, sie nach Babel geführt u. s. w.“ Die 10 Jahre Zeit, die für die ersten Kriegszüge Hitzig bezweifelt, statuirt Tholud. Das 5. Jahr nach Zerstörung Jerusalems würde 581 sein, die 13 Jahre Belagerung von Tyrus würden in die Zeit nach 586 bis 572 (573) fallen. Wir brauchen für die verschiednen der Zeit nach zum Theil parallelen Aktionen nur verschiedene Heeresabtheilungen anzunehmen, so daß die ganze Macht Nebukadnezars nicht (sogleich) vor Tyrus lag. Die 40 Jahre der ägyptischen Drangsal dehnt Tholud, wie Niebuhr, auf den ganzen Zeitraum zwischen der Schlacht von Rarchemisch bis zum Sturze Sophra's (36 Jahre) aus, „während dessen Egypten durch die fortgesetzten und größtentheils unglücklichen Kriegsunternehmungen des Sophra entvölkert und aufs äußerste geschwächt werden mußte, bis zuletzt der Einfall der Chaldäer die Drangsal vollendete.“ Tholud meint: „wie die Propheten in der anhebenden Erfüllung die Zukunft mitbegreifen (Jer. 13, 18; Ezech. 30, 24), so sind in der letzten und vollkommenen Erfüllung auch die früheren unvollkommenen mitbegriffen.“ Die symbolische Auf-

fassung der 40 Jahre (s. b. Auslegung) ist in dieser Beziehung gar nicht genirt. Die Bedeutung des Josephus mag mit Hitzig kritisiert werden, für das Verhältnis der Profangeschichte zu unserer Weissagung genügt: daß Hophra elend unterging, Hes. 29, 4 ff. (Jer. 44, 30), und daß, wie unter Amasis der Fall war, Egypten wieder aufkam, wiewohl als ein weder mit seiner Herrlichkeit von ehem, noch mit anderen Weltmächten vergleichbares Reich, Hes. 29, 13 ff. Was das Wiedererstehen Egyptens anbelangt, erzählt Dunder, daß es damals nach Angabe der Priester 70,000 Flecken und Städte zählte, vgl. Lepsius (Herzog's Realencycl. I, S. 150); in Betreff der ägyptischen Machtstellung äußert sich Dunder: „aber es waren die letzten Zeiten ägyptischen Glanzes“, und Lepsius sagt in dieser Beziehung, daß Egypten dem ersten Anbrange der persischen Macht erlag, von 525—504 persische Provinz blieb, dann noch einmal kurze Zeit selbständig war, bis es 340 zum zweitenmal von den Persern erobert wurde und 332 an Alexander fiel u. s. w.

3. Ueber die Bedeutung Egyptens für die Rache Nebuchadnezars vgl. die Auslegung S. 275. Auch überhaupt für die chaldäische Politik erklärte sich uns aus Kap. 29, 17 ff. der Uebergang zu Egypten. („Wollte Nebuchadnezar den Besitz von Phönizien ein- für allemal sicher stellen, so mußte Egypten vollends gebrochen werden“, Hävern.). Auf die Bedeutung Egyptens für sich, seine charakteristische Bedeutung, ist schon S. 240 hingedeutet worden, indem auf den von Keil mit richtigem Gefühl hervorgehobenen Unterschied zwischen Egypten und den übrigen von Hesekiel genannten Völkern aufmerksam gemacht wurde. Was aber Egypten bedeutet in unserm Zusammenhange, das muß zugleich aus seinem Verhältnis zu Israel erkannt werden. Es ist nur wahr, daß von der bei Ammon, Moab u. s. w., auch bei Tyrus erwähnten Verschuldung durch Schadenfreude, Feindschaft, Meid gegen Israel bei Pharaon und Egypten nicht geredet wird; man kann sagen, daß Egyptens Verschuldung an Israel vielmehr die der falschen trügerischen Freundschaft sei. Wenn andererseits das Uebermaß naturmächtigen Hochmuths das Charakteristische für Egypten sein soll, so ist uns die gleiche Ueberhebung bei dem Könige von Tyrus Kap. 28 entgegengetreten; auch in dieser Beziehung eignete sich Tyrus, um von ihm zu Egypten nunmehr überzugehen. Der Unterschied zwischen Tyrus und Egypten dürfte wohl darin zu finden sein, daß, wo insbesondere das tyrische Königthum seine heilige Glanzzeit und Vergangenheit, wie wir gesehen haben, in seiner ehemaligen Verbindung mit dem davidischen Königthum gehabt hat, Egypten seinerseits für das uralte Erfahrungsbild Israel's, schon von der Führung der Pilgerväter Abraham, Isaak, Jakob anbelangt, und noch mehr für die Bildung desselben zum Volke, Bedeutung hat, und zumal die Idee der Erlösung, vgl. das erste Gebot, mit Egyptenland verbunden erscheint. Hier findet das umgekehrte Verhältnis

also statt: Tyrus ist bei Israel in die Schule gegangen, Israel dagegen ist in Egypten in der Schule gewesen, wie auch Satz und Gegensatz seiner Volkseigenthümlichkeit durch mancherlei Beispiel belegen, ohne daß man darum das Spencer'sche Prinzip zu reiten braucht. Mehr, als aus anderem, begreift sich aus Israel's Volkserinnerung, zugleich an dem ihm aufgeprägten Egyptischen seiner Art und Weise, selbst in heiligen Dingen, der stehende sympathische Zug nach Egypten zurück. Daß Israel nicht lassen kann, an Egypten heranzusehen, hat sein menschlich Natürliches; wir sollen sogar von den Kindern dieser Welt lernen (Luk. 16); es hat aber sein Gefährliches auch; es ist Israel's Weltlichkeit, Rücksicht, da es ja durch Jehovah aus dieser Welt errettet worden ist, und Jehovah es durch Mose (5 Mos. 28, 68) als mit dem Aeußersten mit Egypten hat bedrohen lassen. Wir haben Angst in der Welt, und wir mögen Furcht vor der Welt haben, solche Furcht kann heilsam wirken; gefährlich aber ist der Halt, der an Egypten gesucht wird, das Tränen und Vertrauen gar darauf. Egypten wird in dieser Beziehung als „Erinnerer von Schuld“ bezeichnet (Kap. 29, 16), indem es für Israel, und nicht seit gestern oder hegestern (vgl. übrigens Kap. 16, 26; 23, 8. 19), die fatale Bedeutung des Jehovah widerstehenden, von ihm ableitenden Troges, eines Weltmachtbewußtseins, das sich in dem charakteristischen Pharaonenbinkel Kap. 29, 3. 9 noch ebenso ausdrückt, wie 2 Mos. 5, 2, um so verführerischer hat, als eine dergestalt sich gleichbleibend selbstbewusste Weltmacht in der That zu imponiren geeignet ist. Freundschaft mit Egypten ist das avilirendste Verhältnis, in welchem Israel gedacht werden kann, wegen der Gleichgültigkeit, die damit bei dem Letzteren nicht nur in Bezug auf das ehemalige „Diensthaus“, sondern gegenüber der großmächtigen Errettung von daher erst recht, und überhaupt im Verhältnis zu Jehovah, auf welchen, seinen und seiner Väter Gott, Israel als solches von Kindesbeinen an gewiesen und geworfen ist, vorausgesetzt werden muß. Wohl um dieser spezifischen historischen Stellung zu einander, wonach Wachstum, Bülte und Fall Israel's mit Egypten eng verknüpft ist, Rechnung zu tragen, verweist die Weissagung Hesekiel's, „ausführlicher, als bei allen übrigen Völkern, bei Egypten“ (Hävern.), noch mehr aber, es erklärt sich daraus auch die auffallende, bis zuletzt durchgeführte (vgl. Kap. 29, 5. 9 ff. 12. 13 ff.), in einer Parallele mit Israel gebaltene Schilderung des Gerichts über Egypten. Nicht weniger bemerkenswerth, weil einzig, ist in der Weissagung unsers Propheten die eingeflügte Aussicht und Aussage von Wiederherstellung gerade Egyptens: auch damit ist Egypten, und ausdrücklicher, Israel parallel gehalten. Die Erinnerung, die Egypten vergegenwärtigt, ist nicht lediglich die des „Diensthauses“ oder von Schuld, sondern es ist Joseph's Grenztuhl und Jakobs samt seiner Familie Kornkammer gewesen. Vgl. auch 5 Mos. 23, 8.

4. Einen freilich durchaus anderen, wiewohl die

Erwähnung durch nicht uninteressante Gedanken lohnenden, auffallend an Coccejus erinnernden Weg, nur mit spezifisch katholischer Tendenz, schlägt die Interpretation Neteler's ein. Nach ihm bilden die Weissagungen wider die fremden Völker 4 Gruppen, deren jede 4 Stücke enthält: die erste Kap. 25; die zweite den Untergang der mit dem höheren Verufe Jerusalems im Gegensatz stehenden kanaanitischen Kulturentwicklung, die in Tyrus ihren Höhepunkt erreichte. Die Weissagung wider Sidon löst er zu Gunsten dieser Vertheilung von Tyrus ab, sie gehöre zu den ägyptischen Gruppen, indem „Sidons Blüte in die Zeit fällt, in welcher Egypten der Träger der hamitischen Macht und Kultur war“ und „die sidonische Entwicklung sei ein Ausläufer der hamitisch-ägyptischen.“ Die Verheißungen für Israel in diesem dritten Abschnitt Kap. 28, 20—30, 19 sollen denselben mit der ersten Gruppe parallel stellen, wo den vier Völkern in Bezug auf Israel Strafe angedroht wird; wie die erste Gruppe „durch Kap. 21 (Ammon) mit der ersten Zerstörung Jerusalems in Verbindung gesetzt“ sei, so „stehe die dritte durch das in ihr vor kommende Oeffnen des Mundes in engerer Beziehung zu dem Symbol der zweiten Zerstörung Jerusalems.“ Die vier letzten Weissagungen gegen Egypten sind Neteler „lauter Symbole.“ Wie „Ammon den nach der Zerstörung Jerusalems übrig gebliebenen Rest aus Judäa vertrieb“, so „hatte Noab Israel vor dem Eintritt in Kanaan zu greulichem Götzendienste verführt“, und so sei „Anfang wie Ende“ Israels in Bezug auf Kanaan „in den Weissagungen wider Ammon und Moab zusammengefaßt.“ Die Bestrafung Edoms und der Philister soll auf „eine Wiederherstellung des Hauses Davids“ deuten. In Bezug auf Tyrus äußert Neteler: „Das Israel gebene, zu seinem Verderben übertretene Gebot der Vertilgung der Kanaaniter will Gott durch Nebukadnezar an Tyrus verwirklichen“, und soll dies Gebot „in einem merkwürdigen Verhältniß stehen zu der geschichtlichen Entwicklung des letzten achthundertjährigen Zeitalters vor Christus“, in welchem „westlich (Punier, Griechen, Römer) eine wirkliche Fortbildung bringen, östlich dagegen (die hamitischen Reiche Aethiopien und Egypten, die semitischen Assyrien und Chaldäa, die japhetischen Medien und Persien) die Entwicklung der beiden Zeitalter vorher in kleinerem Maßstabe wiederholen, aber als wenn dadurch die Aufgabe des westlichen Kreises gelöst werden sollte.“ Er sagt: „wenn Israel durch Vertilgung der Kanaaniter nach 4 Mos. 36, 6—9 (1) an die Stelle der Phönizier getreten wäre, so würde es das erste Glied in der Entwicklung dieses Zeitalters gebildet und der im zweiten Drittel desselben auftretenden griechischen Kultur die rechten Wege gezeigt haben.“ Das „Versäumte möglichst nachzuholen“ (1?), „müsse Nebukadnezar das hamitische Tyrus unterwerfen bis an die Säulen des Herkules und den östlichen Kreis zu dem ungeheuren chaldäischen Reiche vereinigen, damit das außer-

lich so unscheinbare Israel in den Mittelpunkt dieser riesigen semitischen Macht, die sich sogar über die turanischen Völker im hohen Norden erstreckte, gestellt werde.“ (Vgl. noch das Citat aus Neteler's „Gliederung d. B. Gsch.“ Theol. Grdgf. S. 266.) Dieser Gegensatz von Semiten und Chamiten (schon in der Weissagung Noah's vorkommend) soll für das Verständniß der symbolischen Darstellung Hesekiels bei den Weissagungen gegen Tyrus und Egypten von großer Wichtigkeit sein. Ueber die dritte Gruppe, die Neteler ausgliedert, und die bis Kap. 30, 19 reicht, vernehmen wir, daß zunächst in der Weissagung gegen Sidon „die zweite Bestiznahme des Landes mit der ersten verbunden werde, wie Kap. 20 der erste Auszug aus Egypten mit einem Auszuge in höherem Sinne in Parallele gestellt ist.“ „Da Israel die Vertilgung der Kanaaniter, an deren Stelle es nach 4 Mos. 33, 34 treten sollte, nicht zur Ausführung brachte, so wurden diese für dasselbe zu Dornen und Stacheln. Bei der zweiten Bestiznahme wird dagegen die schon von Noah verkündete Knechtschaft Kanaans in einer Weise verwirklicht, daß die kanaanitische Geschichte überwunden wird. Das zweite Stück dieses Abschnitts, nämlich Kap. 29, 1—16 verbindet das durch Egyptens Schuld herbeigeführte Ende des ersten israelitischen Aufenthalte in Kanaan mit dem Ende Egyptens, und die Erniedrigung Egyptens ist eine solche Erhöhung Israels, daß das Christenthum nicht in Versuchung kommen wird, sich auf das himfällige Heidenthum zu stützen.“ Die B. 11 ff. vorkommenden 40 Jahre sollen von den 40 Jahren Juda's nicht verschieden sein, für welche der Prophet 40 Tage auf der rechten Seite liegen mußte, d. h. nach Neteler zu Kap. 4: „eine vom Aufenthalt in Babels entlehnte symbolische Bezeichnung der Zeit von der Zerstörung des Tempels bis zur Rückkehr aus dem Exil.“ „Die beiden ersten Stücke (Kap. 28, 20—29, 16) stellen weltgeschichtliche Ideen auf, die durch den Eintritt des Christenthums verwirklicht werden sollen, geben aber über die Art und Weise, in welcher ihre Verwirklichung vorbereitet, angefangen und fortgeführt werden soll, noch keine Auskunft, sondern dazu geht der Prophet erst im dritten Stück (Kap. 29, 17—21) über. Die Macht Sems, durch welche Gott den Kanaan in der Weltgeschichte überwand, soll auch die Arbeit gegen Egypten ausführen. Zum Dienste Israels, dessen Gottesdienst mit kanaanitischer Indultrie im Gegensatz steht, will Gott die semitische Weltmacht gegen Egypten, von dem Israel zu kanaanitischer Arbeit genöthigt war, verwenden, und setzt sie für ihre gegen Kanaan geleisteten Dienste in die Entschädigungsansprüche ein, welche Gott wegen der von den Egyptern den Israeliten aufgedrungenen Knechtschaft geltend machte. Die Beute, welche Gott Egypten nach dem Kampf beim ersten Auszuge Israels abnahm, war erst Vorbild einer späteren Plünderung, die durch Nebukadnezar in vorbereiteter Weise begann und nach dem zweiten Auszuge aus Egypten, d. h. nach der Erlösung durch das

Leiden des Knechts Gottes verwirklicht wurde, indem alle Gewalt im Himmel und auf Erden dem Episkopat der Kirche (!) übertragen wurde. Als Folgen des Sieges über Egypten werden im vierten Stück (Kap. 30, 1—19) in Form eines Gerichtes über Egypten dessen Verwüstung und die Vernichtung seiner Götzen und Joche geschildert; aber auch die Sühne des Bundeslandes werden von dem Gerichte getroffen, was auf einen unter ihnen eingetretenen Verfall hindeutet.“ Die Fortsetzung dieser katholisch-theologischen Geschichtsauffassung und Interpretation Hesekiels s. unter 9.

5. Zu Kap. 29, 21 bemerkt Coccejus: „Eil Merobach gab Jojachin die Freiheit und ehrte ihn an erster Stelle unter den Königen. Weiter Daniel war groß im Reiche Nebukadnezars und unter der Perser Herrschaft. Cyrus berief Gott, daß er das Volk zurückführen hieß, damit es den Tempel wiederbaute. Noch höher wuchs das Horn Israels, als sie frei wurden und ihre Priester das Diabem annahmen zum Zeichen der Freiheit des Volkes, und den Israeliten laut 5 Mos. 30, 5 geschah. Am meisten aber, als aus Davids Hause das Horn wuchs, welches das Volk von aller Knechtschaft erlöste, seine Feinde gestieß und Israel die Heiden unterwarf, Ps. 132, 13—18.“

6. Der Tag Jehovah's ist „nicht in einem Zeitpunkte Gericht und Untergang über die Gesamtheit der Heidenvölker“, bemerkt Kliefoth und fährt dann fort: „Der Tag Jehovah's über alle Heidenvölker ist ein Zeitraum von unbestimmter Dauer, in dessen Verlaufe Gott alle Heidenvölker nach der Reihe, sowie sie ihre Feindschaft gegen das Volk Gottes erweisen und Gott ihre Stunde ersieht, mit Gericht und Untergang strafen wird. Von hier aus ist immer auch die Ankündigung zu verstehen, daß dieser Tag Jehovah's nahe sei. Dieser Tag dauert so lange, bis im jüngsten Gericht die ganze gottfeindliche Welt selbst vernichtet wird, aber er fängt jedesmal aufs neue an, wenn ein einzelnes Volk wegen seiner an dem Volke Gottes verübten Unbill der gerechten Strafe der Vernichtung verfällt. Daher hat der Tag Jehovah's über die Heidenvölker in den verschiedenen Einzelverfügungen einen verschiedenen terminus a quo, je nachdem dieselben sich auf diese und jene Verhältnisse beziehen.“ Es muß nur nicht übersehen werden, daß Kap. 30, 1 ff. zwar nicht Egypten allein, sondern dasselbe in seinem heidnischen Völkerverbunde angesehen wird, aber auch nicht der Gerichtstag über alle anti-theokratischen Mächte zu verstehen ist, wie schon Hävernick den Propheten diese allgemeine Idee verwirklicht sehen läßt; sondern wie das Gericht vom Hause Gottes angehoben, die Zeit Jerusalems gekommen war, so soll jetzt die Zeit nahe sein, wo sich dieses Gottesgericht auch auf Heiden fortsetzt. Hengstenberg sieht hier die Grundstelle für Luf. 21, 24 und weist auf den Sturz des römischen Reiches, des „Berges“, der ins Meer geworfen werden soll, nachdem „der Feigenbaum“ des jüdischen Volkes vertrocknet ist, Matth. 21, des „Maulbeerfeigenbaums“,

der ausgerissen und ins Meer versetzt werden soll, Luf. 17.

7. Wie bei dem Tyrischen Königthum Kap. 28 auf eine Heilighumszeit desselben verwiesen ist auf dem heiligen Gottheitsberge, so fand sich auch schon da die gleichnißweise Erinnerung an Eden und speziell den Garten Gottes. Es ist dieser Rückblick auf das Paradies das Schönheitsmaß der alttestamentlichen Welt überhaupt, daher bei Assur und damit im Blick auf Egypten, die nicht wie Tyrus historisch gestellt sind, erst recht wiederkehrend Kap. 31. Wie neutestamentlich mit dem Himmel gemessen wird, so wird alttestamentlich was herrlich ist oder war auf Erden an Eden und das Paradies angehalten.

8. Ueber die Ableitung des Wortes „Scheol“ herrscht bekanntlich große Verschiedenheit der Meinungen. Für den biblischen Begriff, insbesondere die Bedeutung des Wortes im Alten Testament, ist nur das aus diesem etymologischen Streitkapitel zu lernen, daß sowohl die Ableitung von שְׁוֹל „hohl sein“ (also für שְׁוֹל), indem sie auf „Höhlung“, insofern auf das Grab weist, als die Ableitung, die Hupfeld von „hinabsinken“ und „auseinandergehen“ annimmt, also: Versenkung, Tiefe, Abgrund und: Kluft, Höhle, leerer Raum, indem das Begraben und das in der Gruft sein damit ausgedrückt sein kann, für die Behauptung, daß Scheol und Grab mehr oder weniger zusammen fließen, sich verwerten läßt. Die Ableitung dagegen von שָׁוֹ „fordern“ sagt über den Scheol nur aus, was überhaupt des Todes Gewalt und Weise ausmacht, alles Lebendige mit nie erlattendem Begier sich zu fordern (vgl. Jes. 5, 14; Hab. 2, 5; Spr. 27, 20; 30, 16). Der Form nach Infinitiv, Verbalsubstantiv, verlegt der Gebrauch des Wortes dasselbe vorwiegend in das Gebiet der dichterischen Sprache des Alten Testaments, woraus sich auch erklärt, daß es nie mit dem Artikel steht. Der Scheol erscheint wie der Komplex aller Gräber; wer dürfte diese Anschauung wenigstens für Kap. 31 und 32 bei Hesekiel leugnen? er ist die allgemeine Gruft, die alles irdische Leben, wie hoch es geragt, wie prächtig es gewesen, wie tapfer es gekämpft, hinabfordert. Wie sehr aber auch Scheol und Grab (בֵּרַי) sich bisweilen (vgl. auch Jes. 14, 11. 15) nähern, einander zu decken scheinen, so darf dennoch nicht übersehen werden, daß das Grab genau genommen nur der Eingang zum Scheol ist (Ps. 16, 10), der allerdings, wie er geschildert wird, im allgemeinen sowie im einzelnen (בֵּרַי יִרְבֵּרֵי Kap. 32, 23) die Farbe des Grabes hält, jedoch dessen Ausdehnung zu einem Jenseitigen (während das Grab als solches doch immer etwas Diesseitiges ist), die Uebertragung des Grabes ins Jenseits, die Jenseitigkeit des Grabes ist. Dieser Vorstellung kann es nur angemessen sein, wenn der Scheol als eine Vertikalität sich darstellt und zwar als eine Abgrundtiefe, sowie die stehende Redensart „hinabsinken“, „hinuntergesinkt werden“ (יָרַד, יִרְדּוּ) für: dem Tode anheimfallen sich daraus erklärt. Die gelegentliche poetische Aus-

malung dieses Jenseits darf nur nicht zu einer wirklichen Unterwelt mit Pforten, Strömen u. s. w. (Hiob 38, 17; Ps. 18, 5 ff.) förmlich dogmatisiert werden. Es schwebt dabei wohl häufig der Unter- gang der Rote Korah 4 Mos. 16, 30 ff. vor, und nicht sowohl die an Grotten, Erdhöhlen und Klüften reiche Totalität Palästinas oder die Dürsttheit der hebräischen Familiengräfte, die Stille der egyptischen Katafombenwelt; aber das Innere und Innerste der Erde (ארץ תחתית Kap. 26, 20; 32, 18) ist nicht das Erdinnere als solches, sondern שאול תחתית ist der Scheol „unten“ (ארץ תחתית Kap. 31, 14), d. h. theils der Gegensatz zum Himmel, als der Gottesstätte des Lebens (מנוח) gegenüber von למנוח Spr. 15, 24), theils der Unterschied von der dem Himmel zugekehrten Oberfläche, dem Angesicht der Erde. Aus jenem Gegensatz, in welchem jedoch auch die Erde sich befindet und ihr Leben, noch mehr deshalb nach diesem Unterschiede vom Erdenleben muß der Scheol und was damit zusammenhängt verstanden werden. Der Tod, dem man hingegeben wird (למור אל-ארץ Kap. 31, 14), ist nicht Untergang schlechthin, keine Vernichtung, sondern als Strafe der Sünde die nothwendige Folge der Negation Gottes, nämlich der Gegensatz gegen Gott als Zustand, als Fluß, als Gericht über den Sünder, daher der Gegensatz gegen Leben, als göttliches, als Heil und Seligkeit, bis zu ewigem Verderben; und so setzt der Scheol ein konkretes, individuelles Fortleben, die Todten werden räumlich und als Individuen in den betreffenden Kapiteln Hesekiels fortlebend dargestellt. Stellen wie Ps. 104, 29; 146, 4 und andere betreffen das irdisch-irdische Leben allerding mit seinen Entwürfen und Aufgaben, Thun wie Denken, Erkenntnis und Weisheit zugleich, Pred. Sal. 9, 10 (wie selbst der Herr es Joh. 9, 4 auch für seine Wirksamkeit im Fleische gesellen läßt, vgl. noch 1 Kor. 13, 8). Wie es noch auf der Erde, im sterblichen Leibe, schon ein mißselig, dürftig und jämmerlich Ding um aller Menschen Leben ist, so wird ja die fortschreitende Abschwächung der Lebenskraft mit der Auflösung des seelisch-leiblichen Verbandes Quiescenz, Unmacht und Zurückgezogenheit ihrer Lebenswirkung in Bezug auf den bestimmten Wirkungskreis. Aber Stellen wie Hiob 26, 5 ff. (Kap. 28, 22); 38, 17; Spr. 15, 11; Ps. 139, 8 bezeugen die Gegenwart des lebendigen Gottes, durch den aller Wesen Bestehen und Vergehen bedingt ist, auch im אבדון, wie parallel mit שאול gesagt wird (vgl. Mark. 12, 27; Luk. 20, 38). Der Gegensatz zur himmlischen Oberwelt als der Gottesstätte des Lebens ist also nicht der von Nichtsein und Sein, und ebenso wenig ist die Fortexistenz im Scheol bewußtloses Schattensein, wenigstens nicht nach der Darstellung bei Hesekiel, die Selben im Scheol reden und wissen sich als solche andern gegenüber, empfinden u. s. w. Wie die Bezeichnung von „Schatten“ (רמאים) für die Todten alttestamentlich nicht nachzuweisen ist, so wird z. B. 1 Sam. 28 die Erscheinung Samuels,

ber so ganz Samuel ist nach Geist und Rede, wie er lebte und lebte (was übrigens der angegebene Habitus B. 14 für die Schaulung ausdrücken will), durchaus nicht als eine Ausnahme vorgeführt, wie etwa der thebische Seher Tiresias, vgl. Odys. X. 492 ff. Auch nichts von einer instinktiven Wiederholung und Fortsetzung des gewesenen Lebens durch Blutgenuß lesen wir im Alten Testament. Die Vorstellung vom Scheol, in die man viel zu oft und zu viel die heidnischen Parallelen hinein- gelesen hat, was auch gegen Güder (b. Herzog, N.-E. V. S. 441) bemerkt sei, ist keineswegs die Lokalisierung des Bildes, welches, wie Meier sagt: „im Geiste der Lebenden von ihren gestorbenen und begrabenen Mitmenschen als ein bleicher blutloser Schattenriß zurückbleib“. Das Leben im Scheol kann ja nicht den vom menschlichen Leben gültigen Voraussetzungen widersprechen. Der Mensch ist Seele, aber er hat Geist, welcher für ihn die Kraft ausmacht, in der das Leben des Einzelnen besteht, während die Seele lediglich der Sitz desselben ist, wie der Leib das Organ. Wenn das an den Leib gebundene Leben als Leben im Fleische erscheint, so wird es abgedacht vom Leibe eine Geistesexistenz sein, und die abgeschiedenen Menschen werden als Geister gedacht werden müssen und nur insofern „Seelen“ heißen können, als eine Verlichtigung des früheren Leibeslebens stattfindet. Nach dieser Seite ist freilich, und damit im Unterschiede von der irdischen Oberwelt, vornehmlich die Beschreibung des Scheol in Betracht des dort waltenden Zustandes gehalten. Mit dem Hinabsteigen ins Grab schwindet für den Menschen das schöne frühliche Sonnenlicht; der Scheol ist daher ein Land der Finsterniß und des Todeschattens (Hiob 10, 21). In dem die Lichtwelt eine organisierte ist, erscheint der mitternächliche Scheol wie ein Durcheinander der Massen, als chaotisch (Hiob 10, 22). Das laute Leben, in unsern Kapiteln Hesekiels so wiederholt als „Gelärm“ bezeichnet, verstummt im Grabe; so steigen Ps. 117, 15 die Todten zum Schweigen, zur Stille hinab, vgl. Ps. 94, 17; 31, 18. Indessen darf der Ausdruck „Land der Vergessenheit“ Ps. 88, 13 nicht überspannt werden, sondern die Beziehung ist festzuhalten, in welcher es gesagt ist, und überall zu bedenken, daß wie Gott den Menschenkindern die Erde gegeben hat, Ps. 115, 16 (Kap. 37, 22), so die Offenbarung seiner Wundermacht und Gerechtigkeit auf der Erde *עוֹנֵי אֲדָמָה* verheissen ist. Nicht im heidnisch-materialistischen Sinne, sondern christologisch, jedoch diesseitig ist die Kategorie, die Gedankenform des Alten Bundes. Und daraus sind Stellen wie Ps. 6, 6; 30, 10; 88, 11 ff.; 115, 17; Jes. 38, 18 ff. zu verstehen. Die Todten sind danach Geschehene, Ps. 88, 6; ihr Zustand, der Scheol, ist geschichtslos, vgl. dagegen 1 Kor. 15, 19. Um jedoch die Erkenntnis vom alttestamentlichen Scheol zu vollenden, ist nicht die ethische Seite zu übersehen, d. h. der Begriff der Vergeltung kommt dabei ebenfalls in Betracht (vgl. Kap. 32, 23 ff.). Der Fromme wird dort zu seinen Vätern verammelt

1 Mos. 25, 8; 35, 29 u. f. w. Eine Vorstellung, die beiläufig Luk. 16, 22 für den Armen, der keine Bräuber in der Welt hat (B. 28), der ein Hingeworfener, Einsamer ist, durch *eis' ton kolpon tou Abraam* einen so rührenden Ausdruck empfängt. Der hinweggerastete Gerechte geht in Frieden ein, ruhet in solchem auf dem Boden des Grabes (Hes. 57, 1). Zuweisen bei der des Leibes entkleideten Seele mit Bed. „ein erfolglos quälender Zug, sich körperlich zu konsolidiren“, stattfindet, der Geist aber nicht von der seine Individualität bedingenden Seele getrennt gedacht werden kann, also „auch nach dem Tode in das Fleisches-Verderben versenkt“ zu denken ist, sei dahingestellt. Genug, der reiche Mensch Luk. 16 befindet sich in „Dualen“ (B. 23). Mit Recht aber betont Lange, daß für die Bösen der Scheol noch nicht die Hölle sei.

9. Keteler (vgl. 4) behauptet von Kap. 30, 21 bis 32, 32 b. i. der vierten von ihm abgetheilten Gruppe, daß „durch vier Symbole der Untergang einer mit der Kirche im Gegensatz stehenden Macht bezeichnet werde“ und was gesagt werde „eschatologisch im weiteren Sinne“ zu nehmen sei. Egypten wird „als Symbol der Macht Magogs“ von ihm genommen und in den Chäsbäern „eine Verbindung von Romanen und Germanen“ gefunden. Dabei weist Keteler's Blick auf dem „russischen Pan-Slavismus“. Die beiden letzten Symbole sollen beim Untergange Magogs „nur vorläufig“ sich erfüllen, so daß „ihre vollständige Erfüllung einer noch späteren Zukunft angehöre.“

Homiletische Andeutungen.

Zu Kap. 29.

B. 1 ff.: Mit Egypten wird der Schluß gemacht, wie Egypten der Anfang gewesen ist in Verfall Israels. — Egypten für Hesekiel das älteste Land der Schmach seines Volkes“ (U m b r.). — Wie klar ist doch, was Gott uns sagen läßt! Die Adresse ist leserlich geschrieben und kann kein Zweifel walten, an wen das Wort gerichtet ist, und nicht minder klärlieh erhellt, wessen Unterschrift darunter steht, wer also auch für die pünktliche Ausführung der gesagten Dinge Sorge tragen will. Es wird nicht gehen nach Menschen Sagen und Meinungen, sondern wie Gott der Herr gesagt hat. — Das prophetische Wort ein um so festeres, als die Erfüllung desselben nummehr vollständig vorliegt. — Was von den Pharaonen noch übrig ist, liegt inmitten von Wüste, sind Trümmer, welchen der Sand noch die Verdringung geweiht hat. — „Wo mag ein Sterblicher nur sagen: das ist mein, oder gar: das bleibt mir! Aber das Bild, wo es nicht als Gottes Segen verstanden wird, macht dummstolz. Da siehe den Segen der Trübsale auch, welche uns vor Augen demonstrieren, daß gar nichts unser Recht und nichts unser bleibendes Eigentum ist“ (St d.). — Den Nil, der auf Erden fließt, sehen mit gerade solchen Augen diejenigen an, die nicht nach dem, das drohen ist, trachten (Kol. 3). — „Daß es aber auch ein geistliches Egypten gibt, ist aus Offenb. 11, 8 zu ersehen, und das ist ein Reich, Volk und Herrschaft, welche den Israel oder das Volk Gottes gesungen hält und zu Knechten macht. Wie nun unter dem

großen Drachen mitten im Meer auch der Antichrist zu betrachten vorkommt samt seinen Schuppen und Gliedern, die ihm anhangen, welche dann gleichsam unzählig sind, so wird dieser auch nach dem Führen von Tyrus sein Gericht empfangen mit all seinem Anhang, die den Gläubigen durch Gewissenszwang so viel Lort gethan. Da wird denn die nichtige Hülfe auch erscheinen, die das Haus Israel jezuweilen zu dem Rohrstaab des fleischlichen Arms genommen“ (B. B.). — „Es spricht zu Jesu der Satan: Dies alles will ich dir geben, der ganzen Welt Herrschaft und Herrlichkeit, und war doch nicht ein Stäubchen davon im Grunde seine“ (L.). — „Wie eitel ist doch der Mensch im Glid! (St.). — B. 4 ff.: Höher noch als der Höchste ist der Allerhöchste. Der vom Himmel kommt ist höher, denn alle. — „Es ist schlimm, wenn man erst im Schaden darüber klug wird, daß man alles von Gott hatte, worauf man so stolz war und sich rühmte (St d.). — Mitgehalten, mitgefangen; mitgefangen, mitgehalten. — Pharaon in der Wüste und Jesus in der Wüste. — Die sich über andere aufwerfen, mögen wohl beachten, daß sie hin- und wegwerfen werden, ehe sie sich dessen versehen! — Das Gericht Jehovah's über die Pharaonen. — Jehovah an den Pyramiden noch ein anderes Bild als: Napoleon angesichts derselben. — Der Untergang in der Wüste ein Bild eines wüsten Untergangs.

B. 6 ff.: Gott straft nicht allein die sich auf Fleisch verlassen, sondern auch die Fleisch sind und doch andere mit sich trösten wollen. — Keine Erkenntnis Gottes und keine Selbsterkenntnis, das gibt das falsche Selbstvertrauen und das falsche Vertrauen auf Menschen. — Die Liebe Gottes in Offenbarung der falschen und faulen Stützen. — „Rohrstaab ist alles, was in dieser Welt ist, wie Menschengunst, zeitlich Bild, Schönheit, ja wie das leibliche Leben selber; von außen sieht es wie ein Stab aus und wie viele spazieren damit, innen aber ist es hohl und zerbrechlich“ (St d.). — Für niemand ist aber solcher Rohrstaab bedeutlicher, als für das Volk, welchem Gott sich zugesagt hat und damit alle seine Weisheit und seine ganze Allmacht. — Dasselbe ist es freilich mit dem Betrug und Schein eigener Gerechtigkeit, guter Vorsätze und frommer Werke. Man kann Hand und Schulter nicht fern genug davon halten. — Wie Mancher hat dergleichen Rohrsplitter in seinem Gewissen! — Die falschen Rohrsplitter in unsern Gebeinen, die unsern Gang so hinfällig und unsere Haltung so unsicher machen. — Das Selbstericht über dergleichen Splitter ist besser, als das Splitterrichten über andre. — „Die Kriegsknechte geben Christo Matth. 27 einen Rohrstaab zum Spott“ (L.).

B. 8 ff.: Das Gottesgericht des Schwertes in seiner Bedeutung für Feind und Freund, Krieger und Sieger, Land und Leute. — Verwüstung ist immer Zeichen von Strafe. Erst werden die Menschen wüß, dann wird ihre Stätte zur Wüste. — Wo die Leute wüß werden von Gott, da läßt Gott das Land wüß werden von den Leuten. — Wer sich zu dem gemacht haben will, was er sagt zu sein, mit dem muß Gott ein Ende machen, damit er erfahre, was er selber ist und was doch Gott alles vermag. — Das Mein und Dein als die große Streitfrage, welche die Weltgeschichte bewegt. — So ist die Sünde der Leute Verderben; aber wiewohl die alte Ge-

schichte voller Exempel ist, die da heute leben, nehmen sich kein Exempel daran. — „Sollte man sich einer solchen Sprache nicht schämen, die sich so bald in ein „gewesen“ ändern muß: es ist mein gewesen und das oft mit großem Leidwesen!“ (B. V.) — Die Erbschreibung ist auch eine Beschreibung göttlicher Justiz. — An den Bruchstücken und Pfeilerstümpfen im gelben Wüstenlande und den Obelisken, die daraus noch himmelwärts ragen, lesen die Menschen die Namen von Menschen, von Königen und dgl., aber das Faci Gottes ist ebenfalls daran zu lesen. — Die göttlichen Zeitriten — Die Jahre der Demüthigung in ihrer Bedeutung wie für Egypten so für uns alle, als Strafe und Heilung von Hochmuth. — B. 15: Niedrig stehen ist sicher stehen, als über Rand und Band gehen. — „Alle Veränderungen aber in der Welt haben ihr Absehen schließlich auf die Kirche“ (St.). — Gott weiß den Seinen wohl aus den Augen zu rücken, was ihre Augen bestach und gefangen hielt. — „So ist der Zweck aller ergangenen Gerichte, das Volk der Gläubigen vom Vertrauen auf was Menschliches abzuziehen und ein festes Vertrauen auf Gott dafür beizubringen“ (B. V.). — „So verleidet uns Gott die Buhlerereien mit der Welt“ (Nicht.).

B. 17 ff.: Kriegsdienst harter Dienst. — Wer Gott dient, der dient nie ohne Lohn. — Die Belohnung unserer Werke geschieht nie aus Verdienst, sondern immer aus Gnaden. — „Der Untergang der Welt ist die Befreiung der Auserwählten“ (H.-H.). — So hebt erne Häupter auf, denn eure Erlösung ist nahe (Euk. 21, 28). — Wenn die Welt elend wird, dann grünen die Gebeine der Frommen auf. — Das neue Leben aus den Ruinen. — Auf schweigen reden ist besser als schweigen auf reden. — „Die sind nun todt und leben noch, nun leben viel und faulen doch“. — Gott muß uns den Mund öffnen, aber er kann es auch. — Die Unsterblichkeit in der Welt und das ewige Leben im Heiligtum. Ps. 23, 6.

Zu Kap. 30.

B. 1 ff.: „Vom Volke Gottes gehen seine Gerichte auf die übrigen Völker; so konnte der Tag der Heiden nicht mehr ferne sein“ (Cocc.). — Verzweiflung heult, Hoffnung wartet. — Ein Tag in Wolken ist auch der Todestag; es deckt sich den Augen die Erde und wie erst, wenn dem Geiste auch der Himmel verdeckt ist! Dunkel dann unten und oben. Wie dunkel ist da das Grab! — Bösen Zeiten begegnet Nachsicht, Heulen geht ihnen nur vorher, wie der Sturm dem ausbrechenden Gewitter. — B. 4 ff.: Eines Fall reißt viele andere mit. — In jedem Gericht, das in der Welt geschieht, siehe ein Vorbild und Vorspiel des Gerichts, das über die Welt geschehen wird. — Wenn nicht mit dem Sünder zugleich, so werden an dem Sünder und also durch den Sünder seine Genossen gestraft. — Wo Gott dreinschlägt, da wird nicht nur das Geräusch, das ein Volk macht und womit es so lärmt, Arbeit und Erwerb, niedergelegt, sondern auch Gesetz und Ordnung, und worauf alles besteht wird umgeworfen. — B. 6 ff.: Wie hilflos kann ein Fels mit all seinen Hülsen, der uns helfen sollte, über Nacht dastehen! Gott sei unsre Hilfe, der Himmel und Erde gemacht hat. — B. 9 ff.: Gott dem Herrn thut alles Potendienst,

insbesondere sein Wort, das auch darum nicht gebunden werden kann, sondern ausrichtet, wozu es gesandt ist. — Gottes Richtersinn steht alle Tage mitten in der Menschheit und ist die Weltgeschichte Gericht Gottes. — Der Schrecken in der Weltgeschichte. — Wie es eine falsche Sicherheit des einzelnen Menschen gibt, so gibt es auch eine böse Sicherheit ganzer Völker. — Die nationale Sicherheit ein nationaler Schaben.

B. 10 ff.: Wenn die Menschen Gott nicht Feiertag heiligen, so macht Gott Feiertag ihrem lauten Treiben. — Wenn Gott will, so kann eines Menschen Namen der Welt Schrecken werden. Aber nur ein Name ist unter dem ganzen Himmel hin den Menschen gegeben, darinnen wir können vor allen Schrecken selig fauchen. — Ueber Gewaltthat kommen noch Gewaltthätigere, und Tyrannen stürzen durch Tyrannen dahin. — „Wer sich der Sünde verkauft, hat sich schon damit seinem Feinde verkauft“ (St.). — Egen füllt, Fluch Gottes leert die Länder. — B. 13 ff.: Gottes Hand kommt einmal über alle Götzen. — Die Eitelkeit der Götzen erwiesen aus dem Untergang des Heidenthums. — „Wo sind die berühmtesten Städte in den alten Zeiten? Warum liegen sie in unordentlichen Steinhäufen begraben? Sünder, siehe was Sünde vermag“ (St.), bauen, sogar sehr hoch, aber nicht für Dauer, und noch vielmehr zerstören. — Götter und Fürsten vereinigt der gemeiname Wahn der Abgötterei, wie im Glanze so dann auch im Sturz. — Schreden ist das Gegenheil von Muth, aber nicht die Furcht des Herrn. — Wo Gott ein Feuer anzündet, da ist es immer zum Gericht, darin das Alte verzehrt wird, aber ein Neues blüht aus den Ruinen. — Ohne Untergang kein Fortgang im Leben der Menschheit. — B. 16: Muß nicht der Mensch immerdar im Streite liegen? — B. 17: Mit der Jugend fällt die menschliche Zukunft eines Volkes dahin. — Die Jugend sollte auch die vor Gott „auserwählte“ sein; statt dessen hat zu seiner Zeit der Satan dergestalt sein Wesen in den Menschen, als um die Jugendzeit. — B. 18 ff.: Wandelst im Lichte, denn noch habst ihr das Licht, nämlich wir: der Erkenntniß Gottes in dem Angesichte Jesu Christi. — Auch durch Satzungen der Menschen und die falsche Philosophie kann Gottes Gericht uns die Sonne der Wahrheit verhüllt und Himmel und Ewigkeit den Menschen dunkel werden lassen. — Wie mit der Gewalt Gottes schließlich auch die Gewalt des Gesetzes über die Menschen fällt, so allen, wo der Aberglaube nun dem Unglauben Platz macht, Jode gegen Jode, die einen gegen andere neue; die Tyrannen wechseln nur. — Wie manchen alten und hohen Ruhm haben die Totengötter der Weltgeschichte schon auf dem Anger unter anderem Rehrichth verscharrt! — Was ist gloria mundi? ein transit. — Die neuen Plagen Egyptens. — Der Geist Pharaos verblieb der Geist der Pharaonen. — Selbsthöhn sind keine Höfen, wenigstens keine, die im Gerichte Gottes besichen und oben bleiben, wenn auch alles drüber und drunter geht; sondern Höhe, die rechte, ist lebendig, davon es heißt: so hoch der Himmel über der Erde ist, Ps. 103, 11. Das soll erkannt werden, und zwar nicht schließlich unter Heulen und Zähneklappen, sondern bei Zeiten, wo es noch zum Frieden dienen kann, mit stillen offenen Augen. — „Der trostloseste unter allen Gebanten ist der, gar keinen

Antheil an Gott zu haben. Wie mancher Wissethäter hat schon freudig dem Schwerte sein Haupt dar-
geboten in der Ueberzeugung, daß er durch die
Strafe Gottes theilhaftig werde" (B.).

B. 20 ff.: Was achten die Menschen nicht alles
für „Arm“, und wie leicht werden diese Arme zer-
brochen! — Der Arm des Herrn (Jes. 53) und der
Menschen Arm und der Fürsten Armeen. — „Leich-
ter ist ein Arm zerbrochen, als geheilt, aber nun
erst das Gewissen, wie schmerzlich quält das, und
wie langsam heilt es!“ (Std.). — Was Gott zer-
brach, kann Gott nur heilen. Laß die Kuren, wie:
daß die Zeit heilen werde u. s. w. — B. 22: Aber
der Mensch hat nie genug an einem Bruch, so lange
er noch sonst sich regen und bewegen kann, muß er
sich zeigen. Darum kommt es zum Untergang ohne
Erbarnten, wenn wir nicht in Gott untergehen wol-
len auf Gnade. — „Krankheit bricht einen Arm,
der Tod beide Arme“ (Std.). — Jeder Bruch, den
wir erleiden müssen, ist ein Ruf zur Buße. — B. 23:
„Wer in seinem Vaterlande nicht Gott fürchten
will, dem geschieht nicht Unrecht, wenn er in einem
fremden Lande allerlei Unglück erfährt“ (Std.). —
B. 24 ff.: „Stärke und Schwäche kommt beide von
Gott her“ (B.). — „Auf welches Seite Jehova's
steht, der siegt im Kriege, dem glückt's im Leben,
der erfreut sich Segens bei seiner Arbeit. Aber diese
Gnade hat der Herr den Frommen verheißt. Ohne
Gott geht alles unglücklich, traurig und in Unter-
gang aus (Std.). — Was Gott dient, das dient
dem Reiche und der Macht des Geistes auch, wie
dann zum Ende alle Reiche dieser Welt Gottes und
seines Christus werden sollen.

Zu Kap. 31.

B. 1 ff.: „Die Größe Egyptens war die Instanz,
gegen die Warnungen des Propheten. Größe sichert
aber vor dem Untergange nicht; keine Größe auf
Erden kann den Schlägen Gottes widerstehen (B.).
— „Mit Recht werden die Reiche in der Schrift mit
Bäumen verglichen, sowohl was ihre Gestalt, den
Schutz und Schatten, den sie gewähren Menschen
und Thieren, als was ihre Früchte anbetrifft, end-
lich aber auch in Bezug darauf, daß die Reiche wie
die Bäume grünen, dann ausgehen, vom Winde
umgerissen oder vom Beil der Menschen abgehauen
werden“ (B.). — Man thut sehr wohl daran, sich
mit andern zu vergleichen, aber nicht, um uns be-
sser zu dünken als andere, wie der Pharisäer im
Tempel contra Zöllner, oder um andre zu benei-
den, sondern um demüthig zu erkennen, daß wir
sämmlich Menschen sind und uns Menschliches ge-
schehen kann und schließlich ohne Ausnahme ge-
schehen wird. Auch um zufriedener zu werden ein
jeder mit seinem Loos, ist ein Vergleichen mit an-
dern in der Regel probat. — „Die eine und die an-
dere Forderung ist richtig: wie Gott jenen Nieder-
rigen erhöht hat, so kann er auch mich erhöhen zu
seiner Zeit, und wie Gott jenen Stolzen erniedrigte,
so kann es auch mir ergehen“ (Std.).

B. 3 ff.: „Die weltlichen Historien können große
Herren vieles lehren, daß sie sich nicht auf ihre
Kräfte verlassen sollen“ (Eg.). — Obrigkeit und
Fürsten sollen schattende Bäume sein den From-
men. — „Auch den Heiden hat Gott Gutes gethan,
daß sie ihn suchen sollten, ob sie ihn finden möchten,
Aposg. 17, 26. 27“ (Std.). — „O, was Ströme

der Gnade fließen auf die Undankbaren, wenn sie
es nur erkennen wollten! Die Wasser sind zwar
nicht einerlei; der eine schwimmt in lauter Glück-
seligkeit, der andere in Trübsal und Widerwärtig-
keit, aber der Zweck ist einerlei, und die göttlichen
Wohltbaten, so unter dem letztern verborgen, sind
gewißlich größer, als jene, vor den Augen dessen,
der die Sache zu schätzen weiß“ (B. B.). — Aber die
gute Lage und Gottes Freundlichkeit dienen so vie-
len nur dazu, daß sie sich überheben und stolz und
übermüthig werden, wozu doch alles dieses nicht
gegeben war. — Wen's überströmt, der soll auch
andere überwießen. — B. 7 ff.: Recht radikal sein,
ist wohl eine gute Sache, nämlich daß man seine
Wurzeln in Gott wisse. — „Die wahre Schönheit
eines Fürsten siehet in schönen Tugenden, die jeden
Menschen zieren, insonderheit einen Fürsten, in
Milde und Gerechtigkeit vor allem, und daß ein
Fürst Schatten biete und Schutz den Verfolgten,
daß er die Zweige gleichsam aufstrecke den Elenden,
daß seine Diener gerade, tüchtige und tugendhafte
Leute seien, so daß des Fürsten Art aus jedem seiner
Diener wieberseheine. Er und sie dürfen nicht den
Frommen schrecklich und den Unterthanen schwer zu
tragen sein. Die Liebe des Volks ist eine gute Wur-
zel für ein Fürstengeschlecht“ (Cocc.). — B. 8:
„Const aber ist auch auf gewisse und besondere
Weise ein jeder Mensch, der Gott bekennt und den
Namen Christi, ein Baum in seinem Garten, von
welchem er Früchte erwartet, wenn er nicht der Art
anheimfallen will“ (B. B.). — Besser beneidet, als be-
mitleidet. — Gott macht den Menschen schön, wie er
auch allein ihn gut macht; letzteres ist das göttliche
Wesen, ersteres die göttliche Weise eines Menschen.

B. 10 ff. Ich habe dich in die Hand von dem
und dem gegeben, das erklärt manche Dunkelheit.
— Der Hochmuth zuvor der Schlüssel zum Falle
danach. — „Nun sind wir aber alle in Adam zum
Hochmuth geneigt, und die vergänglichsten Dinge
dieser Welt, Reichthum, Ehre, Glanz, Schönheit,
Wissen u. s. w. fördern unsere natürliche Neigung,
welches alles wir überschätzen. Indessen auch ein
schlechter Mittel bedeckt oft einen greulichen Hoch-
muth. Die Könige werden aber durch ihre Schmei-
chler in diesem Laster, der Wurzel von allen, ge-
nährt“ (L.). — Wachsen mußte man, um so hoch
den Gipfel erheben zu können, das ging nicht so
schnell; dagegen um in der Tiefe anzulangen be-
darf es eines Sturzes nur, das kann im Nu ge-
schehen. — Man fällt eine Treppe saneller hinun-
ter, als man sie hinauffeigt. — Stolz mag Gott
nicht leiden; ich bin sanftmüthig und von Herzen
demüthig, heißt es, wo Gott offenbar ist im Fleisch,
Matth. 11, 29. — Aus dem Herzen des Menschen
gehen auch alle Gott widerlichen Dingen hervor, die
nicht immer eine Krone zu tragen brauchen, son-
dern auch eine Feder hinterm Ohr oder eine Brille
auf der Nase haben können. — B. 12 ff.: Aus der
Fremde kommt manches Leid, erst fremde Sünden,
dann Strafe durch Fremde. — Ein schmählicher
Sündenfall und ein schrecklicher Unglücksfall, beide
laden zum Stürze ein. — Es müssen auch in
die Thäler abgebrochene Zweige fallen, damit die
kleinen Leute nicht meinen, daß die Großen der Erde
Emanzipirte vom Tode und vom Gericht seien. —
Wo die Strafen Gottes losbrechen, da machen sich
die sündlichen Könige, gern davon, während sie aus
dem Schatten der Sünde, in welchem sie es sich be-

hagen ließen, nicht fortzulocken waren. — Gott schüttelt den üppigen Baum vom Wipfel bis zur Wurzel, da fällt aus seinen Zweigen, was darinnen steckte und so fort geschlagen wird, da es sich nicht fortzulegen ließ. — „Wie schwindet der Schatten der Reichen mit der Sonne des Glücks, und mit dem Schatten weichen auch die Schmeichler und die Lobredner.“ (St. d.) — „Wer verlassen sein will, der muß arm werden. Nichts ist so probat, sich die Menschen vom Leibe zu schaffen. — Schicksal kann interessant erhalten, aber ein arm gewordener Reicher ist eine langweilige Erscheinung für die Welt. — „Wie werden oft die Güter eines Reichen nach seinem Tode in alle Welt zerstreut!“ (St. d.) — „Falsche Freunde erkenne im Unglück! — Auf denselbigen hauen und picken und helfen ihn plündern, die vorher sich in seinem Glücke sonnten und es nicht hoch genug zu preisen mußten. — „So tief ist die Freundschaft der Welt gewurzelt und ihre Liebesungen. So lange es wohlgeht, finden sich Freunde und Anbeter. Wendet sich jenes, so verkehrt sich alles.“ (B. B.).

B. 14: Es ist Vorsorge getroffen, daß die Bäume nicht in den Himmel wachsen. — Alle werden nackt geboren, es kommt keiner mit einem Purpur auf die Welt; aber das wirkt lange nicht so gut als wie, daß der König wie der Bettler sterben muß. — Der Tod die Moral der Menschenfabel. — „Eine wichtige Lektion für unsere Zeit“ (Richt.). — Et was für Leute, die über den Fall Napoleons klar sehen wollen. — Daß es ein allgemeines Gericht nach diesem Leben gibt, zeigt schon der Tod, der alle trifft, auch die hohen Menschen. — „Die Betrachtung des unvermeidlichen Ausgangs aller, die leben, sollte bescheiden in Ansprüchen machen. Wir nehmen nichts von dem mit, was so viele so sehnlich begehren.“ (L.). — B. 15 ff.: Große Schicksale werfen aus große Schatten. — Wenn nur der Schatten ein zur Erkenntnis unseres Glends sowie der Herrlichkeit Gottes führte! — „Alle vereinigt zum Schlusse das Grab. — „Die Herrlichkeit der Erden muß Staub und Asche werden u. s. w.“ — Aber wer glaubt unserer Predigt? heißt es auch da; wer sich selbst erhebt, wird erniedrigt und der sich selbst erniedrigt, soll erhebt werden. — „So wirkt Gott die Höhen der Menschen über einen Haufen“ (B. B.). — „Und so macht die Beschneidung einen Unterschied im Tode, natürlich nicht die, welche am Fleische geschieht, sondern das beschnittene Herz, so daß ein Beschnittener auch unter den Unbeschnittenen seinen Platz haben kann, wie andererseits Unbeschnittene, die es eben nicht am Herzen sind, als Beschnittene gehalten werden: Endlich aber schreibt der Prophet den Namen „Pharao“ auf den Sargbeutel“ (Eoc c.).

Zu Kap. 32.

B. 1 ff.: Wie so anders haben die Hespöeten je und je elegirt! — Der Vergleich mit Löwen und Drachen zieht an Pharao viel Menschliches aus. — „Dieser Raubfisch (?) und Drache, welcher mit seinen Füßen die Ströme trübe macht, ist wie das aus dem Meer steigende Thier Offenb. 13. Pharao ist daher der Feind der Auserwählten, ein brillender Löwe, der die Wasser der himmlischen Weisheit mit dem Schlamm menschlicher Zusätze trübe macht, damit sie kein rechter Tranß für die sind, welche nach Heil dürsten.“ (B.-H.). — „Sollten christliche Könige den Löwen und Drachen gleich sein? Landesväter

sollen sie sein, die für das Wohl ihrer Unterthanen Tag und Nacht sorgen. Sage aber, wie viel findet man solcher?“ (St.). — „Tyrannen und die Geizigen sind unerfättlich und können nicht Ruhe halten.“ (St. d.) — „Ach wie viel Unglück kann ein unruhiger Regent anrichten! Bete daher um ein geruhiges Regiment des Königs!“ (St.).

B. 3 ff.: „Die Gottlosen eilen ihrem Untergange entgegen, ohne es zu befürchten, aber auf geheime Weise oft von Gott dazu angetrieben“ (B.-H.). — „Gott ist der oberste Jäger- und Fischmeister; er kann über die Löwen sein Garn und über die Wallfische sein Netz werfen, sie damit zu fangen und zu tödten.“ (B.). — „Gott versteht die Ungezüglichten zu zähmen, die Stolzen zu demüthigen und die Wilden zu dämpfen, wer widersteht seiner Macht?“ (St. d.). — Hingeworfen, wenn nicht gar weggeworfen werden, ist das Ende der Gewaltigen nach Fleisch. — Verweisung die letzte Strophe auch im Helbengebüch. — „Wie schaurig ist es, von Gott verworfen werden!“ (St. d.). — Dem wunden, sterbenden Löwen versetzt auch der Esel einen Fußtritt. — Wie ist das, worauf die Reichen so pochen, nur ein Näs, in das sich die Ueberlebenden theilen! — „Nach dem Tode trifft Schande und Schmach die Lasterhaften und Schamlosen“ (B.-H.). — B. 5 ff.: Ueberbrennung statt Ueberbrennung, statt der Wasser Egyptens nunmehr das Blut der Heere Pharao's. — „Die zuvor in Wollüsten schwammen, die schwimmen darnach im eigenen Blute“ (St. d.). — B. 7 ff.: „Die Größe des Unglücks beschreibt der Prophet nach dem Sinne derer, welche die Drangsale treffen, denen es vorkommt, als ob die ganze Welt mit Finsterniß bedeckt sei“ (B.-H.). — „Die Himmelslichter leuchten wahrhaft nur für den Glücklichen; die Sonne ist nur vorhanden, wenn das Auge sonnenhaft ist“ (H.). — „Die Frommen richten sich in solchen Tagen daran auf, daß der Herr ihr Licht ist und darum das Licht ihren Herzen nicht untergehen kann“ (L.). — „Wer aber das Licht der Gnade verachtet, dem wird auch das Licht der Herrlichkeit nicht leuchten“ (St. d.). — Es wird auch dunkel und die Sterne fallen sogar vom Himmel, wann große, edle, bedeutende, herrliche Menschen, Helben, Weise, Gesetzgeber, Regenten, Lehrer im Tode erlöschen, oder noch schlimmer, abfallen im Wahn, Aber- oder Unglauben, Gottlosigkeit, Unrecht, Gewaltthätigkeit. — B. 9 ff.: „Manches Fall gereicht anderen zum Aufsehen“ (St.). — Erschreckt werden, ist aber noch nicht erweckt werden, und Erweckung ohne Erleuchtung ist geistlicher Lärm ohne geistliches Leben. — Uebrigens ist auch das Grab ein unbekanntes Land, und dahin fahren wir alle. Doch dem Glauben geht darüber eine Sonne auf, die nimmer untergeht. — „So liebt der Herr Schrecken einzujagen, damit er das fleischliche Vertrauen breche“ (B.-H.). — Wohl dem, den eine aufrichtige Befragung vor den Schrecken sicher gestellt hat, die über den ganzen Erdboden ergehen! — Wer noch für seine Seele zu fürchten hat, der bedenke doch auch, daß ihm die ganze Welt nichts helfen kann! — Alle Augenblicke sind wir in Gefahr des Todes und damit angeht die Ewigkeit. — B. 11 ff.: Wenn keine andere Kur anschlägt, dann schlägt Gott ans Schwert. — Die Heilmethode durch Blut und Eisen; aber als welcher wird damit der Zustand der menschlichen Gesellschaft vorausgesetzt! — Guillotine und Schwert arbeiten beide schnell und

bringen was vor wie unter sich. — B. 13: „Einen Lebigen geht es viel näher an, wenn ihm sein Vieh stirbt, als wenn ihm seine Kinder durch den Tod genommen würden“ (Et.). — Viehstand, Friedensstand. — B. 14 ff.: Die Stille der Wüste ist auch Stille, aber Frieden ist das nicht, so wenig als: „wie“ Del fließen das sanfte Wesen des Geistes selber ist. Ruhe ist im Grabe, aber viel Unruhe dahinter, ja mehr Unruhe noch und eine schlimmere, als zuvor gewesen ist. — „Da gehen wie in Trauer sachte die Wasser“. (Umbr.) — Gott aber weiß einem Lande und seiner vom Menschen geplagten, gemißbrauchten Kreatur Ruhe zu schaffen. Wo sind die Dränger hin! Sie liegen auch stille. — Klage hebt nicht den Schmerz, sondern in der Klage lebt er fort.

B. 17 ff.: Wer einen ganz richtigen Blick in Herrschaften und Gewalten der Erde will thun, der muß in die Hölle hineinblicken. — Der lehrreiche Blick in die Hölle. — Der Gesang von der Hölle. — La divina comoedia Hesekiels. — Die Lehre vom Scheol als die Lehre vom Zustande nach dem Tode. — Was bedeutet der Scheol des Alten Testaments?

1) Nach seiner Benennung — die Forderung des Todes an alle und alles, also die Gewalt des Todes über jeden und jedes, also daß der Tod der Sünde Sold, das Gericht des Zornes Gottes ist, das am Fleische sich vollzieht; 2) in der Sache — den Zustand nach dem Tode als Existenz in einem weiten Grabe, d. h. trotz Verwesung des Leibes und Trennung von Seele und Leib, Fortleben des Geistes, und zwar mit Bewußtsein und Gedächtniß und je nachdem, in Frieden oder in Unruhe. — Das Jenseits des Todes die Rehrseite des Diesseits des Lebens, Antithese. — Wehe, wen das Gericht des Todes zur Verdammniß im Tode hinabführt! — Man kann den Lebenden kein unangenehmeres, jedoch kein nützlicheres Lieb als das vom Sterben vorbringen; wer's nicht mitbringen will, über den wird's doch gesungen. — Wenn die Erde alles war, dem versinkt im Grabe alles, wie er selber darin versinkt. So begreift sich leicht, daß der Tod sich ins Jenseits noch zum Grabe ausweitert und alles wie Grab und Gräber erscheint. — Pöbel und Fürsten, der Scheol forbert beide. — „Nur den Frommen ist die Grube ein Kämmerlein, da sie sanft schlafen, ein Ruhekaz ohne Schmerz und Störung, ein Winterschooß, wie wir aus Erde sind, eine Lagerstatt, um auszuruhn“ (Stal.). — B. 19.: Um so schlimmer, wenn man nichts als leiblich gewesen ist, denn der Tod

packt groß und scheußlich an. — B. 20: Das Schwert schneidet ins Leben, scheidet vom Leben, traurig, wenn damit auch von Gott. Denn sterben geht noch, verweisen auch, aber verloren gehen ewiglich, das ist Tod ohne Ende, sterben immerfort. — B. 21: Der Gruß der Todten an die Lebenden als Sterbende. — B. 22 ff.: „Wen das Menschenherz aufnimmt, dessen Grab wird es auch; so sind um den Todesfürsten herum seine Grabstätten, in denen er geistlicher Weise begraben ist“ (Gregor.). — Das Grab für den Unbetheerten, den Gerichteten, die Perspektive des Jenseits. — „Das Grab ist gar tief, wenn es auch materiell genommen nur wenige Fuß tief ist; es ist tief genug, um alle Herrlichkeit zu überbeden“ (H.). — „Mächtig ergreift das Gemüth und demüthigt den Stolz das immer wiederkehrende Da, wenn die Rede hinweist auf einen gefallenenen König und seine Schaaen ff. Wir blicken auf ein unübersehbares Feld von Gräbern, und es ist merkwürdig und unsern Propheten eigen thümlich, daß er die Gräber auch in die Unterwelt versetzt ff.“ (Umbr.). — „Wie die Auserwählten von Morgen und von Abend kommen und mit Abraham, Isaac und Jakob im Reiche Gottes zu Tische sitzen, so fahren die Verworfenen zu den Unbeschnittenen, Schwertgefallenen in die Tiefe“ (H.-H.). — Hier viele Gräber, im Hause des Vaters viele Wohnungen. — Das Gegenbild zur Gemeinschaft der Gläubigen auf Erden, zur Gemeinde der Auserwählten im Himmel. — Der unterste Scheol und das himmlische Jerusalem. — Die Erde ist wohl überall des Herrn, aber nicht alle Todte sterben in dem Herrn. — B. 27: Es nimmt der Mensch sein Erkenntniß, den ihm aus seinem Leben resultirenden Richter spruch in den Tod mit. — Vergessen ist nichts vor Gott, das nicht vergeben ist. — Der Zorn Gottes bleibet über ihnen, heißt es bei Johannes. — B. 31: „Das ist aber ein grausamer Trost, den man daraus schöpft, daß man an andern die nämlichen Qualen sieht, so man selbst empfindet. Und doch trösten die betrogenen Sterblichen sich gerne damit. Es ist, sagen sie, eine allgemeine Nothwendigkeit, andern ist dasselbe widerfahren und widerfährt ihnen täglich u. s. w.“ (H.-H.). — Das Wort Gottes macht aber auch auf jeden Menschen schließlich die Annendung: das ist der und der, wie wir auf den Leichensteinen geschrieben finden: hier liegt R. R. — „Rüsten sich die Pharaonen zum Verschlingen ohn Verschonen: Jakobs Hirte lacht dazu u. s. w.“ (Hiller.)

B. Zweiter Haupttheil.

Kap. 33–48.

Die Prophetie der Erbarmungen Gottes über sein Volk in der Welt.

I. Die Erneuerung der göttlichen Sendung Hesekiels.

Kapitel 33.

Und es geschah Jehovah's Wort zu mir, sagend: *Menschensohn, rede zu den Söhnen² deines Volkes, und sagst zu ihnen: Wann Ich Schwert über ein Land kommen lasse, und sie

B. 2: Vulg.: ... de novissimis suis — (licet ex infimis suis Rosenm. vel de excellentioribus Syra.)

nehmen, das Volk des Landes, einen Mann aus ihrem Grenzgebiet und geben ihn sich zum
 3 Wächter, *und er siehet das Schwert kommen über das Land und stößt ins Horn und warnt
 4 das Volk, *und es hört der hört den Klang des Hornes, und läßt sich nicht warnen, und es
 5 wird Schwert kommen und ihn weggraffen, so wird sein Blut auf seinem Hause sein; *die
 Stimme (den Klang) des Hornes hörte er, und ließ sich nicht warnen; sein Blut soll auf ihm
 6 sein, da er sich warnen lassend, seine Seele (sein Leben) entschlüpfen ließ [rettete]. *Und der
 Wächter, wann er das Schwert kommen sieht, und nicht ins Horn stößt, und das Volk nicht
 gewarnt wird, und es wird Schwert kommen und aus ihnen eine Seele (einen Menschen) weg-
 7 raffen, — selbiger wird durch seine Schuld weggerafft, aber sein Blut will Ich aus der Hand
 des Wächters fordern. *Und du, Menschensohn, (zum) Wächter habe Ich dich dem Hause
 Israels gegeben, und [so] du hörst aus Meinem Munde Wort, und du warnst sie [so warnt
 8 du sie] von Mir. *Sage Ich zum Bösen: Böser, sterben sterben wirst du, und du redest nicht,
 den Bösen vor [von] seinem Wege zu warnen, er, der Böse, in [ob] seiner Schuld wird er
 9 sterben, aber sein Blut werde Ich aus deiner Hand fordern. *Wenn du aber einen Bösen warnst
 [warntest] vor [von] seinem Wege, davon umzusehren, und er kehrt nicht von seinem Wege um,
 10 — er in [ob] seiner Schuld wird er sterben, du aber hast deine Seele gerettet. *Und du, Men-
 schensohn, sage zum Hause Israels: Also sagt ihr, sagend: Wenn unsre Vergehungen und unsre
 Sünden auf uns sind und in [ob] ihnen wir verschmachten, wie sollen [können] wir leben?
 11 *Sage zu ihnen: So wahr Ich lebe, Spruch des Herrn Jehovah, wenn Ich Gefallen hätte
 am Tode des Bösen! sondern am Umkehren eines Bösen von seinem Wege, daß er lebe. Keh-
 ret um, kehret um von euren bösen Wegen! und warum wollt ihr sterben, Haus Israels?
 12 *Und du, Menschensohn, sage zu den Söhnen deines Volkes: Gerechtigkeit des Gerechten wird
 ihn (den Gerechten) nicht retten am Tage seiner Vergehung, und durch [in der] Bosheit des
 Bösen wird er (der Böse) nicht straucheln [sich fallen] am Tage seines Umkehrens von seiner
 Bosheit, und ein Gerechter wird nicht darin (dadurch, daß er ein Gerechter ist) zu leben ver-
 13 mögen am Tage seines Sündigens. *Wo Ich vom [zum] Gerechten sage: leben leben wird er!
 und er vertraut auf seine Gerechtigkeit und thut Unrecht, so werden alle seine Gerechtigkeiten
 14 nicht gedacht werden, und in seinem Unrecht, welches er that, in ihm wird er sterben! *Und
 wo Ich zum Bösen sage: sterben sterben wirst du! und er kehrt von seiner Sünde um und
 15 thut Recht und Gerechtigkeit: — *Pfand wird zurückgeben so ein Böser, Geraubtes wird er er-
 statten, in den Satzungen des Lebens wandelt er, ja nicht Unrecht zu thun: — leben, leben
 16 wird er, nicht sterben! *Alle seine Sünden, welche er gesündigt, werden ihm nicht gedacht
 17 werden; Recht und Gerechtigkeit that er; leben, leben wird er! *Und es sagen die Söhne dei-
 18 nes Volks: Nicht richtig ist des Herren Weg, — aber sie, ihr Weg ist nicht richtig! *Wo ein
 19 Gerechter von seiner Gerechtigkeit sich kehrt und Unrecht thut, so stirbt er dadurch; *und wo
 ein Böser von seiner Bosheit sich kehrt und Recht und Gerechtigkeit thut, darob wird er leben.
 20 *Und ihr sagt: nicht richtig sei des Herren Weg? Jedermann wie seine Wege (sind) werde
 21 Ich euch richten, Haus Israels. *Und es geschah im zwölften Jahre im zehnten (Monat) am
 fünften vom Monat seit unsrer Gefangenwegführung kam zu mir der Entronnene aus Jeru-
 22 salem, sagend: Die Stadt ist geschlagen. *Und Jehovah's Hand war auf mir [auf mich gekom-
 men] am Abend vor'm Kommen des Entronnenen, und Er öffnete meinen Mund, bis er (jener)
 23 zu mir kam am Morgen, und geöffnet ward mein Mund, und ich versummte nicht mehr. *Und
 24 es geschah Jehovah's Wort zu mir, sagend: *Menschensohn, die Bewohner jener Trümmer
 auf dem Boden Israels sagen sagend: Einer war Abraham, und erhielt das Land zum Besitz,
 25 und wir (sind) viele, uns ist das Land zum Besizthum gegeben. *Darum sage zu ihnen: So
 sagt der Herr Jehovah: Ihr esset auf [mit] dem Blute und eure Augen hebet ihr (fort und
 26 fort) zu euren Dreßgößen und vergießet Blut, und das Land wollt ihr besizen? *Ihr stellt

B. 3: Sept.: ... *α. σημανη τ. λαο,*

4: ... *α. μη φυλαχται* — et non se observaverit —

12: ... *ανομια ανομον ου μη κακωση αυτον ... δυνησεται σωθηναι* —

16: ... *εν αυτοις ζησεται.*

21: ... *εν τ. δωδεκατω μηνι* — Vulg.: vastata est civitas! A. A.: בעשתי עשרה. Syr.

22: ... *α. συνεκλεισθη ετι.*

25: A. A.: רעניכים plene.

26: ... *α. ἀνηρ τον πλησιον αυτον εμανατς* — A. A.: עשרים.

euch auf euer Schwert, ihr thut Greuel, und einer des anderen Weib schändet ihr, und das Land wollt ihr besitzen? *So sollst du zu ihnen sagen: So sagt der Herr Jehovah: So wahr 27 Ich lebe! wenn nicht die, welche in den Trümmern, durchs Schwert fallen werden! und wer auf dem Felde, dem Gethir gebe Ich ihn, ihn zu fressen, und welche in den Burgen und in den Höhlen, werden an der Seuche sterben. *Und Ich gebe das Land zu Dede und Einöde, 28 und der Stolz seiner Stärke hört auf, und wüste sind die Berge Israels, daß niemand vorüber geht; *und sie erkennen, daß Ich Jehovah, indem Ich das Land gebe zu Dede und Einöde 29 ob all ihrer Greuel, welche sie thaten. *Und du, Menschensohn, die Söhne deines Volks bere- 30 den sich von dir neben den Wänden und in den Thüren der Häuser, und es redet einer mit dem andern, jeder mit seinem Bruder, sagend: Kommt doch und höret, was das Wort ist, das von Jehovah ausgehet! *Und sie werden zu dir kommen, wie Volk kommt, und sich besin- 31 den vor dir, (als) Mein Volk, und sie hören deine Worte, und werden sie nicht thun; denn [sondern] Liebesleien in ihrem Munde sind sie thuend (Liebeslieder, Buhllieder machen sie in ihrem Munde daraus), hinter ihrem Gewinne wandelt ihr Herz. *Und siehe, du bist ihnen wie 32 ein Buhlied, schön von Laut [Stimme], und der gut die Saiten schlägt, und sie hören deine Worte, und thun sie nicht [sind nicht sie thuend]. *Und wenn es kommt — siehe, es kommt! da 33 erkennen sie, daß ein Prophet in ihrer Mitte war.

Gregetische Erläuterungen.

Es ist eine Frage, ob mit diesem Kapitel der Schlusstheil unseres Buches sich eröffnet. Kliefoth leugnet es aus dem Inhalt, der auf das Vorausgehende weise Kap. 3, 17 ff.; 18, 20 ff. Der dritte Theil soll mit B. 21 ff. beginnen. B. 2 gefesse im Gegensatz zu den auswärtigen Vätern dieses Drohwort gegen Israel den vorausgegangenen Drohworten gegen die auswärtigen Völker bei, wie auch bei Jesaja, Jeremia gesehe; Kap. 25, 1—32, 32 zähle 13 Gottesworte, dazu gehöre Kap. 33, 1—20 als vierzehntes, um die Zahl 2×7 vollzumachen; der Inhalt, Drohungen und Warnungen, eigne sich nicht als Einleitung zu den Verheißungen des dritten Theils, im Gegentheil passe er ganz und gar als Abschluß des Vorausgehenden. Auch Hengstenb. sieht Kap. 33, 1—20 den schriftstellerischen Schluß, jedoch zum ganzen Bisherigen, nämlich zu Kap. 1 bis 32. Die Unmöglichkeit, daß Hesekiel dem Volke eine einheitliche Verheißung vor der Ankunft des Entrommenen vorgetragen habe, behauptet der Text nicht; aber das zuzugestehende Resümé aus dem Borigen ist keine Instanz gegen die Annahme eines Eingangs zum Folgenden, wie wir sehen werden, ebensovienig die fehlende Zeitbestimmung. Denn mit Recht verweist in letzter Beziehung Hitz. auf die mitten inne stehende geschichtliche Notiz B. 21. 22. Ihre Bedeutung für unser Kapitel macht in der That jede weitere Zeitangabe überflüssig, wie schon von H. b. anerkannt worden ist, der nur darin zu weit geht, daß er die Offenbarungen bis Kap. 39 dem Propheten in einer Nacht zu Theil geworden sein läßt, wozu B. 1—20 den etwas früher ihm offenbarten Eingang bilden und B. 21—33 als ein neuer Eingang sich aufs engste anschließen sollen.

Unser Kapitel hat zuvörderst sein Verhältniß zu dem Uebergangs-Theil Kap. 25—32. In dieser Beziehung hat es ebenfalls Uebergangscharakter, der darin einerseits sich kundgibt, daß es, wie auch Kap. 25—32, auf das Frühere zurückweist; wie nämlich die Gerichtsverheißungen über die draußen ein Auhang gewissermaßen zu der wiederholten, immer bestimmteren Verheißung des Untergangs Jerusalems sind, so hängt sich Kap. 33, 2 ff. an die betreffende von Hesekiel ausgeübte Wächterswirksamkeit (B. 7) eine Vorhaltung für Israel, sich dieser Wirksamkeit des Propheten gegenüber zu prüfen, ob Hesekiel seiner Pflicht über Israel nicht seiner Warnung nachgekommen sei, insbesondere aber im Blick auf die Exilirten heben die Verse 10 ff. gegen denselben Verzeißung Gottes Willen und Verfahren und zwar B. 17 ff. als den richtigen Weg hervor. Will man nicht auf jedes Verständniß eines Zusammenhangs verzichten, wozu kein Grund ist, so wird man, wo das Kap. 24, 26 ff. Angekündigte nunmehr eintrifft, die Annahme eines Abschlusses der bisherigen prophetischen Thätigkeit Hesekiels, der Prophetie des Gerichts, aus wie mit dem Vorhergegangenen abschließend, wohl annehmbar finden. So ist aber durch das angegebene Verhältniß unsers Kapitels zuvörderst zu Kap. 25—32 weiter auch sein Verhältniß zum ersten Haupttheil Kap. 1—24 ausgesprochen. Andererseits jedoch erwies sich der Uebergangscharakter des Abschnitts Kap. 25—32 (S. 10 ff.) an dem, was diese Kapitel Vorbereitendes, Einleitendes auf den zweiten Haupttheil des Buches enthalten. Dasselbe ist mit unserem Kapitel der Fall. Es wird schon als Vorbereitung auf ein Neues angesehen werden können, daß zum Abschluß mit dem Bisherigen aus demselben der Beruf Hesekiels formulirt und Israel

B. 28: ... δια το μη είναι διαπορευομενον.

31: ... οτι ψευδος εν τ. στοματι αυτων η. οπισω τ. μασματος αυτων — Vulg.: quia in cantibus oris sui vertunt illos et avaritiam suam —

32: K. γινη αυτοις ως φωνη ψαλτηριου ηδυνανον εδαμοστων — Vulg.: quasi carmen musicum, quod suavi dulcique sono canitur; —

33: ... ερονουν ιδον ηκει, —

zur Selbstprüfung wie zur Dechargirung des Propheten und zur Rechtfertigung Jehovah's vorgehalten wurde. Die zum Theil wörtliche Beziehung auf Kap. 3 und Kap. 18 in B. 2—20 unsers Kapitels legt allerdings nicht (wie Keil) den Verus Hesekiels für die Folgezeit dar, aber sie erneuert doch die göttliche Sendung desselben. Was auch Kiefotb dagegen bemerken mag, B. 22 (vgl. dazu) nach einfachstem Verständniß verbindet B. 24 ff. mit B. 2 ff. Der Zusammenhang der beiden Hälften unsers Kapitels ist „keineswegs bloß zufällig“. „Die Verse 25 und 26 gehen ebenmäßig, wie z. B. B. 15 auf Kap. 18 zurück, und dagegen läßt sich B. 10b ein Anknüpfen an Kap. 24, 23 (vgl. B. 33 mit Kap. 24, 24) nicht verkennen“ (Hitz.). Das voll lautende „רב־ימיו“ B. 2 paßt auch als Anfang, während B. 24 sich nur wie eine Fortsetzung ausnimmt. Was Hesekiel zu den Söhnen seines Volkes (B. 2) sagen soll, bereitet die Deffnung seines Mundes B. 22 vor und leitet damit das B. 25 zu Sagenbe ein. Ganz unzweifelhaft ist durch B. 21. 22 die Erfüllung von Kap. 24, 26. 27, vgl. daselbst, so daß das Neue, worauf die Verse 2 ff. Vorbereitung und Einleitung sind, die Prophetie der Erbarmungen Gottes über sein Volk in der Welt, der zweite Haupttheil des Buches ist; B. 10 ff. verweisen auch die Zweifelselnden ausdrücklich auf Gnade, während in Parallele damit B. 24 ff. die Trostmutigen im Gegentheil auf das Gericht hingewiesen werden, so daß (wider Kiefotb's entgegengesetzte Behauptung) der Abschnitt B. 23 ff. eben so sehr von Drohungen, als von anderem redet.

B. 1—20: Was für eine Sendung diejenige Hesekiels war, die jetzt erneuert wird.

B. 1 ירר־י in 12. Jahre, nachdem Jerusalem genommen worden war, am Abend oder in der Nacht vor'm Eintreffen des Entronnenen, vgl. zu B. 22. — B. 2 die Adresse an die „Söhne deines Volkes“ nennt sich also ausdrücklich von den fremden Völkern wieder Israel zu, miewohl עַמִּי noch gesagt wird, nicht עַמִּי wie B. 31 erst. Es bereitet sich die große, unser Buch theilende Wendung vor und wird eingeleitet. — Wenn schon die Anwendung auf die Mitleidlichen Hesekiels zunächst vorliegt, so wird doch ein derartig Allgemeineres im Folgenden ausgesagt (vgl. S. 67. 70), daß zu dem Israel des Exils das Israel der Heimat hinzuzunehmen, überhaupt ganz Israel anzupassen ist; wie dem auch in der Applikation des Gleichnisses B. 7 der יֵשׁ בְּרִיחַ entspricht, wonach die Kinder des Volks des Propheten zusammengebracht sind, als die zu einer und derselben Stätte eingehen (בִּיאָה), sowie im Gleichnisse selber „Land“ gesagt und אֶרֶץ sogar absolut (Kap. 14, 13) vorausgestellt wird. — Der Gedanke wird zuvor bildlich ausgedrückt (B. 2—6), ehe er eingeraht Israel an die Hand gehängt wird (B. 7—9). — כִּי־אֵינִי allgemein geredet, aber nicht lediglich hypothetisch, sondern so, daß die Zuhörer an einen vorliegenden geschehenen oder geschehenden Fall denken werden. Der Feind ist unter-

wegs (Hitz., Grot.), hält an der Wegscheide Kap. 21, 26; 24, 2. Die ganze Wendung in einem Gleichniß ist unser Stelle zum Unterschiede von Kap. 3, 16 ff. eigenthümlich (vgl. Kap. 5. 6. 7. 9. 11 u. f. w.). So ist der Zug auch eigenthümlich, gewissermaßen den Zuhörern die gemachte Erfahrung andeutend, daß das Volk des betreffenden Landes, die Menschen sich den Wächter bestellen, wodurch sie, falls sie ihm nicht Folge leisten, sich selbst widersprechen, wider sich selbst streiten, um so überführbarer sind von ihrer Thorheit und Schuld. — בְּקִצְרוֹ Singular, aber pluralisch von dem Ende nach allen Seiten, dem Gesamtgebiete des Landes, dem Suffix zufolge in Bezug auf לְכָחֵי הָעָם. נִחַיִּי von der Gesamtheit des Volkes zu verstehen. (1 Mos. 19, 4; 1 Kön. 12, 31.) Häv. Auch statuiren eine Ellipse קָצָה יִרְעֶה. — Ueber צַהֵר vgl. zu Kap. 3, 17 und S. 70. — B. 3. Dem Grundbegriff des צַהֵר entsprechend: יִרְאָה vom hellen schallenden Tone; daß es ein hornartiges Instrument, wenn nicht von Horn zu denken ist, scheint der Wechsel mit קָרָן z. B. Jos. 6 anzugeben. קָרָע שׁוֹפָר wird 4 Mos. 10, 6. 7 als Signal für Volksberufung vom Pörmblasen bei Ausbruch unterschoben. Hier wird es deutlich vom Signalfiren des Feindes zur Warnung, Wertirung des Volkes (vgl. Kap. 3, 17) ausgelegt. — B. 4 וְשָׁמַע יְהוָה אֶת־זְעָקְךָ hat zu hören (Offenb. Joh. 2, 7. 11 u. f. s.). — נִוָּחַר pro נִוָּחַר. — מוֹדֵבָא mo das Schwert ein kommendes ist und was von ihm zu befürchten, nicht zweifelhaft sein kann. Ewald: „so daß das Schwert kam und ihn wegrastte, so komme sein Blut fig.“ Er wird seinen Untergang als einzig seine eigene Schuld zu tragen haben, oder: seinen Ungehorsam allein büßen. Nach Hengstenb.: weil man auf dem Kopfe zu tragen pfliegte, nach andern vom Opfer entlehnt, auf dessen Haupt man mit der Hand seine Sündenschuld übertrug (3 Mos. 1, 4; 24, 14; Matth. 27, 25). — B. 5 wird die alleinige Selbstverschuldung noch deutlicher gemacht. Explication, ohne daß כִּי nöthig. — כִּי so viel wie וְאִם B. 4. — Hitz.: „Rief er aber sich warnen, so hat er seine Seele gerettet“. נִוָּחַר ist hier Partizip.

B. 6. Das Gleichniß ging, weil dieser Fall auch in der That vorliegt, davon aus, daß der Wächter seine Pflicht that. Nunmehr die andre Denckbarkeit, daß der Wächter, was seines Berufes war, versäumt hätte. — Da nur die in der Sünde beharrende Seele todeschuldig ist Kap. 18, 4. 18. 20, so ist (wie Kap. 3, 18) ein Böser vorausgesetzt, der wie er weggerastet wird, so es durch seine und wegen und in seiner Schuld wird; aber während vorhin die Schuld des Blutes lediglich die eigene des Betreffenden war, seines Ungehorsams gegen die vernommene Warnung, ohne Reflexion auf sein Verschuldetsein sonst und überhaupt, wird jetzt aus der Hand des Wächters Blutschuld hergeführt, wobei zu beachten, daß וְרָשָׁע gesagt ist, wo Kap. 3, 18. 20 (vgl. daselbst S. 67) בָּקָשׁ. — Daß dieser Fall nur ein möglicher, keineswegs der wirkliche ist, zeigt B. 7 die nunmehrige Deutung

des Gleichnisses in Anwendung auf Hesekiel, zur *προταδία* die *ἀποδοσία*. (Vgl. Hebr. 13, 17.) Zugleich wird seine Bestimmung zum Wächter des Hauses Israels den Menschenhänden entnommen, in welchem Fall, wenn Menschen sich einen Wächter setzen, ja auch die letztgedachte Möglichkeit (B. 6) eher sich ereignen möchte, und führt Jehovah Hesekiels Wächteramt ausdrücklich auf sich (*נִרְחַק*) zurück. — *וְשָׁמַר* 3, 17 die Berufsanweisung wörtlich: so daß wir uns die Worte mit Anführungszeichen versehen denken müssen; also nicht, daß damit fikt die Folgezeit der Prophet angewiesen werden soll. — B. 8 ebenso, nur mit noch ausdrücklicherer Anrede, als Kap. 3, 18. Vgl. daselbst. (Matth. 24, 25.) — B. 9 auch, vgl. zu Kap. 3, 19. (Apptielg. 20, 25. 26.)

Da nichts von geschäener Pflichtverräumdung dem Propheten vorgehalten, nur jene erste Anweisung wörtlich wiederholt wird, so muß die Schuld beim Volke zu suchen sein, wie es denn wirklich der Fall ist und zwar aus ihrem eigenen Munde erhellt B. 10. — *לֹאמַר* ihr Sagen wird dem, was dem Propheten in der göttlichen Anweisung gesagt worden ist, was derselbe demgemäß zu sagen hatte, ihr Thun in Bezug auf den Herrn, wie sie es aus des Propheten Thun in Bezug auf sie erkannt haben, seinem Thun und Handeln gegenübergestellt. [Ihm chi saßt *כִּן*: „mit Recht“ sagt ihr ff. Aber es soll ja einer irrenden Rede begegnet werden!] — Was die göttliche Sendung Hesekiels für eine war, hat Gleichniß und Deutung desselben B. 2–9 wiederholt, nunmehr (daher *אָמַר*, wiederholt B. 11) folgt: in welcher Weise diese seine Sendung dem Propheten erneuert wird. Es findet Rückbeziehung auf Kap. 18 statt, aber der Unterschied hier von dort darf nicht unberücksichtigt bleiben. Wo dort kein Schuldbewußtsein, keine Sündenkenntnis (Kap. 18, 2), hat das vorwiegende Strafsamt Hesekiels doch so viel gewirkt, daß sie jetzt sagen: „unser Vergehungen und unsere Sünden“, vgl. Kap. 18, 3. Aber dies Bewußtsein und diese Erkenntnis färbt das Gefühl der Verzweiflung an Leben aufs dunkelste. Keineswegs zu seiner Entschuldigungsverpflichtung beruft sich das Volk auf 3 Mos. 26, 39. Somit ist das *עֲלֵינוּ* nicht zu verstehen: „wider uns zeugen“ (Mos. m.), sondern als von einer Last, unter welcher sie dahinsinken (*נִכְסְיוֹ* vgl. zu Kap. 24, 23; 4, 17). Die, welche Kap. 18 sich als die Blüher ihrer Ahnen gerirten, verschmachten hier unter ihrer eigenen Belastung, und zwar mit Blick auf die ebenfalls Kap. 18 wiederholt (B. 23. 32) eröffnete Aussicht auf Leben. Man wird dazu den Druck, wäre es auch nur der bösen Ahnungen, nehmen müssen, die Vorschauer des B. 21 eintreffenden Ereignisses, wenn nicht gar die Kenntnis von der Einnahme Jerusalems; so daß hierin ebenfalls Vorbereitung, Einleitung zum Folgenden gesehen werden mag.

B. 11. Was für diese Verzweiflung an Leben (b. h. an Rettung, Heil, Gnade) die Kap. 18, 23. 32

ausgesprochene Willens- und Wesensmeinung Jehovah's ist, das betont die hier eigenthümliche Bezeichnung *וְהָיָה*, wo dort nur *וְהָיָה אֲחֵפָּז* oder *כִּי לֹא אֲחֵפָּז*. Vergl. daselbst, auch Kap. 18, 30. 31. — B. 12. Wir hören aber, daß es um Befehlung geht. „Er bekämpft die Verzweiflung nur insofern, als sie ein Hinderniß der Buße ist. Mose Bernichtung zu gewähren, daran liegt dem Propheten nicht“ (Hengstenb.). Vgl. zu Kap. 18, 20, wo ebenfalls mit Beziehung auf Befehlung dieses Gegenüber von „Gerechtigkeit des Gerechten“ und „Bosheit des Bösen“. Durch diesen Gegensatz zu *לֹא תִצְלַח* ist auch *לֹא-יִרְשָׁלַם* klar (Niphal) Gen.: „nicht unglücklich werden“. Eigene Gerechtigkeit kein Rettungsmittel, sobald Vergehung und Bosheit wiederum kein notwendiger Untergang, sobald Umkehr stattfindet. (*שָׁמַר* ist ebenfalls Infinitiv.) Weil sogleich der Fall des Gerechten besprochen werden soll, so einleitend dazu: „und ein Gerechter ff.“ *כִּי בָה*, in, durch, ob seiner Gerechtigkeit. B. 13. Dem Gerechten, der es bleibt, ist Lebensgewißheit zugesagt. Vertrauen auf Selbstgerechtigkeit (Singular, als wirkliche Qualität), wo man Unrecht (Kap. 3, 20) thut, mag einerseits sein, andererseits wird kein Gedächtniß früherer „Gerechtigkeiten“ (E. 68) sein. Vergl. Kap. 18, 24. 26. Einfach *בְּיָמָיו* gegenüber von *וְהָיָה יְהוָה*. — B. 14 das Gegenstück mit dem Bösen. Hier Anrede an denselben, weil dies der gewünschte Fall ist. Vgl. Kap. 18, 21. B. 15 in lebhafter Rede, daher ohne Kopula, Exemplifikation. Vergl. dazu Kap. 18, 7. 12. 16. 21. 28; 20, 11. — B. 16 Kap. 18, 22.

B. 17. Vergl. z. Kap. 18, 24. 25 ff. 29. Den nächsten Anlauf zum Tadel bildet hier eine solche (B. 14 ff.) Hervorstellung des Bösen, der sich befehrt, über den Gerechten, der Unrecht thut. Schon, daß vor ihnen dergestalt über einen „Gerechten“ gesprochen werden kann, vielmehr erst, daß es Befehlung, Befehlung heißt, wo sie auf „Gerechtigkeit des Gerechten“ (B. 12), wenn nicht ihre eigene, so die ihnen gehörende, zukommende des Volks Gottes seit den frommen Vätern ihr Vertrauen gesetzt haben, das ist der Stein im Wege des Herrn, welchen die göttliche Rede aufhebt, um ihn dahin zu werfen, wohin er gehört, nämlich auf den falschen Weg Israels, den es mit seiner äußerlichen fleischlichen Selbstgerechtigkeit in diesen und jenen frommen Werken sich erwählt hat. B. 18–19 kehren aber nicht lediglich B. 13–14 wieder, sondern die beiden Fälle vom Gerechten und vom Bösen werden in der Form wiederholt, die zur Klar- und Rechtsstellung des Weges des Herrn am geeignetsten ist, wie es am besten in die Augen springt und zugleich mit Bezug auf das geforderte *שִׁבְרָם שִׁבְרָם*. Daher mit *עַל-עֵצֶר* *וְהָיָה בִּטְחָם* (Kap. 3, 20) und ohne weiteres *וְיָמָיו בָּרָם*, nämlich durch diese beiden Stücke: Abkehr von seiner Gerechtigkeit, die unberührt gelassen wird, und Unrecht thun. [Mos. m.: *עַל* kollektiv.] Kap. 18, 24. 26. Der „Böse“ beleuchtet diese Karrikatur von Umkehr, Umkehr

ist's ja auch, nur zum Bösen, durch sein dagegen sich Kehren **מְשַׁבֵּר**, wo B. 14 **מְשַׁבֵּר**. Kap. 18, 21. 27. — B. 20 wie auch Kap. 18, 29 wiederholte Vorhaltung, um daran den Schluß zu fügen. Vgl. Kap. 18, 30 (Kap. 7, 27).

B. 21—22. Die Wendung.

Die Thatfache ist eine vollendete, d. h. Jerusalem ist genommen (Kap. 24, 25), und so trifft, wie mit dem Schluß von Kap. 24 vorhergesagt ist, nicht nur der Entronnene (Kap. 24, 26) ein, sondern als Hauptfache die Deffnung des Mundes Hesekiels zu nicht mehr verstummen (Kap. 24, 27). Das historische Mittelstück unseres Kapitels ist insbesondere damit der Kern desselben; die Erneuerung der göttlichen Sendung des Propheten gestaltet sich ja der vollendeten Gericht's-Thatfache gegenüber zur Prophetie nunmehr der Erbarmungen Gottes über sein Volk in der Welt, womit der zweite Haupttheil des Buchs gegeben ist.

Die Zeitangabe, welche den Wendepunkt für den Propheten markiren soll, [denn Jerusalem wurde am 9. vom 4. Monat des 11. Jahres (wozu Jer. 52, 12 hinzuzunehmen ist) überwältigt, also] erst lier 16 Monate danach lehrt uns **בְּיוֹם הַהוּא** B. 26. 27 auffassen, wie es daselbst geschehen ist. Hitz. findet es „sehr unwahrscheinlich, daß von dem, was mit Jerusalem im Juli 588 geschehen sei, Ezechiel erst im Januar 586 Nachricht erhalten haben sollte“, und statt zu behaupten, daß von Nachricht im Texte gar nicht die Rede ist, läßt er überdies den Propheten, sich selbst widersprechen, insofern derselbe schon im 11. Jahre nach Kap. 26, 1. 2 von der Sache Nachricht gehabt habe“, was ebenfalls nicht mit Nothwendigkeit aus Kap. 26, 1 ff. erhellt, und ändert dann schließlich das 12. in das 11. Jahr der alleinigen syrischen Uebersetzung. Mit Recht bemerkt Hengstenberg, daß es sich gar nicht um die erste Nachricht von der Einnahme Jerusalems handle, und fährt dann fort: von solchen Thatfachen verbreite sich die Nachricht mit reißender Schnelligkeit. „Die Kunde gelangte ohne Zweifel schon in 8, höchstens 14 Tagen an den Wohnort Ezechiels, so daß man der Schwierigkeit nicht ahülft, wenn man auch höchst willkürlich einen Fehler im Texte annimmt, statt des 12. das 11. Jahr setzt.“ Die Bedeutung des Kap. 24 Vorhergesagten, wie nach unsern Versen nunmehr Eingetroffenen ist, daß statt aller Nachrichten, deren so Hoffnung erweckende, den Weg des Herrn mit seinem Volke aber freizugebe, die notwendige Befehrung desselben immer wieder paralyisirende, bis zuletzt eingelaufen, jetzt ein bestimmter Entronnener reden und als Augenzeuge, was in der That geschehen ist, außer jedem Zweifel stellen wird. Der faktische Beleg, den Exilirten in die Hand gegeben mit diesem Entronnenen, soll was wenigstens den festen Mauern Jerusalems noch im Wege stehen konnte den auf Befehrung zum Herrn Angewiesenen aus dem Heilswege räumen. Für die angegebene Bedeutung des **הַפְּתִיחַ** (פֶּתַח), „sich losmachen“, „ent-

kommen“ durch Flucht (1 Mos. 14, 13) ist es nicht nöthig, wie Hengstenberg eine ideale Person, ein Kollektivum d. h. einen „Transport“ anzunehmen, wie Hesekiel schon Kap. 14, 22. 23 (vgl. Kap. 6, 9) eine ganze Schaar solcher Entronnenen den Gulauten anvisirt habe, damit diese „in ihrem elenden Aufzuge eine lebendige Predigt der mitdurchlebten Schrednisse der Katastrophe“. Hitz. meint, der Fluchtling kann „unmittelbar nach dem Blutbade zu Mizpa aus dem Trupp des Ismael (Jer. 41, 10) entronnen sein, wenn nicht, was unwahrscheinlich, erst nach erfolgtem Abzuge von Egypten“. J. D. Mich. erklärt aus der Ab gelegenheit des Aufenthaltsortes Hesekiels das so späte Eintreffen des Fluchtlings daselbst, zumal bei der folgenden furchtbaren Verwirrung (Hävern.).

B. 22 **וַיִּפְתָּח** vgl. Kap. 37, 1; 1, 3. Die Wirkung davon war die Deffnung des Mundes. Aber diese letztere kann virtuell und aktuell unterschieden werden. In jener Beziehung geschah die Deffnung des Mundes Hesekiels, indem ihm geheissen wurde, zu den Söhnen seines Volks zu reden, in Betreff derer er die Zeit her seit Kap. 24 verstummt gewesen. Das ist der Fall B. 1 ff. unseres Kapitels, wozu also **וַיִּפְתָּח** die Erklärung jetzt nachbringt, daß nämlich die Hand des Herrn das bisherige Verstummen von ihm genommen habe (potentia), so daß er fortan wieder zu Israel habe reden können wie sollen. Ganz richtig bemerkt J. D. Mich.: „der Prophet fiel in Entzückung“, und die Wortoffenbarung B. 2—20 wurde ihm zu Theil. Ueber die Zeit wird näher bestimmt, daß die göttliche Ursache sich an den Abend „vorm Kommen des Entronnenen“ verlege und parallel damit die Wirkung, die Deffnung des prophetischen Mundes — **וַיִּפְתָּח**, also in der Zwischenzeit vom Abend bis zum Morgen, sich vollzogen habe. Demnach unabhängig von dem Entronnenen erneuerte sich schon die Sendung des Propheten, und zwar indem mit Aufhebung des bisherigen Verstummens sich sogleich positive göttliche Offenbarung und Mittheilung verband. Durch göttliche Verursachung und Wirkung wurde auf solche Weise schon alles vorbereitet und eingeleitet für das, was mit dem Kommen des Entronnenen sich ereignen sollte. Denn daß, als derselbe nun wirklich kam, Hesekiels Mund „geöffnet warb“ (**וַיִּפְתָּח**) ist keineswegs nachdrucksvolle Wiederholung zur Anknüpfung des Folgenden, sondern im Unterschied von **וַיִּפְתָּח** zu verstehen, fügt zu dem potentia Geschehenen hinzu, wie es jetzt auch actu geschah, so daß die zu diesem Zweck gebene, für diesen Moment bestimmte göttliche Rede B. 2—20 nunmehr auch zu dem Volke vom Propheten geredet wurde, und zum Beweise, daß er „nicht mehr verstummte“, sich alsbald die Fortsetzung (B. 23 ff.) daran schloß. Hesekiels Mund, war Kap. 24, 27 gesagt, werde „mit“ dem Entronnenen geöffnet werden. Im weiteren Sinne, nämlich: zu

gleicher Zeit, um die Zeit, wo der Entronnene kommen sollte, war es am Abend geschehen; buchstäblich mit ihm geschah es am Morgen, und die erneuerte prophetische Sendung Hesekiels begann in der That. „Man kann die folgenden Weissagungen als die prophetisch dargestellte Siegesgeschichte Israels, des Reiches Gottes auf Erden bezeichnen. Das Wunderbare, wahrhaft Großartige und Göttliche liegt hier im Kontraste zur Gegenwart. Im Angesichte des Todes nur Auferstehung und Leben! Die tiefste Erniedrigung des Bundesvolkes, seine scheinbare Vernichtung ist der Weg zur wahren Größe, ja zur ewigen Herrlichkeit desselben“ Hübner.] Hengstenberg bemerkt: die Ankunft des Transports war ohne Zweifel schon am Tage vorher angesagt, da wurde in der Nacht vor der Ankunft gleichsam das Siegel vom Munde des Propheten abgenommen. Der Drang zum Volke zu reden stellte sich wieder ein. Die weissagende Thätigkeit selbst nimmt erst ihren Anfang nachdem der Transport eingetroffen war, dessen Ankunft den Boden für die Aufnahme der neuen Eröffnungen bilden sollte: erst nachdem der vollständige Tod ihnen vor Augen getreten war, die Vernichtung aller irdischen Hoffnung, konnte die Verkündung der frühlichen Auferstehung erfolgen. Vgl. noch zu Kap. 3, 26. 27 und 29, 21.

B. 23—33. Die erneuerte Sendung Hesekiels angesichts der Situation der Herzen in Kanaan (B. 23—29) wie im Exil (B. 30—33).

Was für eine Sendung die Hesekiels war, die ihm erneuert wurde, nämlich Wächter zu sein, das Volk zu warnen, haben wir B. 2—9 gehört. Es ist daher bei dem Zusammenhange des folgenden Stücks mit B. 1—20 nur in der Ordnung und entspricht einer Fortsetzung der göttlichen Rede durch, daß solche Stellung des Propheten bei Erneuerung seiner göttlichen Sendung sich zuvörderst B. 24 mit denen aneinander setzt, die noch zu warnen, zu bedrohen sind. Der Anfang des Hesekiel geoffenbarten Gottesworts entspricht insbesondere genau B. 8—9. Gänzlicher Mißverständnis ist es, wenn Kließ, „die Bewohner dieser Wüsten“, wie er übersetzt, nicht in dem verwüsteten Jerusalem oder in den verwüsteten Städten Juda's oder in dem verwüsteten Lande Kanaan, also in den dort noch verbliebenen Ueberbleibseln des Volks zu finden vermag, sondern die Exulanten „in den gewiß nicht allzu angebauten Gegenden am Euphrat“ in den Text hineinzwängt. חֲרִיבִים mit dem Artikel besagt Zerstörung, Trümmer von Städten und Häusern. Hitz.: „dieser Einöden“, weniger Jerusalem selbst, als die übrigen ihrer Bewohner entleerten Städte (Jer. 33, 13. 10), in welche sich nebst zurückkehrenden Flüchtlingen (Jer. 40, 12) jene Besitzlosen (Jer. 39, 10) verteilen, die nun auf einmal zu großem Grundeigentum gekommen sind und übermüthig werden. Die Dinge liegen trostlos, wie stellen sich zur trostlosen Lage der Dinge die Herzen? „Daß es Leute gab,

welche auch jetzt noch Illusionen sich überließen, daß das Gericht seinen Lauf nicht unerbittlich vollenden werde, zeigt der Aufstand, bei dem der chaldäische Statthalter Gedalja ermordet wurde“ (Hengstenb.). Vergl. übriges Neh. 1 die Schilderung der Verwüstung, wo inzwischen über ein Jahrhundert vergangen war! — Wie noch zu Jesu Zeit sie sich immer wieder auf Abraham beriefen, z. B. Joh. 8; Matth. 3, 9, so geschieht es auch hier. Ein argumentum a minori. Wo dem einzelnen Manne in seinen Nachkommen das Land zu Theil wurde, da, wie sie meinen, werde es ihnen um so weniger fehlen, nämlich das Land zu behalten, — nicht sowohl: es wieder zu erhalten (Hengstenb.), da sie es gar nicht verloren geben, — als sie der Zahl nach (so rechnen sie in nicht gedemüthigten Selbstvertrauen) viele seien und noch mehr in ihrem Selbstgefühl ohne Schuldbewußtsein und Sündenbekenntniß, wie Hengstenb. sagt: „sich für die wahrhaftige Fortsetzung von Abrahams Dasein halten, die Träger der ihm erteilten Verheißung“ (1 Mos. 15, 7), für die Nachkommen, in denen es Abraham ererbt hat, denen es also „gegeben ist“ (לָנוּ נָתַן). Sie „übersehen die zweite Kluft, die zwischen ihnen und Abraham besteht; wenn sie Abrahams Kinder wären, so thäten sie Abrahams Werke“ (Hengstenberg). Vergl. zu Kap. 11, 15.

B. 25. Essen „auf dem Blute“ ist Essen von Fleisch, dem Blut zu Grunde liegt, das nicht von Blut gereinigt ist, erklärt Keil. Vgl. 3 Mos. 19, 26. „Ein theokratisches Grundgesetz“ (Hübner.). Das Verbot bereits 1 Mos. 9, 4. Dasselbst im Blick auf Blutvergießen wie Todschlag, Mord; so daß auf Mordgeißt (Hengstenb.) gezielt wurde. Targum: „Aber unschuldigen Blute esset ihr“. Vom Blut zum Essen geht es. 3 Mos. 19 in Verbindung mit Götzendienste, wie auch hier. — Kap. 18, 6. 15. — Kap. 22, 3; 4. 27. (Jer. 41; Joh. 8, 39 ff.) — Die Frage B. 26 wiederholt. Sich stellen = sich streifen, also darauf sein Vertrauen stellen, führt das Blutvergießen weiter. — עֲשִׂיתִי חַרְיִבָּה feminin, daher es von den Weibern verstanden worden ist in Betreff unzüchtiger Götzenteile. Hengstenb. verweist auf Kap. 13, 17 ff. („der weibliche Charakter der Sünder wird schon 1 Mos. 4, 7 angedeutet, wo es als unmännlich erscheint, sich von der Sünde beherrschen zu lassen, statt über sie zu herrschen.“) Hitz.: „steht für wegen des folgenden ח. Kap. 18, 12; 16, 50; 5, 11. Der „Greuel“ (חַרְיִבָּה) soll nach Hengstenb. der Ehebruch sein, Kap. 18, 6. 11. — Den 2 < 3 Sünden treten B. 27 3 Strafen gegenüber. Die Parallele zu B. 10, des Trojes zur Verzeßlung dort, wird durch חֲרִיבִים (B. 11) bestätigt. — חֲרִיבִים (B. 24) חֲרִיבִים Wortspiel. — Kap. 5, 17; 14, 15. 21; 2 Kön. 17, 25. (2 Mos. 23, 29; 3 Mos. 26, 22.) — מִצְדֹּת die Berggipfel, die schwer zugänglich, daher Aste, Bergpfaden, welchen (wie den Höfen Tiefen) die „Höhlen“ andrerseits entsprechen, kommen als Fluchtstätten vor Schwert und wilden reisenden

Thieren, aber nicht vor der Seuche, in Betracht. (1 Sam. 13, 6; Joseph hell. jud. I. 16. 4.) Kap. 5, 17; 14, 21. — B. 28 Kap. 6, 14. — (Mishal.) Kap. 30, 18; 7, 24. — באר כרבר. Kap. 14, 15. Menschenleer, auch von Wandrern gemieden. — B. 29 Kap. 32, 15.

Der Beziehung auf die vollendete Thatsache des Unterganges Jerusalems in den bisherigen Versen folgt mit B. 30 ein Blick in die nächste Umgebung des Propheten, wie sie zu seiner erneuerten Sendung sich verhalten wird. Die Lage der Dinge ist hier voll Trostes; das Trostamt Hesekiels soll beginnen, die Verklündigung des Heils will anheben. Wie stellen sich die Herzen der Ersirrten dazu? Der Prophet kann nicht mit Abraham trösten, womit sich die in Kanaan trösten (B. 24). Er ist „sein Diener der Sünde, sondern des lebendigen Gottes“ (Hävern.). Eine Orientierung über die Menschen ist daher, wie sie ihm zu Anfang seiner Sendung wurde, auch hier für den neuen Anfang und für die Fortsetzung bis zum Ende nur angemessen. יארה entspricht der Applikation B. 7. — הרברים „die sich bereden“, sie werden dem Propheten gleichsam vorgestellt, siehe da! Hengstenb. pointirt S. 17, wenn er auslegt: „nicht, die sich besprechen über dich, sondern: die sich von dir unterhalten wie von einem ziemlich gleichgültigen Gegenstande“. Dagegen deutet doch כן ein Weilen der Rede und Interesse an, was Häv. freilich sensu hostili glaubt verstehen zu müssen. Noch weniger stimmt aber mit solcher Auffassung das bisherige sich Versammeln seiner Volksgenossen beim Propheten und erst recht nicht der doch wahrseheinliche Eindruck, welchen das Eintreffen seiner Vorherverkündigungen auf sie gemacht haben wird. Er bildet daher das beliebte, stehende Thema (werden von vielmehr sagen dürfen) ihrer Plaudereien. אצל an den Wänden hinsitzend („auf dem Divan“ Hengstenb.) so viel wie: heimlich oder innen in den Häusern [schwerlich, wie Häv.: „die Söhne ff., die da reden wider dich im Hause, heimlich deine Gegner sind, und in den Haushüllen, öffentlich, da anerkennt dich jeder“]; רבפהן draußen, nämlich unter den Haushüllen stehend. — הכרבר setzt das Partizip ebenfallsmehr, als S. 17 ihn zusehen will. — Auch scheinen die Worte: „Kommet doch ff.“ anzudeuten, daß sie Neues, anderes statt des bisher nur immer Gehörten (מר הרבר) erwarten dürfen. Aber ist es, wie Jos. 6, 1? Nur „hören“ wollen sie, wie sie sagen: nicht auch gehorchen? — nicht sich betheuern zu Jehovah? — Der Prophet soll sich nicht täuschen deswegen, daß seine Person ihr tägliches Thema drinnen und draußen ist, ja daß sie in einer Weise zum Worte des Ewigen kommen, wie B. 31 beschreibt, nämlich „wie Kommen von Volk“ d. h. wie strömende Menge, in hellen Haufen [Hävern.: „wie bei großen feierlichen Gelegenheiten“], wozu parallel (י. רשבי. j. Kap. 8, 1; 14, 1; 20, 1) כמר was sehr bezeichnend entweder: „Mein Volk“

ironisch, die Mein Volk sein sollten, hören, aber nicht thun, oder: „als Mein Volk“ d. h. als wollten sie Mein Volk sein und sind es doch nicht, Erwald: „als wären sie die wahre Gemeinde“. Ob aber wie Hengstenb.: „so ehebar, aufmerksam und scheinbar ernst und willig“? Was sie nicht thun werden, ist nach B. 11 klar; die Worte des Propheten zielen auf Herzens-Befehring. — כרבר S. 17: „denn Liebliches ist nach ihrem Geschmack“ aber מה שים? und שים ist doch durch לא ישר nahe gelegt. „Liebliche Dinge“ wären solche, die sie belieben, begehren, verlangen; daher: sie sind nur am Thun von dem, was in ihrem Munde lieblich ist, ihnen lieblich schmeckt; während Gesen.: „denn mit dem Munde thun sie, was (Gott) wohlgefällt, aber ihr Herz geht dem ungerechten Gewinn nach“. Hengstenb. erklärt die Bedeutungen: Lieblichkeit und Wohlgefallen für unbegründet und überfest: „zärtlich thun sie mit ihrem Munde“, eigentlich: sie üben Brunst, affectiren in Worten eine brünstige Liebe gegen Gott und sein Wort, während die eigentliche Neigung ihres Herzens ganz anders wohin geht, dem Gözen des jüdischen alten Menschen Mammon zugewandt ist“. Hävern.: „denn Buhlerei treiben sie mit ihrem Munde. כב bezeichnet bei Hesekiel (vergl. j. Kap. 23) und Jeremia unbestreitbar buhlerisches Lieben, leidenschaftliches Begehren, besonders von unkeuschem Liebesverlangen, ob mit אצאוא verwandt oder mit: „gaffen“, also monach aussehen, oder mit: „happen“, hoffen, sehnlich erwarten? So viel ist über den Wortsinu klar, alles andere wird hineingetragen oder willkürlich angehängt. כרבר (nur im Plural) kommt aber nicht bloß B. 31, sondern auch B. 32 vor, mit שיר „Gesang“, „Lieb“ verbunden, was kann כרבר demnach anders sein als: Liebeslieder (Buhlieder)? Zu dem, daß sie die Worte des Propheten, die nach ihrer eigenen Rede (B. 30) von Jehovah ausgehen, nicht thun (לא ישר), bildet כרבר (המה): allerdings sie thun auch (wie wir sagen würden: in Liebesliedern), sie sind am thun „in ihrem Munde“ so viel als: mit Worten, mit der Zunge. Was das Ohr aufnimmt, das wird im Munde zu Liebesliedern; das „thun“, machen sie aus den Gottesworten des Propheten. Daher, nachdem B. 31 der Ausdruck כרבר erklärt, näher ausgemalt ist, wird כרבר ושיר wieder aufgenommen. Also: im Munde bleibt ihr Thun, das Herz theilt sich nicht daran, wie es sogleich weiter heißt, daß ihr Herz ihrem בצע (ב. בצע „einen Schnitt machen“, Kap. 22, 27. 12) d. i. räuberischem, betrügerischem Gewinne nachgeht. Da, sie machen sich solchen Vortheil sogar aus den Worten Gottes, die Hesekiel ihnen verkündigt, nutzen dieselben dahin aus; so daß nicht sowohl ihre Brunst zu Jehovah, als Jehovah's zu ihnen hier in Betracht kommt. Dergestalt nehmen sie die göttlichen Verheißungen entgegen, als Liebeserklärungen eines feurigen Buhlers. Darum hat man aber nicht nöthig, כרבר als

„frivolen Scherz“ (eher als: „Kareffen“ im angegebenen Sinne), als Spottworte, wie Targum, oder „Älgeret“, „Täuschung“, mit den alten Uebersetzungen zu interpretiren. [Ewald: „weil sie die Ländeleien in ihrem Munde dennoch stets thun, ihrer Eigenlust nachhängt ihr Herz“ d. i. ihre erbärmlichen Späße, welche sie im Munde führen und ihre Eigenlust im Herzen nie aufgeben.] Nicht, daß sie sich „nur amüsiren“ wollen, sondern mehr, sie ziehen die Gnade auf Muthwillen, Jud. B. 4.

So ist es ihnen auch nicht sowohl „um die schöne Form“, als um den Inhalt zu thun, den sie nach ihres Herzens Gelüst zu Ausschweifung verdrehen. [Hitz.: „ihrem Vergnügen geht ihr Herz nach“, der Steigerung des Wohlseins durch Ohrensüßel.] — B. 32 soll **ויר** nach Hitz. nicht: Gesang, sondern „lieblicher Sängler“ bedeuten. **ויר** nöthigt dazu nicht, denn es kann auf den „schönen Laut“ des Liedes bezogen werden; wenn es aber auf die „schöne Stimme“ des Propheten geht, so wird dieser, nachdem er in **ויר** mit seiner Weissagung, auf die es jedoch vornehmlich ankommt nach dem Zusammenhang, mitgefaßt ist (**וירקק**), davon losgedacht und **מב** setzt die Beziehung auf den Propheten fort, ohne daß darum diese persönliche Beziehung zwingt, auch **ויר** zugleich lediglich von ihm zu verstehen. **ויר** (**ויר** v. **ויר**) mit **נב** bedeutet entweder: gut, schön, oder: tüchtig, wacker spielen. [Sept. und die arabische Version verstehen schon **ויר** als Instrument, die syrische Uebersetzung gibt erst **ויר** durch: „oder wie eine Cithre ff.“ wieder, Targum wird an den **ויר** (**ויר**) die Hirten Schalmei oder Doppelflöte als musikalische Begleitung gedacht haben.] Junius bezieht das Gesagte auf die Gerichtsweissagungen über die draußen (Kapp. 25–32). Hengstenb. offenbar modern: „man freut sich inmitten der nationalen Verarmung der trefflichen rednerischen Gaben, des neuen Klassikers“ (!). — B. 33 knüpft an die Wiederholung ihres nicht Thuns die Voraussage der unausbleiblichen so anderen Erkenntniß von dem Propheten. **וירבבא** allgemein, was er redet, nicht speziell das B. 27–29 Geredete, was einem **וירבב** u. f. w. wenigstens nicht ähnlich lautet, eher die nun folgenden Verheißungen [Nach Kief. sollen freilich B. 30–33 den durch B. 24–29 auf die Hörer gemachten Eindruck schildern!!] — So anders ist der Ton, der mit dem 2. Haupttheil des Buches angeschlagen wird; nicht: sie erkennen dann, daß Ich Jehovah, sondern wie Kap. 2, 5, wo noch allgemein geredet wurde, vergl. daselbst. — Das „siehe, es kommt“ weist auf das Gekommensein des Gerichts über das Volk zurück, aber wie solches gekommen ist, so gewiß werden sie auch der folgenden Reden Erfüllung zu sehen bekommen. [Hitz.: es wird auch wirklich die Sache kommen, welche das Objekt deiner Reden. Hävern.: „und siehe, es ist schon erfüllt“ das soll heißen: Jerusalem ist gefallen und die Wahrheit der Weissagungen vollkommen

bestätigt.] Die Erfahrung ist jedoch eine schmerzliche, weil Unbussfertigkeit sie von dem zukünftigen Heile ausschließen wird. Welch weiter und zugleich wahrer Hinausblick bis in die Tage des Menschensohnes! Es war ihnen schon durch die Propheten in ihrer Mitte gesagt worden; um so mehr, daß Er selber kam und mit ihnen redete, fiel jeder Vorwand wegen ihrer Sünde weg, Joh. 15, 22.

Theologische Grundgedanken.

Pal. die theol. Grdgt. S. 70–71 und S. 182.

1. „Wehe mir, wenn ich nicht Evangelium predige! ruft Paulus aus (1 Kor. 9, 17). Es geht dies Lehrstild alle diejenigen an, denen die Aufsicht oder Sorge aller andern vertraut worden ist. Damit ist nicht zu vermischen, daß dieser und jener seine Gabe von Gott hat, wodurch er seinem Nächsten nützlich werden kann. Die allgemeine Liebe fordert, daß wir einer des andern Heil suchen sollen. Jud. B. 21. 22. 23“ (Cocejus).

2. In dem Amt, Beruf, Dienst, so die Prediger haben, kommt beides zusammen, nämlich die Bestallung durch Menschen, d. i. in diesem Fall durch die Gemeinde, wie das Gleichniß besagt B. 2 ff. und: daß der Herr Jerusalem Prediger gibt, wie B. 7 gesagt ist. Wo dieses nicht angesehen wird, da kann auch jenes nicht beachtet werden. Wenn die bürgerliche Obrigkeit, daher der Staat, oder Privatpersonen gar, unter welchem Titel es sei, die *vocatio ministrorum* haben wollen, so verkennen sie das kirchliche Recht der Gemeinde, wie und weil sie das Hoheitsrecht Gottes über sein Volk nicht anerkennen. Denn der Kirche kommt es zu, die Diener nach der Ordnung Christi und seiner Apostel zu erwählen und anzustellen, und die Gemeinde, wie sie auch lokal formirt sein möge, verhält sich keineswegs zum Ganzen der Kirche, wie sich etwa eine Kommune, als Bruchtheil der bürgerlichen Gesellschaft, zum Staate verhält, sondern sie ist qualitativ durchaus die Kirche selbst, die sich nach ihrem ganzen vollen Lebensinhalte in der Gemeinde darstellt. Nicht anders erscheinen uns die Gemeinden der Apostelgeschichte und der apostolischen Briefe. Ueberlieferte Verhältnisse können wohl einen zeitweiligen historischen Rechtsstand erzeugen, begründen aber um so weniger, wenn sie von dem Grundrecht der Kirche aus beskritten und als Ueberreste eines rechtswidrigen Standpunktes, als rechtswidrige Uebertragungen nachgewiesen werden können. Wie nicht von einem an die Kirche durch den Staat übertragenen Rechte im Punkte der *vocatio ministrorum* zu reden ist mit den Konstanten, indem der Staat kein Recht zu übertragen vermag, das er gar nicht besitzt, so war die Reformation, wenn sie noch so sehr in der Lage sein mochte, nicht im Recht, dem käseropapistischen Kirchenregimente einen Thron zu bauen, da die Kirche sich selbst zu regieren hat, also sich selbst aufgibt, wenn sie dem Staate oder der Person oder den Personen, in welchen sich die Herrschaftsgewalt konzentriert, Rechte übergibt, die

sie lediglich als Kirche hat, die also nicht die bürgerliche Gewalt haben kann, sofern diese Rechte nicht zu Unstun werden sollen. Der Unstun spielt in jeder Tyrannei der Gewissen seine Rolle. Der Rechtstitel aber, der für so rechtswidrige Rechtsübertragung seit der Reformation eingeschlichen ist, lautet auf summus episcopus, wodurch sogleich der papistische Sauerzeug dieses Titels klar ist. Denn es ist papistische Lehre im allgemeinen, das jus vocationis ad episcopos zu reserviren, wenn nicht der römische Stuhl besondere Ausnahmen in Betreff der electio zugelassen haben sollte. Wenn die Schranke der Staatsgewalt dahin formulirt worden ist: nur circa nicht in sacra ecclesiae habe sie sich zu erstrecken, so nimmt es sich schon wunderlich genug aus, daß „ein höchster Bischof“ zwar die Mauern des Heiligtums hoch besehen, aber dasselbe nicht betreten dürfen. Die Erfahrung von über dreihundert Jahren hat indessen viel anderes noch, als die Absurdität der bekannten Formel gezeigt, hat vielmehr die überhörten so wiederholt und kräftig ausgesprochenen Warnungen Luther's und der symbolischen Blicher vor Vermengung geistlichen und weltlichen Regiments als nur zu sehr beglänzt nachgewiesen. Und wenn der reformirte Dogmatiker Heidegger in s. medulla theol., um den Unstun jener Formel auszugleichen, die Sorge und Gewalt des Staats nicht circa religionem et ecclesiam beschränkt haben will, sondern den magistratus als *διοποιστος* et ecclesiae membrum excellens apostrophirt, wodurch derselbe an der Gewalt, die der Kirche gehört, partizipire, und ihm sodann die Verpflichtung zuschreibt, Christo und dessen Reich mit der ihm von Gott verliehenen Gewalt zu dienen und dies Reich auszubreiten, oder wenn Burmann, ebenfalls reformirt, die officia magistratus circa sacra aufzählt und darunter nicht allein die Bestimmung und Anordnung der öffentlichen Gottesdienste, daß alles nach dem Worte Gottes geschehe, und den Schutz gegen kirchliche Willkür und die Intercession für bedrückte Glaubensgenossen u. s. w., sondern auch die Niederhaltung von Irrlehren, von Häretikern und Heterodoxen, die Reformation der Kirche, wenn sie sich verderbt haben sollte u. dgl. m., so blicken wir in Zustände, deren Wahrheit gewesen ist, die aber, und damit die Voraussetzung zu solchen Bestimmungen, trotz des sogenannten „christlichen Staats“ längst hingefallen sind. Was aber dem Staate zu bestreiten ist, wird es erst recht den sogenannten Kirchenpatronen sein, denn das Patronat ist sogar heidnisch-römischen Ursprungs und nicht einmal seinem alleinigen Sinne gemäß als juristische Abvokatur christianisirt worden, wenigstens ist ein gut Theil germanischer Feudalherrschaft in dies privatrechtliche Verhältniß hinein gelaufen. Wenn nun wider solches alles im Gegentheil auf das Selbstregiment der Kirche mittelst der ihr eigenthümlichen Organisation zu bestehen ist und Wahl und Berufung insbesondere der Prediger in dieser Weise durch Menschen geschieht, so ist der andre Faktor doch der Herr, dessen Leib die Gemeinde Gottes ist, und das

Recht der Kirche ist in letzter Quelle die Rechtsordnung ihres alleinigen Hauptes Christi. Infolge dieses regimen principale sind Alle Brüder, die sich untereinander dienen, die Herrschaft hat allein der Herr (Theokratie oder Christokratie), so daß die Kirche nach ihrer inneren geistigen Gestalt keine Demokratie, aber auch keine Aristokratie, so wenig als eine Hierarchie, sondern eine Monarchie im höchsten Sinne des Wortes ist. Durch den Heiligen Geist wurde kraft solches obersten unsichtbaren autokratischen Regiments Hesekiel unter Israel gesandt, wie in ordentlicher Weise der geringste Dorfpastor, es sei zu Gnade oder zu Gericht, von daher gegeben wird, indem es Gottes Wohlgefallen ist, daß durch solchen Dienst von Menschen der göttliche Wille an den Menschen verwirklicht werden soll (Eph. 4, 11 ff.), und die Berufung eines Dieners im einzelnen Fall wird die vollkommene sein, wo der äußeren durch die Gemeinde oder ihre Organe die innere durch den Heiligen Geist entspricht.

3. Ewald behauptet: „Der letzte Grund aller Möglichkeit einer wahren Befehung bleibt der, daß neben der immer zum Guten wirkenden göttlichen Gnade nie ein echter Prophet fehle, welcher in gefährvoller Zeit die reine Wahrheit verkündigend alle mit unerschrockenem klaren Worte verständigt und warnt“. Gegen die Enthusiasten und Schwenkfeldianer ist von den Kirchenlehrern zwar nicht gefolgnet worden, daß Gott auch, wo es sein Wille gewesen wäre, unmittelbar von sich selber hätte die Menschen befehlen und erretten können, aber nichts weniger hat die Kirche immer festgehalten, daß ministerium publicum und vocatio ad illud in ecclesia nothwendig sei necessitate hypothetica, nämlich in Beziehung auf Gottes Wohlgefallen und Rathschluß.

4. Die Propheten zählen zu den ministri extraordinarii. Es wird in der alten reformirten Dogmatik die extraordinaria vocatio dreifach dargestellt: 1) wenn Gott sie lediglich durch seine Stimme vollzieht, wie bei Abraham, Mose, den Propheten unterm Gesetz, Johannes dem Täufer und den Aposteln; 2) wenn es, jedoch mittelst Ankündigung durch Menschen geschieht, wie bei Aaron und dem Stamme Levi durch Mose als Zwischenperson; 3) wenn der innere Trieb des Geistes hierhin oder dorthin treibt, wie es z. B. mit dem Diakon Philippus der Fall gewesen ist.

5. Der Tod ist der Sünde Sold und die Sünde ist der Leute Verderben, und so ist bei der allgemeinen Sündhaftigkeit aller, ganz abgesehen von besonderer Verschuldung, ein absolut unschuldig Umkommen nicht denkbar, nur relativ wird sich die Schuld schwerer oder leichter verwiegen in dem einzelnen Falle. Aber neben der eigenen, der Selbstschuld des Menschen stehen auf des Richters Tafel als Mit-Schuldner die menschliche Gesellschaft insgesamt (durch Erziehung, Unterricht, Sitte u. s. w.), aber die Vorgesetzten insbesondere, als Obrigkeit, Fürsten, Herren, Lehrer u. s. w., die nicht bloß Würdenträger oder auch nur Nutznießer, sondern

zum Beispiel sein sollen denen, die zu ihnen hinaufsehen, es sei an welcher Stelle es sei.

6. „Das ist aber der lichteste und herrlichste Höhepunkt des prophetischen Berufs, die Freude des Schöpfers an dem Leben des bekehrten Sünders zu verkünden“ (Umbreit).

7. Darum haben wir nicht an dem Leben zu zweifeln, daß wir erkennen, daß wir mitten in dem Tode liegen. Denn diese Erkenntnis des Todes schließt nur den Gedanken an Leben, das noch in uns selber wäre und aus uns kommen könnte, aus. Dagegen ist durch diese Erkenntnis die Ansicht nicht genommen, sondern vielmehr nahe gelegt auf Leben außer uns selber, d. i. in dem lebendigen Gott. Die Befehlung zu Gott von der Sünde wie auch von allen toten Werken einer Selbstgerechtigkeit oder bloßen Legalität ist demnach wohl ein Begräbnis in Bezug auf das Leben, das des Menschen Leben ist, in Wahrheit aber ist sie der Weg des Lebens, das Gott ist und gibt.

8. „Die Befehlung ist nach innen die Veränderung der Gesinnung des Menschen in der Gemäßheit des göttlichen Willens; eine Veränderung also, worin sein innerer Sinn nicht allein wirksam sein kann, sondern worin derselbe seine Umgestaltung bewirkt in der Kraft Gottes, welche das Bewegende Jenseits seiner Bestimmung ist. Sie erscheint aber nach außen als die völlige Umkehrung seines Trachtens, indem er aus der Richtung zur Welt hin umlenkt in die Richtung zu Gott hin. Die Umwandlung seiner Gesinnung in allen dieselbe bedingenden Momenten wird in der Umgestaltung seines Lebens offenbar. Diese Sinnesänderung ist ihrer Natur nach ein einziger, einmaliger und tiefbewußter Akt, der Akt des ganzen inneren Lebens, aber eben darum nicht der abgeschlossene Vorgang einer einzelnen Stunde, einer einzelnen Stimmung oder That, wenn er auch vielfach in einer einzelnen Stunde, Stimmung oder That zu seiner höchsten Erscheinung kommt. Sie ist nicht eine abstrakte Einzelumkehr, sondern ein auf einer konkreten Einzelumkehr, einem bestimmten Wendepunkte beruhendes, immer erneutes und immer tiefer greifendes und umfassendes Umwenden, was gerade der Ausdruck Befehlung ganz passend bezeichnet. Sie ist die königliche That des Menschen in der Kraft seines Gottes nach ihrer Beziehung zum alten Leben“ (Lange, Pos. Dogmatik).

9. „Die bösen Wege sind aber nicht nur die schlechten der bösen Werke, sondern auch die falschen Wege von Gerechtigkeit. Ja, es ist vor allem wichtig, daß wer leben will, sich von seiner Weisheit und eingebildeten Kraft, als könnte er sich selber heiligen, zu Gott wende und ihm die Ehre gebe und von ihm die Rechtfertigung aus Gnaden empfangen“ (Coccejus).

10. Weil Herzensbefehrung, aufrichtige, in jedem Augenblick den sich zum Gericht des Todes sonst vollenden den Entwicklungs laus der Sünde, errörend, zum Heile, durchbrechen kann, so wird der

Ungehorsam des Unglaubens gegen das lockende Wort der Gnade als die Sünde zum Tode angefahren werden müssen.

11. „Gott hat kein Gefallen am Tode des Bösen, nämlich in der Beziehung, daß dem, welcher umkehrt von seinem Wege, nicht sollte Vergebung zu Theil werden, als wäre bei Gott die Umkehr im Vertrauen auf das Wort, das Gnade dem Sünder zusagt, von keiner Bedeutung, oder keine Gerechtigkeit Gottes vorhanden, wodurch der Umkehrende gerettet werden könnte. Israel hat nimmer nöthig, in seinen oder fremden Sünden zu versinken, wenn anders sie den rechten Weg einhalten. Alsobald sie sich von ihrem bösen Wege bekehren, sofort ist ihnen das Leben bereitet. Woraus folgt, daß zu diesem Leben es weder eines Tempels noch eines Staates bedarf, so daß nur diejenigen vor weltlicher Traurigkeit vergehen, welche in diesen Dingen, dem Fleisch und Irdischen, ihre Herrlichkeit haben, dagegen die, so Gott glauben mit gebeugtem Herzen, weder in ihren eigenen, noch in ihrer Väter, noch in des Volkes Sünden zu Schanden werden, sondern Leben in Hoffnung haben und dabei nicht des Tempels und nicht des Staates und Priesterthums und dergl. entbehren, vielmehr überzeugt sein können, daß welcher seines Bundes mit Abraham gedenkt, ihnen den Samen geben wird, in welchem der Segen der Völker verheißten ist“ (Coccejus).

12. „Die größte Gefahr, die aus dem Leiden erwachsen kann, ist die, daß man dadurch an Gott irre wird; eine der wichtigsten Aufgaben der Diener Gottes ist, in das Leiden Vernunft zu bringen“ (Hengstenberg).

13. Das Gesetz im Alten Bunde hat sein Hauptaugenmerk auf die Sünde gerichtet. Erkenntnis der Sünde soll das Resultat sein für den Menschen aus allen diesen „du sollst nicht“, „du sollst“. Die Propheten in ihrer Stellung zum Gesetz können daher zunächst auch keinen anderen Zweck verfolgen, als dem Menschen als Sünder hinzustellen. Die Sünde bleibt das Fragezeichen hinter der Gerechtigkeit des Gerechten. Wie zwischen dem Gesetz und der Fleischlichkeit des Menschen der Widerstreit nicht gelöst ist durch das Gesetz, so mag das Rechtthum nach dem Gesetz das Prädikat eines „Gerechten“ verleihen, aber es wird immer nur im einzelnen Fall recht gethan nach dem Gesetz, die Gerechtigkeit aus dem Gesetz sind „Gerechtigkeiten“, einzelne *ἑκατόμιστα*, wie solche z. B. B. 14 ff. (im Gegensatz dazu B. 25 ff.) angeführt werden. So ist eine Gerechtigkeit des Gerechten, B. 12. 13. 18; dagegen in das volle, der Schuld und dem Fluch des Gesetzes entnommene Wohlverhältniß zu Gott sieht sich der Mensch durch das Gesetz nicht gestellt. Nicht allein jedoch Erkenntnis seiner Sünden und Selbsterkenntnis als eines Sünders gibt das Gesetz dem Menschen, sondern eben damit auch die Erkenntnis, daß die Gerechtigkeit, deren Realität Gott entspricht, die Gottesgerechtigkeit, außerhalb des Gesetzes wie des eigenen Selbstes durch Gnade zur Offenbarung wird kommen müssen.

14. Daß mit der vollendeten Thatfache des Unterganges von Jerusalem das Schweigen Hesekiels aufgehoben sein soll und er nicht mehr verstummen wird, das leiht dieser Thatfache einen besonderen Charakter, läßt dieselbe um so mehr in eigenthümlichem Lichte erscheinen, als eine Parallele sich dazu ergeben dürfte. Es scheint danach nicht blos, als ob Jerusalem habe fallen müssen, damit das Heil mit offenem Munde geweißt werden konnte, wie die Sternbilder der Nacht vor Sonnenaufgang sinken, sondern ist in der That so, und erst recht, mit dieser ersten parallel, hat die letzte Zerstörung der heiligen Stadt und die totale Auslöschung des Volks in der römischen Welt wie an Abrahams, Isaaks und Jakobs Tischs Platz gemacht für die Fülle der Heiden, so das Heil, das Evangelium predigen machen an die ganze Schöpfung. Jerusalem ist dann vollends verwüßt worden, jedoch ein Neu-Jerusalem sah Johannes herniedersteigen aus dem Himmel. Die Juden sind überall hin zerstreut worden, allein das Israel Gottes aus aller Welt Enden wird seitdem gesammelt auf Grund des durch die von den Aposteln bezeugte Erfüllung um so gewisseren Wortes der Propheten.

15. „Die Gefahr oder richtiger die Besorgniß und Furcht derselben, wie wir uns wer weiß was für Gefahren fabeln können, noch welches Hinderniß sonst darf einem Diener Gottes sich als unübersteigliche Mauer über seinen Weg ziehen. Das ist keine Entschuldigung, die eines Propheten würdig wäre: ich mühe mich vergeblich, ich predige tauben Ohren, sondern zur Zeit und zur Unzeit ist anzuhalten und sind die Sünder zu vermahnen. Niemand darf sein Talent vergraben, Matth. 25. Und das gilt ebenfalls von den Obrigkeiten und Familienvätern“ (Lavater).

Homiletische Andeutungen.

B. 1: „Wir Menschen sind wohl täglich und immer von neuem an unsere Pflichten zu erinnern, die wir insbesondere und die wir überhaupt insgesamt gegen einander haben, denn wir sind träge und faumige Menschen“ (Stck.). — B. 2 ff.: „Wie nützlich ist in gefährlichen Zeiten insbesondere die Gut der Wächter! Sie dürfen aber das Vertrauen der Gemeinde und in den Einzelnen nicht täuschen, daß sie werden offene Augen haben, auf daß das Volk des Herrn nicht überrumpelt werde. Dennoch wo der Herr nicht die Stadt behütet, wachen die Wächter vergebens, wo sie nicht gar in den Schlaf fallen“ (L.). — „Das Schwert ist das Gericht, die Trompete aber das heilige Evangelium, der Späher und Wächter ist der Bischof, welcher predigen und das zukünftige Gericht bezeugen soll“ (Clemens). — *Sollicitudo officium praelati est, non celsitudo* (Bernhard). — „Der Versuch zum Predigtamt ist zweierlei, ein unmittelbarer und mittelbarer, jener geschieht von Gott, dieser von Menschen, Apostelg. 26, 15. 16; 6, 5“ (Cr.). — „Wer wollte einen Blinden zum Wächter in einer Stadt erwählen, wie könnte er die Gefahr sehen und davor warnen? Wie unvernünftig ist's also, einen geistlich blinden oder unbekehrten Menschen zum Lehrer zu

bestellen. Er sieht die Gefahr gar nicht, wie will er warnen? Jes. 56, 10. 11; Matth. 15, 14“ (St.). — Amt und Werk, Dienst und Treue eines rechten Bischofs oder Aufsehers über die Gemeinde. — Der Treue Nutzen und Heil, der Untreue dagegen Schaden und Fluch. — „Bedeutung und Verantwortlichkeit des prophetischen Standes“ (Umbz.). — „Vergleiche heutigen Tages Menschen die Diener erwählen und zum Kirchendienste ordnen, so darf solche menschliche Erwählung doch, wo anders sie rechtmäßig geschieht, zugleich eine göttliche genannt werden. Weil aber denn Gott die Diener einsetzt, so ist auch er zu bitten, daß er gute und getreue Diener seinem Volke sehen möge“ (L.). — „Was wäre das für ein Wächter, der eine abschreckende Feuersbrunst darum verschwiege, weil er die Leute nicht in ihrem Schlafes fassen wollen? Also was wäre das für ein Lehrer, der zu den Sündern der Gottlosen stille schwiege, damit sie in ihrem Schlaf der Sicherheit nicht beunruhigt werden möchten!“ (St.). — „Kein Blinden noch Träumer oder fauler Schläfer schied sich zu einem Amte, das vom Wachen seinen Namen hat“ (B. B.). — B. 4 ff.: Sich warnen lassen, welche eine nützliche, ernste und doch so viel vergebliche Vorschrift! — „Frage die in der Hölle sein werden, sie werden dir sammtlich zur Antwort geben: wir haben uns nicht warnen lassen wollen“ (Stck.). — Die überhörten oder gar vernachlässigten Warnungen von Jugend auf. — Immer doch nur warnen können Menschen, zu retten vermögen sie nicht. — Macht und Ohnmacht unserer Liebe. — „Die Botschaft hör ich wohl, allein mir fehlt der Glaube“ — B. 6. Von der Wachsamkeit, die uns selber geboten ist: wachet, damit ihr nicht u. i. w., entbindet uns die Pflicht, die der Wächter hat, nicht. Wer daher überfallen wird ungewarnt, der fällt doch nicht unschuldig, denn seine Sicherheit, Sorglosigkeit, Träumerei u. dergl. hat seinen Fall geschehen machen. — Verachtung der Gefahr ist drum noch kein wahrer Muth. — Jedermann soll seine Seele als in seiner Hand tragen. — „Welch ein trauriger Zustand ist das, wenn die Kirche nicht zusehet, der Staat nicht bittet, das Haus nicht ermahnt!“ (Stck.). — Versteht ihr das wohl, ihr Lehrer des Volks? Es hat mehr zu sagen, als die alte Leier mit sich bringt“ (B. B.).

B. 7 ff.: „So nöthig einem leiblichen Wächter das natürliche Leben und Gesundheit ist, so nöthig ist einem geistlichen das geistliche Leben und Stärke an dem inwendigen Menschen, Klagel. 2, 14“ (Lg.). — „Bei einem geistlichen Wächter muß sich finden ein geistliches Leben, ein geistliches Licht, eine geistliche Wachsamkeit und gehörige Treue in allen Stücken seines Amtes“ (St.). — Wie der Prophet vom Munde Gottes, so ist der Prediger vom Worte Gottes abhängig. Alles Menschenwort hat er danach zu prüfen, davon hängt sein Amt also nicht ab. — Der Apostel bittet sogar an Christi Statt, 2 Kor. 5, 20. — „Merke, christlicher Zuhörer! von Gottes wegen und weil Gott es haben will, muß dich dein Lehrer warnen. Werde also nicht böse auf ihn; thust du es, so sei versichert, daß du nicht mit ihm, sondern mit Gott zürnest, Gal. 1, 6. 10; 5 Mos. 18, 19“ (St.). — Mitleid kann Grausamkeit sein, alles am rechten Orte und zur rechten Zeit. — Die Sünder gegen uns wird die Liebe bedecken, aber nie böse gut heißen. — Wer denn den Gesandten verachtet, der achtet auch den nicht, der ihn gesandt hat. — Das

sind aber keine Diener Gottes, die den Gottlosen zu Mitle reden. — (Vergl. Hom. And. 3. Kap. 3, 17 ff. S. 71 ff.). „Die unentlassenen Warnungen der Lehrer entschuldigen die Gottlosen keineswegs vor Gott; denn Gott warnt sie selbst in seinem Wort, Luk. 12, 48“ (St.). — „Ein unerträgliches Gericht trifft Bethsaida und Chorazin, als Tyrus und Sidon“ (H.-H.). — „Der Stand der Diener Gottes ist allerdings kein bequemer Stand, da sie mit solchen umzugehen haben, die Dornen und Stacheln genannt, sogar den Löwen verglichen werden; so geht es nicht ohne Stiche und Wunden ab“ (St.). — „Aber der predigt nicht genug, der nur mit dem Worte predigt. Ein evangelischer Wächter soll gewissenhaft lehren und heilig leben“ (H.-H.). — „Aber wenn auch des Predigers Gewissen frei ist von Schuld am Gottlosen, der dahinfährt in seinen Sünden, welch einen Schmerz bereitet es im Leben der Prediger, die Unbussfertigen in ihren Sünden sterben sehen zu müssen! — Die Schmerzen des Predigamts, welche die Welt nicht versteht. — „Ich wollte nicht gerne ohne euch errettet sein“ (Augustin u. s.).

B. 10 ff.: Die Sünde fühlen am Ende alle, aber sie haßen sie nicht. — „Unbesserter Leute Art ist dabei, vielmehr auf das zeitliche, als auf das ewige Leben zu sehen“ (St.). — Verzeißen, statt sich zu Gott bekehren, ist nur eine andere Art von Trotz des Menschenherzens. — Verzeißen eine andere Art von Unbussfertigkeit. — Wie sich die Gegensätze berühren! Auch die Frommen sind bisweilen am Rande der Verzeißen; David Ps. 38 und Kain 1 Mos. 4. — „Daß uns stets die Strafe schwerer wird, als die Sünde!“ (St.). — Wer sich selbst entschuldigen möchte, wirft wohl gar auf Gott die Schuld. — Den Ungerechten thut Gott immer unrecht, wie sie meinen. — „Wenn Gottes Gerichte losbrechen, dann erinnern sich wohl die Menschen ihrer Sünden“ (St.). — „Man sollte erst die Sünde haßen, ehe man leben wollte“ (B. B.). — Wen die Sünde von Gott abfällt, der liebt die Sünde mehr als sein Leben. Warum wollt ihr sterben? fragt daher Gott immer wieder. — (Vergl. Hom. And. zu Kap. 18, 23. 31. 32.). — „Wir sollen nicht verzweifeln an Gottes Erbarmen, sondern uns daran wenden“ (St.). — Wenn der Heilige schwört, so läßt er sich wie ein Mensch herab in die Lüge, Treulosigkeit und Unzuverlässigkeit, die auf Erden herrschen. Er tritt vor den Richterstuhl der Menschen und legt sein Zeugniß ab wider die Sünden, die sterben wollen. — Der Unglaube soll sich schämen und verstümmen oder sein Urtheil sich selber fällen müssen. — „Er schwört nicht bei seiner Liebe, davon haben die wenigsten noch ein Gefühl; aber daß Er lebt, wissen sie alle“ (B. B.). — So außer jedem Zweifel die göttliche Liebe ist, ebenso notwendig aber auch ist die Befehrung für den Menschen. — Suche keine Hinterthüren, keine Befreiung von Heiligen, keine Beschwichtigung des Gewissens mit frommen Nebensarten, sondern gehe vorn herein ins Himmelreich, wie der verlorene Sohn sich zum Vater aufmachte. — „Wir können nichts Gutes von uns selber denken; unsere ganze Rettung ist daher ein göttliches Werk“ (H.-H.). — Der lebendige Gott will das Leben und gibt es auch den Wollenden; aber ohne, daß der Mensch wolle, geht es freilich nicht. Diesen Willen zu wirken, den Willen des Fleisches stille zu legen unter Gottes

Wort, dahin zielt die allgemeine Gnade, daß Gott allen Menschen Gnade anbietet durch sein Wort. Wo aber der Wille gewirkt ward, da wird's auch das Vollbringen nach Gottes Wohlgefallen; so daß unsere Befehrung nicht nur seine Forderung, sondern auch seine Wirkung ist, wiewohl des Menschen That. — B. 12 ff. (Hom. And. Kap. 18, 24. 21 ff. 26. 27 ff.). — Gerechtigkeit aus Werken bewahrt und rettet auch den Menschen nicht. — Nicht um Gerechtigkeit des Gerechten geht es, sondern um Gerechtigkeit Gottes, die wohl im Gesetz offenbart ist, aber nicht aus dem Gesetz kommt. — Der Gerechte aus Glauben wird leben und wird im Glauben leben. — Man muß anfangen, man muß aber auch bis ans Ende beharren. — Untreue schlägt ihren eigenen Herrn. — Von Festhalten wissen auch wahrhaft Gerechte, aber nicht von Abtreten. — Nicht, daß wir böse sind von Natur, verdammt uns schließlich, sondern wenn wir böse bleiben gegenüber der Güte Gottes, die unsere Befehrung will. — „Kein wahrhaft Bussfertiger soll seiner alten Sünden wegen verzeißen noch verzagen, Ps. 25, 4; Matth. 9, 2“ (Er.). — „Zur wahren Befehrung ist nicht genug eine Ablaffung von einigen, sondern von allen Sünden, Jes. 1, 16; Jak. 2, 10“ (St.). — „Das ist aber das wahrhaftige Leben, wenn man mit Paulus sagen kann: ich lebe nicht, sondern Christus lebet in mir, Gal. 2, 20“ (St.). — Vertrauen auf die eigene Gerechtigkeit ist nicht der Glaube, aber Vertrauen auf die Gerechtigkeit Gottes in Christo. Gar nicht der Buchstabe unserer Gerechtigkeit, sondern der Geist der uns zugerechneten versichert uns, daß wir Kinder Gottes sind und auch bleiben. — B. 14 ff.: Der Beleg zur Rechnung hier durch den Schächer am Kreuze. — Befehrung des Herzens, des Handelns, des Lebens. — Es geht von der Sünde weg nicht durch Vergebung aller Sünden und unserer sündlichen Art allein, sondern ebenfalls mit Wandel in allem Guten nach dem Geist, der jetzt seine Herrschaft beginnt. — „Der Mensch wird frei, indem er im Gefühl seiner Unfreiheit sich dem befreundenden Gott übergibt“ (F. a. g.). — Die Befehrung des Lebens zeigt, daß es mit dem Menschen besser geworden ist, Gott sich seiner Seele angenommen hat, daß sie nicht verblüthe. — B. 17 ff.: (Hom. And. 3. Kap. 18, 25. 29.). „Mehr als fünf Jahre lagen dazwischen und das Volk war noch nicht um einen Schritt weiter. So lehrt Gott selber hier alle Eltern, Erzieher u. s. f. durch sein Vorbild Geduld. Und wir sollten noch viel mehr Geduld haben, wenn wir unserer eigenen Sünden und der Geduld Gottes mit uns geben, sollen aber auch nicht müde werden zu wachen und zu warnen“ (Schmiedeler). — „Ein ehrlicher Mann hat noch viel mehr Glauben in der Welt, als Gott selbst, 1 Mos. 19, 14“ (St.). — Gottes Weg ist gerad, auch wenn er, ja gerade weil er den Gerechten nicht gerecht sein, und den Sünder nicht verloren gehen läßt. — Wer sich läßt täuschen, er stehe, der sehe wohl zu, daß er nicht falle! — Thue das, heißt es immer wieder, so wirst du leben. — Die guten Werke sind Wirkungen Gottes in Folge des freigewordenen Willens vom Bösesthum zum Gutessthum. — Der letzte Tag wird's wahr machen, daß Gottes Weg richtig gewesen.

B. 21—22: „Der geöffnete Mund eines Dieners Gottes ist sein Freimuth, das Gegenheil ist die Zäsurerei und Schmeichelei im Unterschied von

Witzelei und Spöttelei, Bösylngigkeit und Beleidigung. Freimüthig sollen die Diener Gottes sein; aber darum nicht wie die frechen Gesellen, die alles sagen zu dürfen glauben, weil ihnen, wenigstens auf der Kanzel, niemand widersprechen kann" (X.). — Gottes Worte treffen zuletzt ein, wehe, wenn es dann trifft, zu erfahren, daß er ein geschlagener Mensch ist, wo er es selber längst hätte erkennen sollen! — „Endlich kommt's, was die Menschen nicht haben glauben wollen" (B. V.). — Unser Schweigen und unser Reden sei beides Gottes. — „Zur Zeit der Langmuth Gottes, die die Sünder mißbrauchen, muß der Gerechte oft schweigen, bis die Gerichte wirklich eingangen sind" (B. V.). — V. 24 ff.: Die Trugschlüsse der Eigenliebe. — Der Erbdel in seinen thörichten Prästitionen. — „Von" Abraham heißt nichts, sondern: wie Abraham muß es sein. — Noblesse oblige. — Mauern, Städte gehen in Trümmer, aber auf den Trümmern bestehet der Herr noch, Spr. 27, 22. — „Was dem Glauben verheißt ist, eignen sich auch sonst wohl die Ungläubigen gerne zu" (St. d.). — Der Gottlosen Hoffen muß zu Schanden werden. — Wenn den Heuchlern die Maske fällt, dann wird das Raubthier, das dahinter steckte, offenbar: und wir werden alle offenbar werden vor dem Richtersuhle Christi, dann ist die Maske ab. — Es hat nicht blos Namen-Zuben gegeben, sondern gibt noch alle Tage Namen-Christen die Hülle und Fülle. — Unser Leben darf unser Bekenntniß nicht Älgen strafen, sonst machen wir mit unseren Anprüchen an die Erbschaft der Frommen die Rechnung ohne den Wirth. — Heilige Trümmer sind Reliquien, auf denen kein Verlaß ist. — V. 26: Der natürliche Mensch steht auf gar nichts anderem, als auf seinem Schwert. — „Im Verhältnis zur Sünde sollen nicht die Männer weiblich sein, sondern die Weiber mannhaft" (H.). — V. 27: Die göttliche Rache braucht nicht hinter dem Fresser herzustürzen, um ihn zu erschlagen, hat auch nicht nötig, ihn lange mühsam aufzusuchen, sondern wo er hinstüchelt und sich geborgen wähnt, es sei in der Höhe oder in der Tiefe, da sitzt die Gottesrache bereits und hat ihn erwartet, daß er zu ihr käme. — Wir kommen schließlich alle zu Gott, leider so wenige fallen in seine Arme, welche Heerzahl fällt in sein Schwert! — Zerreißen einen Menschen auch die wilden Bestien der Leidenschaften nicht, so reißt ihn die Sünde seines natürlichen Verderbens allmählich auf. — V. 28 ff.: Wüß wird es zuletzt um jeden gottlosen Menschen, denn wie das Herz, so das Leben. — Erst verwüßt die Sünde, dann kommen die Verwüstungen durch den Tod, endlich treten wir in die Wüste einer Ewigkeit ohne Gott. — Die Erkenntniß des Ewigen oft die

entsetzlichste Demüthigung im Zeitlichen. — V. 30 ff.: „Das ist bedenklich, wenn man eines Predigers Schönheit der Rede, Stimme u. s. w. lobt" (Richt.). — Hesekiel zeigt, daß solches auch ernsten und frommen Predigern widerfahren kann, denn was gibt es, woraus der Mensch sich nicht Zuckersaugt! — „Außerlich Gottes Wort zu hören, ermuntern sich noch wohl die Menschen, aber nicht denselben durch Gottes Gnade nachzukommen, Ser. 42, 1. 2" (St.). — Blos Hören ohne Thun, macht alles Predigen unnütz. — Wie viel ungewaschene Mäuler wissen sich nicht an den Knechten Gottes ab! — Sondernbar, daß Strafpredigten mehr anziehen, als Gnadenpredigten. Es zeigt, daß das Evangelium noch einen viel größeren Ernst heischt, als das Geseß. Aber die Menschen wollen immerhin auch lieber gehauen, als geliebt sein; sie meinen wohl, in der Liebe sei zu viel Abicht. Hat man die Prügel gekriegt, so hat man doch sein eigen Herz und den Kopf behalten, aber die Liebe läßt einem nichts mehr zu eigen, sondern heischt alles, den Menschen ganz und das ganze Leben. — „Die Gesellschaften der Spötter meide, denn dabei kommt nichts Gutes heraus" (St. d.). — „Sie loben nur die Veredsamkeit, um die Sache bekümmern sie sich nicht, es sei denn, daß es sie nicht angehe und angreife, sondern die Heiden, Kap. 25 ff." (B. V.). — Ein Maßstab für die Beurtheilung des Zulaufs zu den Missionsfesten. — „Also Heuchler wird es immer geben, die zwar hören, aber nicht thun, sondern ganz was anderes thun, als was sie nach dem Gehörten thun sollten. Gott aber kennt die Gedanken der Herzen und sieht auf alle Wege aller Menschen, und wird die Verachtung seiner Diener an ihren Verächtern rächen zu seiner Zeit. Endlich sollen wir uns durch Gottes Wort nicht gleichsam Musik vormachen lassen. Gott spielt nicht auf in seinem Worte, damit wir tanzen" (X.). — Hören, aber auch gehorchen, das ist die Sache. — Bloße Gewohnheit in Bezug auf Predighören macht gleichgültig und zuletzt stumpf. — Gott bewahre vor leeren Bänken, aber noch mehr vor stumpfen Zuhörern, die nur die Sonntagssleider zeigen und in der Kirche gewesen sein wollen! — Wie leicht kann ein Prediger sich über seine Zuhörer täuschen! — Gott las hier dem Hesekiel ein Kolleg über Homiletik. — Auch die fromme Sentimentalität ist geistliche Hureerei. — So muß noch heute Gott die Liebe sein, damit nur die Welt ruhig fort die Welt bleiben kann, die er so sehr geliebet hat. — Der „liebe Gott" das Liebeslied der Weltleute. — Satan geht mit uns in die Kirche. — Erbauung und Erbaulichkeit ist zweierlei. — Ein rechter Prophet wird auch immer den Eindruck eines rechten Propheten zurückschicken.

II. Die göttlichen Verheißungen.

1. Wider die Hirten Israels vom Hirtenerbarmen Jehovah's über seine Heerde und vom Knecht David. (Kap. 34).

¹ Und es geschah Jehovah's Wort zu mir, sagend: *Menschensohn, weisage über die ² Hirten Israels, weisage! und sagst zu ihnen, den Hirten: So sagt der Herr Jehovah: Wehe (den) Hirten Israels, welche sich selbst weidend waren! sollen nicht die Heerde weiden die ³ Hirten? *Das Fetz aßet ihr und mit der Wolle kleidetet ihr euch, das Gemästete schlachtetet

B. 2: Sept.: ... ὁ ποιμὴν ... μή οἱ ποιμὴν βοσκοῦναι ἑαυτοὺς; —

3: Ἴδον τὸ γὰρ καταφύγετε —

ihr, die Heerde weidetet ihr nicht. *Die schwach Gewordenen habt ihr nicht gestärkt, und das 4 Kranke habt ihr nicht geheilt, und das Verwundete [Gebrochene] habt ihr nicht verbunden, und das Vertriebene habt ihr nicht zurückgeführt, und nach dem Verlorenen [Umfommenden] habt ihr nicht gesehen, und mit Strenge habt ihr sie beherrscht und mit Druck. *Und sie zerstreuten sich, 5 weil kein Hirte (da war), und wurden zur Speise allem Lebendigen [zum Fraß allem Gethier] des Feldes, und zerstreuten sich. *Sie irren, Meine Heerde, in [auf] allen Bergen und auf 6 jeglichem hohen Hügel, und über die ganze Fläche der Erde sind sie zerstreut worden, Meine Heerde, und ist nicht der nachsucht und ist nicht der nachsieht. *Darum, Hirten, höret das 7 Wort Jehovah's! *So wahr Ich lebe, Spruch des Herrn Jehovah, weil Meine Heerde zum 8 Raube [zur Beute] geworden und sie wurden, Meine Heerde, zur Speise allem Lebendigen des Feldes, weil nicht Hirte (da war) und nicht gesucht haben Meine Hirten Meine Heerde, und die Hirten sich selbst weideten und Meine Heerde nicht weideten: *darum, ihr Hirten, höret 9 das Wort Jehovah's! *So sagt der Herr Jehovah: Siehe, Ich (will) an die Hirten, und 10 fordre Meine Heerde aus ihrer Hand, und mache sie aufhören vom Heerde-Weiden, und nicht sollen ferner die Hirten sich selbst weiden, und Ich rette [reiß] Meine Heerde aus ihrem Munde, und nicht sollen sie ihnen fortan zur Speise sein. *Denn so sagt der Herr Jehovah: Siehe, 11 Ich, Ich (bin da) und suche Meine Heerde und besichtige [untersuche] sie. *Wie ein Hirte seine 12 Heerde besichtigt [untersucht] am Tage da er inmitten seiner Heerde, der zerstreuten (Schafe), ist: also werde Ich Meine Heerde besichtigen, und Ich rette [entreiß] sie aus allen den Orten, wohin sie zerstreut wurden am Tage von Wolfe und Finsterniß. *Und Ich führe sie heraus 13 aus den Wäldern und sammle sie aus den Ländern und bringe sie zu ihrem Boden und weide sie auf den Bergen Israels, in den Schluchten und an allen Wohnstätten des Landes [der Erde]. *Auf guter Weide will Ich sie weiden, und in [auf] den Hochbergen Israels wird ihre Trift 14 sein, daselbst werden sie lagern auf guter Trift, und sette Weide werden sie beweiden auf den Bergen Israels. *Ich werde Meine Heerde weiden, und Ich werde sie lagern lassen, Spruch 15 des Herrn Jehovah. *Nach dem Umfommenden will Ich sehen und das Vertriebene zurück- 16 führen und das Gebrochene verbinden und das Kranke stärken, und das Fette und das Starke will Ich vertilgen, Ich will es weiden in Gericht. *Und Ihr, meine Heerde, so sagt der Herr 17 Jehovah, siehe, Ich richte zwischen Schaf und Schaf, den Widern und den Böden. *Ist's 18 euch zu wenig, daß ihr die gute [bessere] Weide beweidet und den Ueberrest eurer Weide mit euren Füßen zertretet, und das gesunde Wasser trinket und das Uebriggebliebene mit euren Füßen trübet? *Und Meine Heerde, das Zertretene eurer Füße sollen sie beweiden, und was 19 eure Füße trübe gemacht, sollen sie trinken? *Darum, so sagt der Herr Jehovah zu ihnen: 20 Siehe, Ich, Ich (bin da) und richte zwischen fettem Schaf und zwischen magerem [abgemagertem] Schaf. *Weil ihr mit Seite und mit Schulter drängt und mit euren Hörnern alle die 21 Schwachgewordenen stoßet, bis ihr sie zerstreut habt nach außen, *so helfe Ich Meiner Heerde, 22 und nicht werden sie ferner zum Raube [zur Beute] sein, und Ich richte zwischen Schaf und Schaf. *Und Ich bestelle [erwede] über sie einen Hirten, der weidet sie, Meinen Knecht 23 David. Er wird sie weiden, und er wird ihnen zum Hirten sein. *Und Ich, Jehovah, werde 24 ihnen zu Gott sein, und Mein Knecht David Fürst in ihrer Mitte. Ich, Jehovah, habe gere- 25 det. *Und Ich schließe ihnen Friedens-Bund und mache aufhören böses Gethier aus dem 25

B. 4: Sept.: ... κ. το ισχυρον κατειργασασθε μοχθω. A. 2.: האכרור.

5: ... του άγρου κ. τοις πετεινοις του ούραυ.

6: K. διασπαρσαν τα προβατα μου ... (παντι) προσωπω (πασης) κ. γης ... ουδε ο άποστρεφον. A. 2.: ועל פני כל. Vulg.: ... et non erat qui requireret, non erat, inquam, qui requireret.

8: ... ει μην αντι του γενεσθαι ... εις προνομη κ. γενεσθαι τ. προβατα μου —

10: ... τον μη ποιμανειν τ. προβατα μου ... ετι οι ποιμενες αυτα —

12: ... εν ημερα γροφου κ. νεφελης εν μεσσω —

14: ... εν τ. ορει το υψηλω, εν τ. ορει Ισραηλ. K. εσονται αι μανδραι αυτων εκει κ. κοιμηθησονται, κ. ουκ αναπαυσονται εν τρυφη —

15: ... κ. επιγνωσονται, διο τι ειμι χυριος. Ταδε λεγει —

16: ... ισχυρον φυλαξω' κ. ... αυτα μετα κριματος. Pro אשמיר leg. אשמיר (?) אשמור omnes praeter Chald.

21: ... τ. κερσιν υμων ενερατιζετε, κ. παν το εκλειπον εξεθλιβετε.

22: K. σωσω ... κοιον προς κοιον.

25: ... τω David διαθηκη κ. κ. κατοικησουσιν εν τη ερημω —

26 Lande, und sie wohnen in der Wüste sicher und schlafen in den Wäldern. *Und Ich gebe sie und die Umgebungen Meines Hügels (zum) Segen und lasse den Regen herabkommen in seiner
 27 Zeit, Segens-Regen werden es sein. *Und es gibt der Baum des Feldes seine Frucht, und das Land wird seinen Ertrag geben, und sie sind auf ihrem Boden sicher, und sie erkennen, daß Ich, Jehovah, indem Ich ihres Joches Stangen breche, und Ich reite [entreihe] sie aus der
 28 Hand der durch sie Arbeitenden. *Und sie werden nicht ferner Beute sein den Heidenvölkern, und das Gethier der Erde wird sie nicht fressen, und sie wohnen sicher, und ist nicht, der
 29 aufschreckt. *Und Ich lasse Ihnen aufstehen eine Pflanzung zum Namen, und nicht werden sie ferner von Hunger Fortgerafft sein im Lande und nicht ferner der Heidenvölker Schmach tragen.
 30 *Und sie erkennen, daß Ich, Jehovah, ihr Gott, mit ihnen (bin) und sie Mein Volk,
 31 das Haus Israels, Spruch des Herrn Jehovah. *Ja [Und] ihr, Meine Heerde, Heerde Meiner Weide, Menschen (seid) ihr; Ich (bin) euer Gott, Spruch des Herrn Jehovah.

Exegetische Erläuterungen.

B. 1—10. Die Hirten Israels.

B. 1. Hengstenberg läßt mit diesem „Wort Jehovah's“ den Propheten dem Kummer wegen Verlustes des bürgerlichen Regiments entgegenzutreten: der scheinbare Verlust sei in Wahrheit Gewinn, da das bisherige Regiment ein so schlechtes war. Treffender bezeichnet Keil die Wendung gegen die schlechten Hirten als Folie für die darauf folgende Verheißung. Was das Verhältnis zum ersten Theil des Buches, der natürliche Anschluß an denselben schon nahe legt, nämlich eine Vergegenwärtigung des Bisherigen, einen Ueberblick in dieser Beziehung, das wird sich um so geeigneter erweisen, wenn man mehr, in diesem zweiten Theile Hesekiels, Verheißung Gottes der vorschlagende Ton ist. Das zukünftige Heil erhebt und charakterisirt sich nicht besser, als auf dem vergangenen Unheil; wie auf dem Dunkel unsers Elends überhaupt die Erlösung um so lichter, auch umso mehr in ihrer Nothwendigkeit erscheint, und Joh. 8, 10 ähnlich in Bezug auf eine noch weitere Zeit, als hier berücksichtigt ist, lautet.

B. 2 כֹּה (vgl. כֹּה Kap. 13, 2) dem Inhalt des Folgenden gemäß soviel als: wider, da jedoch die Kontroverse Sohetsstellungen betrifft, nicht ohne Beziehung darauf gesetzt. — Kief. faßt gewiß die „Hirten“ richtig, wenn er allgemein die Gesamtheit der mit der Leitung des Volks beauftragten Aemter darunter versteht. Wenigstens ist die folgende Beschreibung sowie einerseits im Hirtenbilde gehalten, so andererseits weil alles umfassend, auch auf alles anwendbar. Daher haben die einen zu den Königen noch die Priester hinzugenommen, andre bloß an die Könige oder doch (wie Hengstenb.) als Zusammenfassung des ganzen damaligen obrigkeitlichen Standes gedacht, noch andere die falschen Propheten und Lehrer des Volks hier gezeichnet gefunden. Die

aussagen Beziehung auf Jer. 23 entscheidet nichts, zeigt nur, wie auch noch im zweiten Haupttheile des Buchs seiner Weissagungen Hesekiel sich in Fühlung mit seinem Vorgänger und Zeitgenossen gehalten hat. Mit dem „biblischen Begriff des Hirten“ (Keil) ist hier nichts zu beweisen, da lediglich das Bild von Hirten vorliegt, und daß B. 23 ff. David, und zwar als Fürst, die Antithese bildet, erledigt sich durch die damit symbolisirte wie historisirte Messiasidee, die, wie sie bei unsern Propheten vornehmlich in der königlichen Fassung (S. 21) hervortritt, so andererseits durch den Gegensatz des Gesalbten den Komplex der Aemter voraussetzen läßt bei Deutung des Hirtenbildes. Die Aemter alle, darum heißt er auch „Christus“, und אֲנִי אֲנִי (vgl. zu Kap. 12, 10), sollen, umso mehr sie schuldig geworden, in Ihm aufgehen. Um den König und die Großen (Hitz.: die Magnaten, שָׂרֵי) festzuhalten, weist Hengstenb. darauf hin, daß Sojahin und Zedekia und ebenso manche von den Großen noch am Leben waren, die Verflüchtigung demnach auf die Zukunft gehen könne, hält jedoch, was der Prophet hier verflüchtigt, für in der Hauptsache schon geschehen, es soll „die Motivierung des Gerichts in der Form der Ankündigung desselben“ (!) sein. —

לִרְיָם wiederholte Adresse, pleonasmus emphaticus, wodurch zugleich die Hirtenidee betont hervorgehoben ist, wogegen die sich anschließende Bedrohung und Beschreibung der Wirklichkeit umso mehr dann abstricht. — אֲנִי אֲנִי gibt schon alles an, אֲנִי reflexiv (Ewald, Gram. S. 788), die Selbstsucht, die lediglich das Ihre sucht, statt das der Heerde (אֲנִי, Kleinvieh, vornehmlich Schafe, aber auch Ziegen). Vgl. Psil. 2, 21; 2 Kor. 12, 14; Judas B. 12; Aposig. 20, 28; 1 Petr. 5, 2.

B. 3 detaillirt das „nicht weiden“, wo das „weiden“ die im Verhältnis von Hirten zur Heerde stehende Pflicht („sollen nicht ff.“ B. 2) dagegen ist, in der Weise, daß zunächst der Genuß lediglich auf Seite der Hirten erscheint. Der Art war ihr

B. 26: Sept.: ... αὐτοὺς κηλῶ τ. ὄρους μου, κ. ... τ. ὕετον, ὕετον εὐλογίας αὐτοῖς.

27: ... ἐν ἐλπίδι εἰρήνης ... τ. ὑγόν του κλοῦον αὐτῶν —

28: ... ἐν ἐλπίδι —

29: ... φντον εἰρήνης —

30: Addunt quidem רַגְרִים et omittunt אֲנִי Sept., Syr., Arabs.

31: K. ὕμεις προβάτα μου κ. προβ. τ. ποιμνίου μου ἔστε, κ. ἐγώ —

fortgesetztes Thun. Statt „Fett“ liess Sij. mit Sept. חֶלֶב „Milch“, wie auch Rosenm. damit die Bortwegnahme und Wiederholung wegen des Schlachtens an dritter Stelle vermeiden will. Allerdings zur „Wolle“ würde die Milch schon passen und das „essen“ (1 Kor. 9, 7) dürfte keine Schwierigkeit machen. Es soll aber eben nicht, was sich passen würde, die erlaubte Nuznießung von der Heerde aufgeführt werden, sondern von vornherein die Habgier, die sich das Beste vom Thier zueignet, zuletzt sogar das beste Thier selbst, zur Darstellung kommen, aus der übrigen nichts für nähere Bestimmung, welches Amt gemeint ist, entnommen werden kann, indem es auf jedes Amt anwendbar ist (vgl. noch Sach. 11, 16). — Zu der habßüchtigen Ausnuzung für den eigenen Genuß gestellt B. 4, das חֶלֶב לא הרעו weiter erklärend, die Unforge eines Theils in Bezug auf die Heerde, die schändliche Vernachlässigung derselben, ja anbertheils die rückwärtslose Strenge, wodurch was Hütung sein sollte, zu Beherrschung lediglich sich gestaltete. חֶלֶב Partizip Niphal v. חָלַה sind die schwach, elend gewordenen, sei es durch Krankheit, sei es durch abtreiben. חֶלַה ist das Kranke selbst. Niph. Pass. v. שָׁבַר bezeichnet was verumdet, dem etwas gebrochen worden; dem entsprechend „verbinden“, fest umwinden. Vgl. Matth. 12, 20. נִדְחָה ist das Verstoßene, Vertriebene, infolge harter Behandlung (vgl. 1 Petr. 2, 25). אָבַד sich verlieren, verloren sein, untergehen, umkommen (vgl. Matth. 10, 6; 15, 24; 18, 11; Luk. 15, 4, 6; 19, 10). Die beiden letzten Aussagen bereiten schon das רָרָה (dominiren, untertreten) mit חֶזֶק (im Gegensatz zu חֻקָּה לא Offenb. Joh. 3, 2; 1 Thess. 5, 14 zu Anfang) und mit פֶּרֶךְ (Tyrannei) vor. Vgl. 2 Mos. 1, 13. 14; 3 Mos. 25, 43. 46. 53. Richt. 4, 3; 1 Sam. 2, 16; 1 Petr. 5, 3. — B. 5 endlich als Schlussmoment, wie es ebenfalls in רָרָה liegt, das Zusammenhalten; indem sie Hirtenpflicht nicht thaten, die Heerde nicht weiter hielten sie dieselbe auch nicht beisammen, was durch Niph. v. פָּרַץ an den Schafen angedrückt wird, übrigens auch bereits vorbereitet wurde durch הִנְדָּה und הֶאֱבִירָה (B. 4). Es geht nur jetzt die Heerde, nicht bloss einzelne Schafe an. Das erste רִמְסוּיָהָ bedeutet Hengst n. b. von der innern Auflösung des Volkes, insolge deren es die Widerstandskraft nach außen verlor, das zweite vom Exil. Welches sagt jedoch im Grunde dasselbe. Wo Israël nicht im Namen Jehowah's zusammengehalten wurde durch die theokratischen Aemter, war die Zerstreuung, die Selbsthingabe und das Hingegenben werden an die Weltmächte natürlich, nothwendige Folge. Das zweite wegen Mangels, Nichtseins eines Hirten, weil kein Hirt, der seine Pflicht nach seinem Amte gethan hätte, da war. Vgl. Jer. 10, 21; Sach. 10, 2; Matth. 9, 36. Infolge der Zerstreuung der Heerde — dies das erste — wurden sie den Heiden

bölkern ringsum zum Fraß; das andere, und deshalb wird וּרְפוּצִינָה wiederholt, gerietßen sie vollständig in den Zustand des Eils, wie erst das Seufzähmurreich, so nunmehr Suda auch, was B. 6 uns schilbert. 4 Mos. 27, 17; 1 Kön. 22, 17; Joh. 10, 12. Die Schilderung könnte lediglich im Bilde als malerische Durchführung desselben zu verstehen sein, so daß כִּלְפָנֵי הָאָרֶץ וְכֵן, wodurch וְכֵן zusammengefaßt werden könnte, nicht vom eigenen Lande, wobei an den Höhenfultus (Kap. 6) gedacht worden ist (Theodoret), aber auch von der Erde nicht im Sinne der Heidenländer genommen zu werden brauchte. Es ist jedoch שָׂבוּ von נָפְצוּ unterschieden, möglicherweise also die Selbstverheißung und das zur Strafe unter die Heiden gefhan werden angedeutet. Das betonte und wiederholte „Meine Heerde“ bereitet die folgenden Entschließungen Jeshobab's vor. וְאִיךְ interpretirt כִּלְפָנֵי רֵעָה vorher; über דָּרַשׁ und בָּקַשׁ s. zu Kap. 3, 18. Nach Hävernick soll דָּרַשׁ mehr fragen, forschen danach, sich bekümmern darum, was das Suchen des Verlorenen bezeichnen. — B. 7 wird nun auf Grund solcher Pflichtwidrigkeit das „Wehe“ (B. 2) als zu hörendes „Wort Jeshobab's“ angefündigt. — B. 8. Das Verfahren ist aber, die häufig bei Heseiel, daß zunächst nochmals die Verschuldung der Hirten Israels erwähnt und dahin resümiert wird, daß die Heerde, die Jeshobab als Seine diesen Hirten anvertraut hatte, von Fremden hingenommen, an Fremde hingegeben worden, „zu Beute“ geworden, womit in diesem Gegenfatz genug, alles gesagt ist. Näher wird לְבֹד durch לִאכְלָה gemäß B. 5 bestimmt, und מֵאִיךְ רֵעָה nach B. 6 durch וְלֹא־ erklärt. Jetzt zeichnet auch die Hirten das צֹאנִי neben רֵעִי. Sonst vgl. zu B. 2. — B. 9 erneunt mit לָכֵן die Aufforderung (B. 7) an die Hirten. — B. 10 dann כִּה־אֲמַר statt הִי־אֲנִי וּרְשָׁתִי — Kap. 13, 20. 8. — אִם־לֹא הִנֵּנִי Antithese zu וְלֹא־דָרְשִׁי. Vgl. Kap. 33, 8; Sach. 9, 16. — Die Heerde soll den Aemtern abgefordert werden und diese werden aufhören; was sich bis zu Christo vollzogen hat. In Bezug auf die Heerde wird solch ein דָּרַשׁ, das dies in Betreff der Hirten ist, zu einer Rettung (הַצִּיל); weil das sich selbst weiden der Hirten unmittelbar vorhergeht, das nach B. 3 klar ist, so wird מִפְּרִיָם statt מִדָּם gesetzt וְלֹא־דָרְשִׁי bildet die Parallele zu וְלֹא־דָרְשִׁי vorher (Kap. 13, 21).

B. 11—22. Jehovah's Hirtenerbarmen über seine Heerde.

B. 11 begründet (כר) das Aufhören des Bisherigen von Hirten und Heerde durch die allerandärlüchste persönliche Zusage — חנניארי תרגומי Von. durch: „siehe, Ich werde Milch offenbaren“ wiebergibt. Wie Joh. 1, 10 ff. sagt: עז נוסחא קיי וeis τα ιδία ἡλθῃ. — יררשה״ Gegenatz גורר וירר B. 6 und zu בך רדרש״ B. 8. Statt בך steht aber das intimere באר, „bestichtigen“, de-

trachten, wodurch die folgende Ausführung, welche nun die Herde ausschließlich angeht („die Gemeinde, auf deren Erhaltung doch alles ankommt“, Ewald), eingeleitet ist. — V. 12. Es soll das Besichtigen (Gesem.: eigentlich aram. Inf. Paßl.) eines Hirten sein, Jehovab will sich also nicht nur als Eigenthümer, der noch anderes besitzt, sondern als Hirte speziell, der es wirklich ist, im Gegensatz zu den bloße Titulaturen gewordenen Aemtern, ja, als wäre er nur dieser Hirte, erweisen (Ps. 23). Daher auch **דבר** **מו** bisher **צאן**, vgl. Jer. 13, 17 (Jes. 40, 11; Jer. 31, 10; Euf. 15, 4). — **ביום היותו בתוך** malt das vorhin nur kurze, wiewohl energische und bedeutsame **הכריז** V. 11 näher aus. Zu **צאן** ist **נפרשה** den angenommenen Fall, wie sehr er auch im Widerspruch mit Sinn und Wesen einer Herde, charakterisirende Apposition. Man hat sich den Tag nach einem nächtlichen Sturm und Unwetter und aller Gefahr von den wilden Thieren u. s. w. zu denken, wo, nachdem die Selbsthirten sich in ihrer Pflichtwidrigkeit sämmtlich herausgestellt haben, nunmehr der wahre Hirt der Herde sich einstellte, Joh. 10, 11 ff. So bildet **ביום היותו** deutlich einen Gegensatz zu **ביום ענן** am Schlusse des Verses, welche Worte Hitzig (Kliefoth) also mit Unrecht unter Verweisung auf Kap. 30, 3; 29, 21 und insbesondere auf Joel 2, 2 mit „und rette sie ff.“ (**והצלה**) verbindet. Denn der Tag „von Wolke und Finsterniß“ (**ערפל** Verbindung von „Wolke“ und „Dunkel“, jedoch nicht Zusammenfügung aus **צרם** und **אפל**, sondern erweiterte Form, wie **ברמל** v. **ברם**), wie auch die Entlehnung der Formel (Jebr. 12, 18) von der Gesetzgebung auf Sinai (3. V. 5 Mos. 4, 11) bedeuten dürfte, ist nicht der Gerichtstag Gottes über alle Heiden, ebenso nicht: „die künftigen Schauer der Geburt einer bessern Zeit“, wie Ewald, der mit V. 13 verbindet, sondern geht das nach dem Gesetz Gottes von Sinai der Strafe durch die Heidenvölker verfallene Volk Gottes an, ist der Tag seiner Zerstreuung, vgl. zu V. 5 und 6. Demnach ist, wie auch gewöhnlich verbunden wird, **ביום ענן** zu dem unmittelbar vorhergehenden Relativsatz **אשר-נפצי** gehörig. — Das Entreißen, Herausretten, wodurch die Besichtigung der Herde Heilsgestalt gewinnt, setzt im allgemeinen gefährliche Lage, insbesondere Gefangenschaft, Knechtschaft, Druck, Tyrannie u. s. w. voraus. Daß es **מכל** geschehen soll, gestaltet das verheißene Heil, übrigens dem vorliegenden Bilde (V. 6) angemessen, zunächst als Sammlung (Kap. 28, 25), speziell Zurückführung aus dem Exil, wie V. 13 (2 Mos. 6, 6; 7, 4. 5; Apostelg. 2, 9. 10. 11) in dieser und in Beziehung auf das Land der Heimat dargelegt wird. Vgl. noch Kap. 11, 17 (Joh. 11, 52). Aber zugleich „andrer herrlichen Gnaden und Wohlthaten, die aber alle vorwärts wiesen auf die wahrhaftige Erfüllung und das Verlangen nach dersel-

ben hervorriefen“, wie Hengstenb. es ausdrückt, wird durch **וירעייתם** gedacht. — Kap. 6, 2. 3. — **הארץ** **יבכל** **מושב** **יר** sind zuvörderst alle zu Niederlassung, zum Wohnen, geeignete Plätze des Landes, ob aber nicht **הארץ** weiter weisen möchte? — V. 14 legt das „Weiden“ Jehovab's in Bezug auf das Futter (**ברכה**) aus, wie dem auch **נרם** entspricht, zugleich aber wie es **נר** gemäß ist, mit Beziehung auf Lager, Rasten, Ruhen, Wohnen. Es liegt übrigens in der Sache, daß der Weideort zugleich Lager und Ruhestatt ist, Hürde. Ps. 23; Hohel. 1, 7. — **יבהרי מרם** Philippi: „auf den Bergen der Höhe Israels“, vgl. zu Kap. 17, 23; 20, 40. — V. 15 Zusammenfassung des Gesagten in den beiden Beziehungen. Vgl. zu **רבץ** Kap. 29, 3; V. 23.

V. 16 legt aber, und zwar im Gegensatz zu der V. 4 (vgl. daselbst) gerügten Pflichtwidrigkeit der bisherigen Aemter, das „Weiden“, wie es Jehovab versteht, viel inniger noch aus, und zwar zugleich im Blick auf Recht und Gerechtigkeit. Wie der Gegensatz von „Stärken“ zu „stärken“ (vgl. dazu Euf. 22, 32) schon andeuten kann, aber **במשפט ארכנה** zweifelslos konstatirt, und die Folge zeigt, ist das Weiden Jehovab's auch ein Richten, was nicht blos ein Rechtsverfahren oder Verfahren nach Recht und Billigkeit bedeutet, sondern Scheidung, wie wir sehen werden, involvirt. **במשפט** wird hinlänglich durch **אשמיר** (Ps. 37, 38) beleuchtet (Kap. 14, 9; Euf. 1, 51. 52). Der ironische Hauch über dem **ארכנה** (Suffix geht nicht auf die Herde) begreift sich aber aus der sichtbaren Antithese zu **ובפרך דריתם** V. 4. Vgl. auch den Unterschied von **השמה** und **החוקה** im Vergleich mit **הבראה** V. 3. Die chalbäische Paraphrase interpretirt: „Gottlose und Sünder“, während auch die Vulg. als **stünde** **שמר**: **custodiam**, ebenso Luther übersezt. Vgl. noch Offenb. Joh. 2, 27; Ps. 2, 9.

Zur Bestätigung noch des angegebenen Sinnes der letzten Verszeile V. 16, führt V. 17 als Gegensatz die (übrige) Herde (**ואנה צאן**). Die Aemter sind mit V. 10 erlebte und dahin, die betreffenden Personen können also nur noch als solche, nach ihrer persönlichen Qualität, nicht nach ihrer amtlichen, mithin lediglich als Schafe mit Schafen, respektive als „fette“ und „starke“ (5 Mos. 32, 15) oder dergl. in Betracht kommen. — **הנני שפט** erklärt demnach **במשפט** (V. 16) als Richten zwischen dem einen und dem andern **שח**, einzelnen Stilk der Herde; also daß **שח** die richterliche Scheidung in Bezug auf das vorhin fett und stark Genannte ausdrückt und **ולצוררים** (Joh. 21) brängen, stoßen; der **בדור** eigentlich: der Stößer) **לאילים** erweiternde Apposition ist. Hitzig: „gegen die Widder und die Böcke“. Neben dem Stoßen und Bedrängen (V. 21) klingt noch das Führen und Leiten der Herde vor, so daß (gegen Klief.) die älteren Ausleger mit Recht an die Hirten V. 2, wiewohl nicht als diese, sondern

als Personen erinnert haben. (Wie in andrer Hinsicht freilich Jes. 53, 7 der Knecht Jehovah's als Schaf, als Lamm dargestellt wird, der Retter, so bei Hesekiel die Verderber, vgl. dazu B. 6 daselbst.) Die Fetten und Starken unter den Schafen sind also gleich den Widdern und Böcken gedacht und auf die eine Seite gestellt, darum aber die Situation keineswegs der Matth. 25, 32 so unähnlich, als Reil Hg. nachspricht, der allerdings nur erklärt: „die Scheidung der Schafe von den Ziegen Matth. 25, 32 gehört nicht hierher.“ Als zur Schafherde gehörig, sind Böcke und Widder auch Schafe (Kleinvieh) im allgemeinen, und werden durch לשה בן-שה ausdrücklich so anerkannt, aber freilich Schaf und Schaf (B. 20) ist ein Unterschied, nämlich die Jehovah seine Schafe nennt, sind nicht wie die Böcke und Widder, die er ihnen entgegen sondert. Es sind allerdings nicht, wie Kliefoth trefflich ausführt, die „als die Gerechten und Unschuldigen hingestellt werden, sondern sie heißen die Verirrten, die Vertriebenen, die Verwundeten, die Schwachen; aber sie sind die Bußfertigen; die Gottes Stimme hören, darum will Er sie erstens suchen und zurückführen und heilen und stärken, zweitens aber auch sie von den Verbildungen erlösen, welche die anderen, die Böcke an ihnen ausüben.“ Nach Hg. sind diese letzteren mit den Fetten und Starken „die Reichen und Vornehmen, welche den Gerungen vielfach mit Härte und Gewalt die Glücksgüter vorwegnahmen.“ Aber ganz recht Kliefoth: „ein Armer kann so gut ein Voch sein, als ein Reicher ein Schaf.“ Nur liegt beim Armen der Knüttel beim Hunde, während dem Reichen und Vornehmen die Gewalt und somit die Gewaltthat an den Wiedenrand schon gelegt ist. Die „Raubritter“, wie sie Hengstenb. nennt, werden auf Burgen geboren. Jedoch ist der Uebermuth der Fetztheit und der Mißbrauch des Starkseins anzusehen. „David begehnet sich auch auf dem Throne als einen Elenden und Armen“ (Hengstenb.). Es handelt sich also bei den „Widdern und Böcken“ um die Bosheit, die sich als Gewaltthätigkeit in bezug zur Lebensstellung auslegt. „Gott verschafft den leidenden Schafen Recht gegen die frevelnden“ (Hengstenb.). — B. 18 schildert das rechtswidrige Verhalten der einen in Bezug auf die anderen. Hengstenb.: „Die Anrede geht an die Tyrannen der Zukunft“, d. h. an die Schriftgelehrten und Pharisäer zu Jesu Zeit, auf die sie wörtlich paßt. — Vgl. zu דמיון מים Kap. 16, 20. Genügt euch nicht der eigene Genuß, müßt ihr auch andren verderben noch? So Fette und Starke könnten sich an magerer Kost genügen lassen. (Offenb. Joh. 3, 17?) Nun aber, wie sie das, was sie nicht abweiden mögen oder können, niemand übrig lassen, sondern lieber muthwillig zerstampfen, so machen sie es auch in Bezug auf Trans. שוק ו. משקו Kap. 32, 14 „Senkung von Wasser“ wird gewöhnlich als: durch Senkung geklärtes Wasser, so daß die Klärung vielmehr die Sache ist, die Unreinigkeiten zu Boden gegangen sind, Hengstenb.:

Senkungswasser, von Hg. als: am Boden, zu unterst befindliches, d. i. das kühlfte Wasser interpretirt. Wie aber רבש רבש (promissive Kap. 32, 2) mit den Füßen tretend wirr und trübe machen zeigt, dürfte am nächsten der Gedanke liegen, daß sie das gesunkene, also klein gewordene Wasser, wo demnach Mangel broht, untrinkbar machen in ihrer Bosheit. (Lut. 11, 52?) — B. 19 יצאני mit Etnach! Ist das recht? — B. 18.

B. 20 אלהים geht nach B. 17 auf die letzt Erwähnten, die Heerde Jehovah's, und nicht auf Böse und Fromme zugleich, jenen zum Schrecken, diesen zum Trost (Hosenm.). — B. 11 ברה einzig hier, wohl absichtlich zum Unterschiede von B. 3 (vgl. zu B. 16). Gewöhnlich wird dafür ברה gelesen, auch בריאה. — בריאה dünn, abgemagert sein. (Vgl. Mark. 2, 17; 14, 38; 1 Kor. 9, 22.) — B. 21 folgt, wie B. 18 auf B. 17, Anrede an die andern. Die Anschauung ist nicht mit Hg. auf das sich Drängen einer Heerde zum Brunnen zu beschränken. — Vgl. zu B. 4. 5. (Jer. 23, 1. 2.) — B. 22 והישרת allgemeiner und umfassender, als והצלה B. 10. 12. — B. 8. — B. 17. 20.

B. 23—31. Der Knecht David.

Unmittelbarer Anschluß 1, ohne daß auf das Kommende besonders aufmerksam gemacht würde, wie dasselbe ja die stehende Voraussetzung des Bewußtseins Israels war; so daß wo hier die Abstellung der Aemter und das Gericht über die Personen erledigt ist, dasjenige, das oder derjenige, der nunmehr zu erwarten war, schließlich kommen mußte, leblich angereicht wird, wie letztes Glied in der Reihe, demgemäß הקרימי zu verstehen sein wird. Kein von Gott bewirktes besonderes Auftreten zum Besten Israels, wie 5 Mos. 18, 15 רקים, in besondrer Geistesmacht und Gnade, sondern einfach die amtliche (mittelbar göttliche) Bestellung des betreffenden Hirten wird ausgesagt, wiewohl mit Beziehung auf 2 Sam. 7. Was aber dort B. 12 'הקרימי' besagt, dem war B. 11 daselbst durch 'הקרימי' vorgelichtet, wie in Betreff der Richter nämlich gesagt wird; diese erscheinen also zwar nur wie gelegentliche Ordnungen, als zeitweilige, durch Befehl Gottes, in die Unordnung einsprechendes, derselben Halt stehendes göttliches Gebot, während dem Samen, von welchem B. 12 rehet, eine währende Einsetzung und Aufstellung geschehen soll; trotz dieser Verschiedenheit von 'הקרימי' liegt aber in 'הקרימי' gar nichts vor, das von einem Gilgul fabeln ließe, wie bei einzelnen Rabbinen schon der Fall (vgl. Schröder, Sagen und Gebräuche des talm. rabb. Judenth. S. 389 ff.), neuerdings von Strauß, Hg. und andern wiederaufgenommen worden ist. Jedenfalls würde sich Hesekiel anders auszudrücken haben, wenn wir die eretische Biohyntrastie einer irdischen Wieberkehr des historisch bekannten David durch Auferweckung von den Todten hier wissenschaftlich befinden sollten. Es ist ein verzeiwelter

Trost, der kein gutes exegetisches Gewissen vermuthen läßt, sich für dergleichen Einfälle auf Rosenmüller, sogar auf die jüdische Lehre von der Rückkehr des Paschutan beziehen zu müssen. — Ueber רצה s. die theol. Grdgdtn. zu unſ. Kap. — ארר heißt hier allerdings nicht: „einen“, überhaupt einen; besagt auch schwerlich: „einzig“, und hat, weil davon zunächst (vgl. aber Kap. 37, 24) keine Rede ist, mit der Einigung der getrennten beiden Reiche unter sein Scepter zunächst nichts zu thun; sondern der Gegensatz ist der zu den bisherigen Hirten und den durch ihre Schuld zerstreuten Schafen der Herde, dieser Mehrheit einerseits und andererseits tritt die Einheit dieses Hirten entgegen, welcher der Komplex der Hirtenföhrge, wie aller Pflichten des Hirtenamtes, die göttliche Realisirung der Idee aller dahin auslaufenden Amtlichkeit überhaupt, nämlich als Dienst an der Gemeinde um Gottes willen, als Gottesdienst am Volke Gottes ist. [Kliefoth: „Dieser Sproß Davids saß die sämmtlichen Hirtenämter Israels in seiner einen Person zusammen und erfüllt sie, die mit ihm abgethan sein sollen; aber auch kein anderer König über das Volk Gottes wird ihn ablösen.“] — Wegen des gen. com. der Herde wechselt Hem. mit Masf. im Suffix. — Der Bestimmung zum רצה kommt er durch רצה nach, den Namen realisiert sein Thun; mit Beziehung auf Davids vormaliges Leben und Treiben, Ps. 78, 70. 71. — „Meinen Knecht David“, der wegen seiner Dienststellung in Gehorsam Jehovah's (subjektiv) sich als der geeignete erwiesen hat, der Gemeinde zu dienen, über die er zu solchem Dienst amtlich gesetzt ist, nämlich als sein Knecht von Jehovah (objektiv) nicht nur erwählt, sondern auch berufen, sondern auch gesalbt, sondern auch in aller Weise befähigt. Wie רצה, „nach Fleisch“, so weist עבד, „nach Geist“ genealogisch dynastisch zurück. Es wird ein Davids sein und gemäß der Königsgestalt Davids wird er sein, so daß Jehovah's Knecht David sich dem Bewußtsein von jedermann erneuen wird. Also in der That eine Wiederkehr Davids, und zwar im Samen Davids (Jer. 23, 5), also noch anders als von Elias in Johannes Baptista. Anwenden auf Christusum geht, aber die Auslegung der Worte daher entnehmen, geht gleich fehl, wie wenn Kliefoth die Bezeichnung „Mein Knecht“ interpretirt: „weil er als Gottes Werkzeug B. 11—22 ausrichten wird.“ Man muß in der Schriftanschauung durchweg von David, insbesondre aber in der prophetischen Anschauung von David, gemäß auch dem ahnungsvollen prophetischen Selbstbewußtsein, das in seinen eigenen Psalmen sich kundgibt, zu Hause sein, um diese wie ähnliche Bezeichnungen des Messias sofort zu verstehen. Vgl. theol. Grdgd. z. Kapitel. Vgl. Hos. 3, 5; Jer. 30, 9; 23, 5 (Zef. 11, 7); Ruf. 1, 32. 33. Uebrigens läßt der Rückblick auf die Grundstelle 2 Sam. 7 schon keinen Zweifel

wegen des richtigen Verständnisses. — Wie sehr der zusammenfassende ideale, schon weil bildliche Begriff des Hirten überwiegt, zeigt das ausdrücklich und absichtlich wiederholende: הוא רצה (Offenb. Joh. 7, 17). — B. 24. Wenn es 2 Sam. 7, 14 in Bezug auf den nächsten Nachkommen Davids heißt: ואני אחיה לו לאב, so entspricht dem hier: ואני אחיה להם לאברהם. Vgl. Kap. 11, 20. „Vater“ ihm, „Gott“ ihnen, wie der Vater unsers Herrn Jesu Christi unser Gott ist. Ähnlich weist יצבר nach 2 Sam. 7, 8 zurück, wo dies gleichfalls als Adresse der dortigen Verheißung erscheint, aber נצר während hier נצח steht. Daß durch das Regiment Davids Jehovah in Wahrheit Gott seines Volkes Israel werden werde u. s. w. (Keil), ist damit nicht gesagt, aber wohl die Realität, die Ewigkeit der davidischen Erhabenheit und Erhabenheit (2 Sam. 7, 13. 16) ausgesprochen. (Eph. 1, 22). — Daß aber Jehovah so geredet, mußte allen Widerspruch der Gegenwart erleiden.

Wie der ganze Dienst des Fürsten David in ihrer Mitte dem Heile des Volks bestimmt ist, drückt B. 25 das כרה ל' בריה aus, das, wo es so eigentlich gesagt wird, im terminus technicus, immer vom Höchsten im Verhältniß zum Niederen, d. h. von Jehovah ausgeht (Jer. 31, 31 ff.), indem der an sich zweideutige Begriff, aber entsprechend dem ursprünglich ebenfalls von Jehovah aus statuirten Bundesverhältniß, sich für das Volk als Offenbarung solches Verhältnisses, nämlich als Bezeugung entgegenkommender Gnade, sich anbietender und erbietender Selbstverbindlichmachung Gottes manifestirt. Vgl. zu Zef. 55, 3. (Hebr. 8, 10; Apostg. 3, 25). — בריה שלום (Zef. 54, 10) indem infolge des Bundesverhältnisses Gottes zum Volke diesem Sicherheit, Wohlbestinden, Heil (Röm. 14, 17) gewährleistet ist, wovon das „Aufhören hören Gehörs“ die negative, das „Wohnen ff.“ die positive Seite symbolisirt. Vgl. 3 Mos. 26, 6 (Hos. 2, 20). Nach Havern, Hengstenb. sind die bösen Thiere die feindlichen Mächte (B. 5) und die Verdrängung der Heidenwelt aus ihrer bisher dominirenden Stellung soll gemeint sein; nach Hg. wird die öffentliche Sicherheit im Lande garantirt. Aber Sicherheit (בטח Kap. 28, 26) soll selbst die „Wüste“ darbieten den in ihr Wohnenden, was durch das parallele ביערים (Ort ביערים), im Waldesdickicht sich dem Schläfe sorglos überlassen, genügend ausgelegt wird. [Havernia findet Anspielung auf Salomo's Friedens- und Segenszeit; Kliefoth aber sogar Wiederkehr des paradiesischen Zustandes materialistisch buchstäblich.]

B. 26. Dem Persönlichen („sie“) werden in örtlicher Ausdrucksweise angeschlossen die סבירי, die also nicht, auf das Bild von Schafen bezüglich, Menschen, oder die umliegenden Gegenden für: die sie Wohnenden bedeuten wollen. Sondern die Hervorhebung „Meines Hügel's“, d. i. des Tempelbergs oder mit Beziehung auf denselben Jerusa-

lems (Jes. 31, 4; 10, 32), leitet die Schilderung von den Volksgenossen auf das Land über. Vgl. auch B. 14 **וְכֹהֵרִי מִדֶּשֶׁת יִשְׂרָאֵל**. Die an 1 Mos. 12, 2 anklingenden Worte **וְיָהִי בְרָכָה** können unmöglich (wie Cocc., Hengstenb. wollen) die „Umgebungen meines Hügel’s“ von den in der Zeit des Heils an das alte Bundesvolk sich anschließenden Heiden (Kap. 17, 23; 16, 61; 47, 8) deuten lassen, was dem Zusammenhang hier durchaus fern liegt. **וְיָהִי בְרָכָה** (1 Mos. 12, 2) wird B. 3 allerdings in dieser Weise erklärt, hier aber will das „zum Segen geben“, die sofort anschließende Erklärung vom „Regen in seiner Zeit“ (5 Mos. 11, 14; Joel 2, 23) uns deutet, die zuletzt vorübergehende Beziehung auf das Land festhaltend, wohl mehr als bloß: segnen, aber wesentlich doch nichts andres, wiewohl dies recht stark ausdrücken: das Volk soll durch sein Land, dem sich Jehovah’s Segenshand kräftig bezeugen wird, daher „Segens-Regen“ (die den Segen vermitteln, im Unterschied von Kap. 13, 13; Spr. 28, 3; vgl. auch 5 Mos. 32, 2; Jes. 55, 10. 11; Röm. 15, 29; Eph. 1, 3), Segen leibhaftig sein, zunächst für keinen weiteren Zweck, sondern einfach für seine eigene Erfahrung und seinen Selbstgenuß. Vgl. aber B. 29. [Mosenm. erinnert daran, wie im Unterschiede von Egypten Palästina auf solchen Himmelsseggen angewiesen sei.] Demgemäß fährt B. 27 fort und schildert (vgl. 3 Mos. 26, 4) die daraus folgende Fruchtbarkeit von Feld und Land, um sodann zu den auf ihrer heimatlichen Scholle wieder sesshaften (B. 13) zurückzukommen, wozu vgl. B. 25; Kap. 28, 25. 26 (3 Mos. 25, 18. 19). — **כָּל־עֵץ** „anschießen“, festmachen, binden), ist überhaupt das (krumme?) Joch der Zugthiere, um sie zusammen oder an den Pflug zu spannen; **מִשְׁוֵה** sind die beiden Enden des Querholzes, welches den Hauptbestand des Joches bildet, daher Kap. 30, 18 = Joch. Durch einen Strich oder Riemen, wie Delitzsch (Prof. Schegg) zu Jes. 58 berichtet, wird das auf den Nacken des Thieres gelegte Querholz unter dem Halse mit der Deichsel verbunden. Wie die Anspielung auf 3 Mos. 26, 13 und das Folgende zeigen wird, bildlich nicht überhaupt von: Leidenerdulung, sondern speziell für: Knechtschaft, wie in Egypten vormals, die gebrochen wird. Denn parallel mit **כָּשָׁבֵר** steht **וְהַצִּבְרִים בָּהֶם וְהַצִּבְרִים** (2 Mos. 1, 14) von Auslegen von Sklavenarbeit. **בְּעֵבֶר** c. **ב** ist arbeiten mit oder durch jemand, so daß das arbeiten in ihm aufsteht, er rein als Werkzeug erscheint. (Matth. 11, 28; 23, 4; Joh. 8, 36; Apost. 15, 10; Röm. 8, 2; 2 Kor. 11, 20; Gal. 2, 4.)

B. 28 B. 22. 8. — B. 25. 8 (Kap. 29, 5). — 3 Mos. 26, 6. Vgl. Mich. 4, 4. Die **וְהַצִּבְרִים בָּהֶם** sind also die **גִּידִים** und die beiden anderen Verheißungen nehmen die gleichen beiden Seiten B. 25 nochmals auf, wobei **יָרֵחַ** die sichere friedliche Ruhe noch ausmalt, fast an den Schluß von B. 6 erinnernd. — B. 29 **וְהַקְמִתִּי** parallelisirt sich zu B. 23;

die dort also angehobene Verheißung, und indem damit alles Bisherige zusammengefaßt wird als eines und desselben messianischen Charakters, vollendet sich zum Abschluß. — Nach Hitzig soll **מִשְׁוֵה** nur „Pflanzstätte“ sein können; das Pflanzland solle ihnen zum Ruhme aufkommen, was sie pflanzen, ihnen zur Ehre wachsen und gedeihen. Nach älterer Auslegung soll es die „Pflanze“ Jes. 11, 1 sein; die Sept. und andere lasen dazu **שֹׁמֵם** „Einsacher“ gewiß ist **מִשְׁוֵה** (gemäß B. 26 ff.) „Pflanzung“ (wie Kap. 17, 7) und wird durch **וְלֹא יִהְיֶה רִירָא** (wie Kap. 17, 7) und wird durch **בְּאֶרֶץ יִשְׂרָאֵל** wegen der Fruchtbarkeit von Feld und Land (vgl. Kap. 31, 4) im Gegensatz zu Hunger (vgl. Kap. 5, 12. 16; 6, 11. 12) erläutert, wie **לֶשֶׁם** (5 Mos. 26, 19) seine Erklärung durch **כְּלֶמֶת הַגִּידִים** hat. [Gefucht ist die Beziehung auf 1 Mos. 2, 8. 9 (Hengstenb.), von „Erneuerung der paradiesischen Pflanzung“ nichts im Zusammenhange und nicht einzusehen, wie solche Erneuerung unter Vergleichung von Kap. 36, 29 ff. „in der Spendung reichen Erntesegens bestehen“ wollte! Nach Kief. soll die Pflanzung, wie das erste Paradies, für den heiligen Menschen die passende sein.] Den Heiden soll statt der Schmach, womit sie das gesallne, gestrafte, verkommene Volk geschnitten, nunmehr an dem Segen über Israel der Eindruck werden, daß die Kinder Israels, nämlich die es in Wahrheit, auch in Wirklichkeit die Gesegneten des Herrn seien. Hitz. nur: „es soll nicht ferner unter den Heiden heißen: die Israeliten sind Hungerleider, haben nichts zu nagen und zu beißen. Vgl. dagegen Matth. 5, 6; Joh. 6, 27. 35; Offb. Joh. 7, 16. 17; Matth. 13, 43.

B. 30. Jehovah will „ihr Gott“ und will es „mit ihnen“ sein, sich also bei, an ihnen dergestalt ausweisen (Offb. Joh. 21, 3). Dem entspricht die andre Seite eines solchen Verhältnisses, die sowohl durch „Mein Volk“ als durch „Haus Israels“ accentuirt wird (2 Kor. 6, 16). — B. 31 will natürlich nicht beagen: was von der Herde gesagt worden, hat seine Deutung auf Menschen; wohl aber will Gott bezeugen, daß seine Verheißung nach beiden Seiten, sowohl was Er ihnen ist, denen Er sie gibt, also wider Zweifel und schwachen Glauben, als was sie Ihm gelten, also wider alle Selbststärkung gleichermaßen, Adam, den Menschen oder: Menschen, im Auge behält, was auch an die eben vorhergegangene Bezeichnung als „Haus Israels“ genau anschließt. (Vgl. vgl. B. 17. — **בְּצֵן מְרִיחֵהוּ** (Jer. 23, 1; Ps. 74, 1) nicht: die Ich weide (Gef.), sondern weil Jehovah Israel das fruchtbare Land der Verheißung zum Weideplatz gegeben. Die Auslegung von „Mein Volk“ auf **אֲדָם** und noch mehr die Wiederholung trotz dem: **אֲנִי אֱלֹהִים** entspricht ganz dem Charakter des zweiten Haupttheils unseres Buchs, der Prophetie der Erbarmungen Gottes über sein Volk in der Welt (Ps. 36, 8), und umsomehr, wenn mit Hibernid die Grundweisagung im Verhältniß zu den folgenden hier zu sehen ist. Daß die Sept.

ausgelassen haben, empfiehlt sich nicht, wie wohl L'argum und arab. Uebersetzung es gleichfalls gethan haben. Die syrische Version hat es aber beibehalten, und es ist kaum zu erklären, wie es hineingekommen sein sollte, wo (nach B. 30) die feierliche Bemerkung, daß nicht wirkliche Schafe und Ziegen gemeint seien, mehr als überflüssig und matt zu nennen wäre. [Hengstenb. übersezt: „und ihr seid meine Heerde, meine Weidheerde seid ihr Menschen ff.“ Reil: „Und ihr seid ff., ihr seid Menschen ff.“ Gezwungen und hineingelegt ist eine Erklärung, wie: erst wenn ihr die Heerde Meiner Weide seid, werdet ihr Menschen, bis dahin dem Viehe gleich sein, Ps. 32, 9. Hävernici erklärt: „Zwar seid ihr, die zu Großen Berufenen, schwache Geschöpfe; aber wo sich der Herr zu den Menschen bekennt als ihr Gott, ist er stark in den Schwachen; keine Herrlichkeit zu groß, daß sie nicht an ihnen zur Erscheinung kommen soll.“ Kief., der Hengstenberg's Uebersetzung gegen die Grammatik findet und Hävernici's Auslegung Hineinlegung nennt, fährt in seinem Versetzen von Paradiesischem fort: die zum Volke Gottes Gehörigen würden durch den Davidsproß wieder sein wie Adam war, als er, von Gott geschaffen, diesen Namen empfing. J. F. Starck mit Betonung der allgemeinen Gnade: „Und ihr ff., ihr Menschen, Ich bin euer Gott ff.“] Hengstenb. bemerkt: daß auf die Tiefe und Größe der göttlichen Herablassung (Co c.c.: die göttliche *φιλανθρωπία*) aufmerksam gemacht werde.

Theologische Grundgedanken.

1. Man sollte von der einen Seite zugestehen, daß der Ausdruck „Hirt“, wie es bei der Fülle von Beziehungen, die das Bild in sich schließt, auch so natürlich ist, auf Volksleitung im allgemeinen, daher auf alles Amt in dieser Hinsicht Anwendung hat, und man sollte von der andern Seite nicht leugnen, daß insbesondere und vor allen die Könige „Hirten“ heißen. Sehr vorbei schießt nur die Wiedergabe des Worts durch „Vorsteher“, und zumal wenn an die Vorsteher oder Ältesten der Erlantanten gedacht werden soll. Jedoch auch der Begriff: bürgerliche Obrigkeit, den Hengstenb. den Hirten als Königen unterlegt, ist Abstraktion, die dem Bilde nicht gerecht wird. Im Verhältniß zum theokratischen Volke zunächst, in welchem Verhältniß wir die nächste Beziehung des bildlichen Ausdrucks „Hirte“ suchen werden müssen, wird das Moment der Führung vornehmlich aus dem Hirtenbilde hervortreten, wie auch Joh. 10, wodurch die Interpretation aus der Erfüllung unserem Kapitel geschieht, sogleich der Fall ist Joh. 10, 3 ff. Daß der Hirt der Führer ist, vollendet sich dann in dem Schutz, den seine Selbsthingabe für die Heerde ihr bietet, Joh. 10, 11. Die anderen Momente des Bildes fehlen drum nicht, treten nur hinter das besonders hervorgehobene Moment zurück, so die Zucht, die Pflege, die eine geistliche in Deutung des

Bildes ist (vgl. Joh. 10, 9. 10). Es ist das prophetische oder Lehramt damit ausgedrückt, wie in der Selbsthingabe des Hirten für die Heerde das priesterliche angedeutet wird. Der Begriff des „Hirten“ faßt demnach die amtliche Ausgestaltung und Darstellung des alttestamentlichen theokratischen Lebens in gleicher Weise zusammen und gleichfalls vornehmlich königlich, mit Hervortretung des königlichen Regiments (S. 21), wie dies im Messiasbegriff unterm Alten Bunde, im neuteamentlichen „Christus“ der Fall ist, so daß „Hirt“ und der „Gesalbte“ aneinandertreten und sich gegenseitig ergänzen. In der Messianität des Hirten stellt zu dem Verhältniß zum theokratischen Volke das andere ferner das Verhältniß zu Jehovah, dem Herrn der Theokratie, sich heraus, wonach der Hirt als Repräsentant Jehovah's unter seinem Volke erscheint. Wenn in dieser Beziehung der Ausdruck des betreffenden Verhältnisses nach der Ausrüstung dafür, nach der inneren Geistesmacht ist, so dürfte in dem „Hirten“ die Ausführung, die Verwirklichung desselben Verhältnisses durch entsprechendes Regiment gegeben sein. An dem, das sie nicht gethan haben, sind die Hirten Israels als die unrechten, bösen, offenbar. An dem, das Er thut, der Joh. 10 sich offenbart, erweist er sich als der gute Hirt. Aber wie daselbst die Juden (Joh. 10, 20) statt von dem Geiste des Geistgesalbten, des Messias, berührt zu werden, vielmehr einen bösen Geist (*δαμονιον εχει*) in ihm vermuthen, so verstehen sie auch seine dortige Hirtenexpektoration nicht und lehnen sie ab.

2. „In diesem Kapitel (sagt Lococejus) wird den Hirten Israels das Hirtenamt abgenommen und wird das Reich Christi des Erzhirten verheißen. Die Hirten Israels sind dreierlei Ordnung, Sach. 11, 3. 8. Die „drei Hirten“ daselbst sind „der macht und der antwortet und der Opfer darbringt“, Mal. 2, 12. Sie werden „Götter“ genannt, aber Ps. 82, 6 ff. wird ihre Absetzung ausgesprochen. Darum der Apostel 1 Kor. 2, 6 sagt, daß die Obersten dieses Zeitalters abgethan werden.“

3. „Die Weissagung Kap. 34 ist sehr allgemein gehalten, ohne sich näher an besondere Veranlassungen und Zustände anzuschließen und läßt sich daher, abgesehen von ihrer typischen Bedeutung für die Führungen Israels (des leiblichen und geistlichen), noch vielfach auf alle Staaten, Kirchen, Familien anwenden, und mit Recht, denn sie ist wirklich zugleich für alles, was bildlich Hirt und Heerde genannt werden kann, wie eine mathematische Formel, die ein Gesetz ausdrückt, das sich auf unzählige Fälle anwenden läßt“ (Schmieder).

4. Aus Hesekiel hier B. 2 scheint der Herr Jesus das wiederholte „Wehe“ über die Schriftgelehrten und Pharisäer (z. B. Matth. 23) citirt zu haben. Die Applikation auf diese illustriert speziell die Tage Christi, überhaupt aber die Zeit nach dem Erlöse. Die Hierarchie, wie sie Christo gegenüber erscheint, ist der schließliche Niederschlag der theokratischen Amtlichkeit Israels. Das Prophetentum war mit

Haggai, Sacharjah und Maleachi dahin. An seine Stelle, wie die charakteristische Erscheinung Esra's zeigt und was die jüdische Sage vom „großen Synedrium“ sowie von der „großen Synagoge“ gefabelt hat, trat die Schriftgelehrsamkeit. Wie es schon mit den genannten drei letzten Propheten im Verhältniß zum früheren Prophetentum ist, so verhält sich auch die fürstliche Herrschaft Serubabels zu dem davidischen Königthume vordem. Serubabel ist Führer der Zurückkehrenden und zum königlichen Statthalter der neuen Kolonie ernannt, worin sein Charakter als geborner Fürst von Juda verschwindet. Wenigstens als Statthalter unmittelbar unter dem Perserkönige stand, waren doch die persischen Statthalter in Samarien angewiesen, auf seine Verwaltung ihr Auge zu haben; was immerhin aber noch durch die in seiner Ernennung den Juden von Cyrus bewiesene Rücksicht spezifisch königliches, nach jüdischer Anschauung, nämlich Davidisches, mit Serubabel da war, das hörte sogleich mit seiner Person wieder auf. Es wird hierdurch auch die Interpretation von B. 23 ff. auf Serubabel (Grotius) ihre Erledigung haben. Von Serubabels Söhnen folgte ihm als keiner in der Statthalterwürde. Wenn seit Nehemia's Tode der Statthalterposten allmählich überhaupt eingegangen ist, wie mit großer Wahrscheinlichkeit angenommen wird, so war, um die bürgerlichen Dinge zu besorgen, und von einer anderweitigen Versorgung wissen wir nicht, nur noch das Hohepriesterthum amtlich übrig, dessen Geschichte aber nun auch eine sehr weltliche Geschichte wird, voll Ehrgeiz und Verbrechen. Die Massabäer vereinigten damit die Feldherrnwürde, später sodann als vom Volke ihnen übertragen, ein erbliches Prinzipat, dem gegenüber das inzwischen konstituirte, von pharisaisch-priesterlichem Einflusse beherrschte Synedrium seine Stellung zu behaupten trachtete, endlich auch den Königtitel. Daß die mit fürstlicher Stellung gemischte hohepriesterliche Würde, zumal wenn der Fürst Sadduzäer war, Ps. 110, 4 farrilire, hindert andererseits nicht, doch auch einen bedeutsamen Zug darin auf Christus zu notiren, sowie mit klarem Bewußtsein in dem Raths- und Volksbeschlusse 1 Makk. 14, 41 das Auftreten eines zuverlässigen Propheten (Kap. 9, 27) vorgesehen wird. Für das vorliegende Kapitel Hesekiels genügt der nachgewiesene Auflösungsprozeß der theokratischen Aemter in Israel seit dem Exil.

5. Israel sollte, wie Bede sagt: „unter dem Zerstörungsgewühl und den ippigen Entwicklungsformen der gottesvergeßenen Weltnationalität als ein streng abge sondertes Gottesheiligtum bestehen, dem noch nicht die Gegenwart, aber die Zukunft um so gewisser angehörte; und auch der Abfall von dieser einfachen Abgeschlossenheit der ganzen Staatsökonomie rechtfertigte durch seine zerstörenden Folgen ihre pragmatische Weisheit.“ „Wie ein umschließen der Ring legt sich ein vielgliedriger Gesetzesorganismus um das ganze individuelle und das Volksleben herum, hineingebaut in die Elemente des Weltverbandes, indem die Grundbestimmungen des äußeren

lichen Naturlebens, der Zeitrechnung, des physischen und sozialen Menschenlebens zu dienlichen Organen geweiht werden für Begründung frommen Gottesverbandes, gerechter Wohlordnung und heilsamer Wohlfahrt des Lebens.“ Es ist „eine Aeußerlichkeit“, aber „kein hohles, in sich selbst aufgehendes Außenwesen, sondern Gefäß und Abgestaltung einer geistigen, für künftige Entwicklung bestimmten und dieselbe andeutungs- und verheißungskräftig in sich tragenden Innerlichkeit.“ Dafür zeugt insbesondere die Prophetie, wie sie schon in den Vätern Israels grundangelegt, mit der mosaïschen Bundesstiftung in eigenthümliche äußere Wirksamkeit hervortritt, zuletzt förmlich ein Stand im Staate wird. Daher ihr Aufhören vornehmlich ein Zeichen der Zeit, wie der nahenden Zukunft Dessen ist, dessen Geist in den Propheten. Daß doch das ganze Volk Jehovah's Propheten wären! ist der die Bedeutung der Prophetie, zugleich im Blick auf die pfingstliche Zukunft, für Israel aussprechende Wunsch Mose's 4 Mos. 11, 29. Noch mehr aber vergegenwärtigt das Priesterthum, das keine dem Volk entfremdete Kaste, sondern in einem Brudersamme desselben wurzelt, die dem ganzen Israel zugesprochene Priesterschaft mit verantwortungsvoller Dienstpflicht. So eng und innig, weil Dienst, dem Ganzen gedient und aus seiner innersten Idee heraus, hängen diese Aemter in Israel mit Israel selber zusammen, so daß ihre Auflösung und Israels Auflösung sich decken werden, kongenial sind. Für das Königthum, mag hier im Aeußerlichen das Regiment von Einem, die bürgerliche Unterordnung der andern mehr hervortreten, liegt die Bestimmung Israels mit 2 Mos. 19, 6 vor (Offenb. Joh. 1, 6). Der verheißungsvolle Blick richtet sich dabei nach außen, auf die Heidenvölker, auf die Welt.

6. Was individuell der „Diener“ (Hebr. 3, 5) Mose für den ganzen Gottesstaat repräsentirte, das fand seine Repräsentation in Bezug auf Jehovah's oberhauptliche Autorität in diesem Staatsganzen mit David, der als „Knecht“ Jehovah's den „Diener“ Mose in sich aufnimmt, als „Fürst“ in Israel die göttliche Oberhoheit vertritt.

7. So sehr ist das מְבִלֵי רֶחַ B. 5 der Fall Israels geworden, daß durch die Ausrottung des guten Hirten durch die bösen Hirten Israels die Zerstreuung des Volks komplet geworden ist, freilich auch die Sammlung des allgemeinen Israels sich erfüllt hat. Vgl. dazu Sach. 13, 7 (Matth. 26, 31); Jes. 53, 6; 1 Petr. 2, 25.

8. Zusammenhaltung gegenüber der Welt war das *ἔθνος τοῦ κυρίου* für Israel als Volk Jehovah's, so daß die Sammlung durch Christum, wie einerseits Restitution genäß der Idee Israels, so andererseits überhaupt die Lebensbedingung, Lebensrettung für dasselbe war. So lebt Israel nicht etwa bloß noch als Volkscharakter fort, während die anderen Völker des Alterthums historisch verschwunden sind, sondern Israels Volksidee ist in Christo die Idee der Menschheit.

9. „Gottes Willen ist von allem Anfang her auf die Sammlung einer neuen Menschheit aus der Welt, eines Gottesvolks aus allen Völkern gerichtet, und die Erwählung Israels zum Volke Gottes ist nur ein erster provisorischer Schritt zur Ausfüllung dieses Willens: Gott versammelt Israel zu sich als sein Volk nur zu dem Zweck, um durch Werkthätigkeit desselben sich ein Volk aus allen Völkern zu sammeln. Nun aber schien es in den Tagen Ezechiels, als ob durch die Zerstreuung Israels, als in welchem für damals das Volk Gottes erschien, die Sammlung eines Volkes Gottes überhaupt aufgegeben und unmöglich gemacht sei. Dem aber soll nicht also sein, und ist durch das ganz allgemeine Wort des Textes die Zurückführung Israels aus dem Exil, die Sammlung der Kirche Christi durch sein Wort, die schließliche Sammlung der Kinder Gottes aus aller Welt, dies alles zusammen gemeint, so gewiß es zu der Sammlung einer neuen Menschheit gehört u. s. w.“ (Kieserich). Ähnlich wird von diesem Ausleger unsers Propheten V. 14 ganz allgemein gesagt, freilich aber geistliches und äußerliches der Art abbildend, daß auch an „die einstige Zurückführung der bekehrten Juden in ihr Land“ soll gedacht werden können.

10. Die Ausübung der Aemter Israels ist also nicht lediglich historische Thatsache, Aufhören von gewesenen Lebensformen, sondern es ist die Erlebung dieser Formen im Geiste und somit nach Wahrheit. Amtlichkeit der Art, wie in Israel, kann es in Christo gar nicht mehr geben, so daß jede dahin zurückgreifende oder auch nur zurückzielende Kirchlichkeit (ebenso Staatlichkeit in Bezug auf das Königthum) die Christlichkeit aufgibt oder für sich in Frage stellt. Was die Amtlichkeit innerhalb Israels bedeutete, ist durch die Salbung mit Geist für alle Christen vorhanden 1 Joh. 2, 20. 27; Offenb. Joh. 1, 6. Was man „Amt“ in der Christenheit nennt, können nur dienstliche Ordnungen oder *χαρισματα* Röm. 12, 6 ff. oder *οἰκονομίαι* *ἐκ τοῦ θεοῦ τεταγμεναι* (Röm. 13) sein.

11. (Die Religion zerfällt von Haus aus in die drei Momente der drei Aemter, als Gotteserfahrung und Gottesoffenbarung mit einer prophetischen Funktion beginnend, in der Gottesweihung und Hingebung an Gott allezeit sich hochpriesterlich verhaltend, und stets mit der Erneuerung und Befreiung in Gott und dem Walten in Gottes Freiheit und Macht ihr königliches Wesen entfaltend. Nach P. Lange.)

12. Ueber das „Nichten zwischen Schaf und Schaf“ bemerkt Hengstenb., daß „die Haupterfüllung auch hier in Christo zu suchen ist, dessen Regiment und geheimes aber kräftiges Walten keine Tyrannei und Unbill auf die Dauer bestehen läßt“ ff. „Eine Hauptphase war die Entscheidung zwischen der Synagoge und der christlichen Kirche.“ „Daß aber dieses Nichten durch die ganze Geschichte geht, wir es mit wahrhaftiger Weissagung und nicht mit einer patriotischen Phantasie zu thun haben, zeigt ein Vergleich der jetzigen christlichen Welt mit

der heidnischen und muhammedanischen, und auch mit den alttestamentlichen Rechtsverhältnissen. Seit Christus ist eine reformirende Kraft unter dem Volke Gottes geschäftig“ u. s. w.

13. „Ein Reicher ist in der Schrift nicht ein solcher, der viele Güter hat, sondern dessen Herz sich an diesen Besitz hängt, so daß er aufhört, für ihn etwas Accidentelles zu sein, wie ein Armer nur ein solcher ist, der sich arm weiß und fühlt, der es nicht bloß äußerlich, sondern auch am Geiste, in seinem Bewußtsein ist“ (Hengstenb.).

14. Die schon in der Auslegung V. 23 ff. angemerkte Einführung Davids ohne Weiteres, ohne Besonderes, bestätigt in der That, daß, wie Hengstenberg es ausdrückt, „der Messias, der herrliche Nachkomme Davids, in der Zeit des Propheten schon längst Katechismuslehre war.“ David nach seiner Persönlichkeit in der heiligen Geschichte (theol. Grdg. S. 175) erscheint aber nicht nur wie ein nächster Gedanke, wenn von einem „Hirten“ die Rede ist. Allerdings bei ihm ist das Hirte-sein so ganz seine Art und Weise, daß er vom Hirten einer Herde der Hirte eines Volks, Israels wird, Ps. 78, 70 ff.; 2 Sam. 7, 8. Auch in besondrer Weise bietet er für die verheißene Sammlung der Herde mehr als jemand sonst, der in Betracht kommen könnte, Anhalt, indem durch ihn die Stammeshauptschaft Juda's, auf welche in Egypten bereits die Hoffnung Israels 1 Mos. 49 verwies, dazu gekommen ist, die Stämme Israels, die schon daran waren, sich zu spalten, für das herrliche Reich Salomo's unter seiner Herrschaft zu vereinigen und zusammen zu halten, wie letzte Beziehung auch Steudel, Theol. d. A. L. hervorhebt. Viel mehr jedoch präsentirt und repräsentirt die Persönlichkeit Davids noch dadurch in messianischer Hinsicht, daß er der von Jehovah gesalbte und aus der Niedrigkeit erhöhte König war nach seinem Herzen, selbst prophetischen Geistes (Apostg. 2, 30; Matth. 22, 43), der Lust und Liebe für den Kultus Jehovah's durch Festigung und Hebung desselben und des Priestertums, sowie in seinen Psalmen, und durch Einleitung des Tempelbau's bergestalt kundgegeben hat. Da war, wie Bede sagt: „das Substrat gegeben zu einer neuen Heilspiegung, und die Verheißung eröffnet einen neuen Gesichtskreis in dem, für eine dauernde Friedensherrschaft und Erbauung des Gotteshauses erkoren, mit beständiger Vatergnade, auch in der Züchtigung um Sünde willen, gehaltenen Davids-Samen und in dem ewigen Bestande des davidischen Hauses, Reiches und Thrones (2 Sam. 7, 8 ff.; 23, 1 ff.; Ps. 89, 30. 37 ff.; 72, 5 ff.).“ Dem staatsdienlichen Gedanken, wie er mit Mose vorlag, adjungirt sich der dynastische mit David, dem Gründer nicht nur einer königlichen Dynastie, sondern durch den das israelitische Reichleben seinen Höhepunkt erreichte. Das Gesamtbild des Volkshirten, das den göttlichen Titel für diese Dynastie ausmacht, reicht über sämtliche einzelne davidische Regentenpersönlichkeiten so augenscheinlich hinaus, daß „dem Empfänger der

Verheißung, David, dieselbe keineswegs mit dem am nächsten in ihre Gliederung aufgenommenen Salomo steht oder fällt, vielmehr dessen bedingungsweise eintretende Verwerfung durch die seinem Samen zugesagte unverlierbare Vatergnade nicht ausgeschlossen erscheint, 1 Chron. 28 (29), 9^a (Ved.). Die einzelnen Glieder der davidischen Dynastie dienen der Zukunft in ihrem Wirken und Dulden wie Opfern und Ernten; „ihre Blütezeiten erreichen keineswegs die Höhe des Urbildes ihres Hauses, bilden nur die Folie zur bestimmteren Zeichnung seiner durchschimmernden Herrlichkeit Ps. 72, ihre Zeiten der Gefuntheit machen aber auch das Urbild nicht zum zerstörten Ideal, prägen es nur tiefer ins Herz, lassend für seine Verwirklichung die göttliche Gnade und Wahrheit (Ps. 89) als Bürgschaft, und überlieferten es so dem Davididen, in welchem sich das göttliche Regenten- und Reichsbild konzentriert, Luk. 1, 32 ff.“ (Ved.).

15. In dem Messias faßt sich das ganze Volkswesen Israels, seine in den theokratischen Ämtern wie plastisch heraus tretende Organisation individuell zusammen, wie andererseits Heil und Segen, die diese Ämter organisch dem Volke zu vermitteln hatten, sich in seiner geweihten Persönlichkeit mit einer Erhabenheit vollenden, der die Bezeichnung נשיא ביהוה B. 24 auch Wort hält. Es lassen sich die Parallelsätze dieses Verses: „Jehovah ihnen zu Gott“ und: „David Fürst in ihrer Mitte“ für die Gestaltung der Heils- und Segenserfüllung Israels, wenn der eine Satz wie das Thema, der andere wie seine Exposition und Epiklilation an. Eine moralische Deutung wie Keil's „werden in vollkommener Einheit mit Jehovah, nur den Willen Jehovah's ausführen“, thut diesem Texte zu wenig, und ihre Kompletirung durch Hinweis auf „Einheit des Wesens mit Gott“ thut wiederum zu viel hinein. Dem theologischen Urtheil wird sich das Verhältnis vielleicht ähnlich stellen, wie Ps. 2 in Beziehung der Sohnschaft nach ihrem Verhältniß zum Königthum. Wie im Psalm die theokratische, zeitliche Sohnschaft bedeutet ist, wonach Röm. 1, 4 seiner als *τοῦ ὁμοεικέντος υἱοῦ θεοῦ* u. s. w. erwähnt (Aposig. 13, 33), so erst recht kann bei Hesekiel hier nur Heil- und Segensrealisirung, wie sie durch das Bundesverhältniß Jehovah's zu Israel sich an die Hand gibt, in Betracht kommen. Der Bundesgnaden gedenken die folgenden Verse, der Bundesgnädige nach B. 24 erweist sich in dem David-Messias, der nämlich überhaupt den Bund Jehovah's mit seinem Volke als einen bestehenden und insbesondere die Ewigkeit des Königthums Davids ausweisen soll. Wenn ירורח Ps. 2, 7 von mehr den Anschein hat, als קרמתי hier, so besagt נסכתי Ps. 2, 6 doch nicht mehr (vgl. zu Kap. 32, 30), und beide Ausfagen im Psalm beziehen sich wie unser קרמתי auch auf 2 Sam. 7, wo der betreffende חק (Ps. 2, 7) offenbar ist: „Ich werde ihm zum Vater sein und er wird Mir zum Sohn sein“ (B. 14). Während es dort so heißt von unaufhör-

lich sohnschaftlichem Verhältniß zur göttlichen Gnade, allerdings im Zusammenhang mit Verheißung ewiger Herrschaft, wird bei Hesekiel B. 23, 24 nur das letztere zu finden sein, eine ewige Fürsichtigkeit Davids, die göttliche Idealität seiner einzigen Regentenpersönlichkeit. In anderer Beleuchtung jedoch dürfte das Parallelsätzliche des Verses 24 uns erscheinen, wenn wir das wiederholte so expresse דינר דינר (B. 11, 20) hinzubedenken. Danach wird Jehovah selber in diesem David gegenwärtig zu denken sein. Wenn in dem „Fürten“ eine Beziehung darauf, daß solches David buchstäblich gewesen, bevor er König ward, eine individuell genealogische Rückbeziehung nach Fleisch mitlaufen kann, so ist mit dem „Knechte“ David, wie ebenfalls zweimal nachdrucksvoll gesagt wird, ein Verhältniß ausgebracht, das ניסח (Sphem S. 187) als alttestamentlichen Ausdruck „des religiösen Menschenlebens“ bestimmt, indem „der Knecht Gottes überhaupt das Subjekt der Gottesverehrung, und als solcher die auserwählte, bevorzugte, zur Vermittlung der wahren Religion für andre gesetzte und wirksame, aber nicht allein treue und bewährte, sondern auch verzeihende und endlich verherrlichte menschliche Persönlichkeit“ sei. Nun heißt es beidemal überdies „Meiner“ Knecht, mit um so mehr Nachdruck B. 24, als דינר דינר vorhergegangen ist, und wird zu עבדך aus Sach. 13, 7 רבי mit dem erklärenden עבדך עבדך zu vergleichen sein. Ja, wo das ganze Stück, von B. 9 an, Selbstaussagen Jehovah's ist, muß ein göttlicher Hintergrund den Goldgrund des messianischen Gemäldes bilden.

16. Man braucht dem דינר B. 23 nichts zuzulegen, soviel ergibt sich ohne Zwang daraus, daß wenn die Basis des „Einen“ Fürten auch das zu ewigem Bestand bestimmte Haus Davids ist und man mit Hengstenb. „unter David den in Christo nur gipfelnden davidischen Stamm verstehen kann, so daß die Erfüllung in Christo nicht die einzige, sondern die höchste, die wahrhaftige ist“, doch eine bestimmte, und zwar einzigartige Persönlichkeit, ein Individuum, das seines Gleichen nicht hat, hier angefallen wird. Vgl. Jer. 23, 5.

17. „Die israelitische Typik oder die dem Israeliten mehr oder minder unbewußte vorbildliche Darstellung des zukünftigen Geisteslebens, von dessen Prinzipien jene Darstellung hervorgezogen und bewegt wird, ist wie der typische Charakter der israelitischen Religion überhaupt die Basis der Prophetie“ (P. Lange, Philos. Dogm.).

18. Der Christus „als der Gesalbte Gottes im theokratischen Sinne, der von den Propheten verheißene Messias“ ist „der treue Knecht Gottes im Geiste des Geistes, den das ganze alttestamentliche Israel vorgebildet hat im Geiste des Buchstabens, der reiche Gesalbte Gottes, dessen Vorläufer alle amtlich gesalbten typischen Ebbne Jehovah's im Alten Bund gewesen sind.“ „Jesus ist der Christus, indem sein ganzes Leben wird zum heiligen Amt.“ „Jesus hat nicht etwa nur das Amt eines

Christus, eines dem Wohle der Welt gewidmeten Gottgefallten: er ist der Christus selbst. Damit ist sein Amt als das absolute Amt, mithin als der Inbegriff aller wesentlichen Heilsämter bezeichnet, und es ist zugleich ausgesprochen, daß sein Amt erst in voller Wirklichkeit und Erfüllung darstellt, was die vereinzelt Heilsberufe in der Welt nur in vorbildlicher, theils typischer, theils symbolischer Weise darstellen konnten.“ „Als leitende Organe des alttestamentl. Lebens sind es die theokratischen Ämter auch für das werdende gottmenschliche Leben.“ „Mit dem organischen Auseinandergehen dieser Ämter hing der Charakterzug des Vorläufigen, die Unvollkommenheit derselben zusammen. Daher war die Erfüllung der Religion in der Person Jesu zugleich die Erfüllung und Vollendung dieser Ämter. Sein Leben ist als die Individualisierung der vollendeten Religion absolutes Leben aus Gott, für Gott und in und mit Gott. Daher mußte denn auch Christus die drei Ämter in ihrer vollendeten Wesensgestalt in seiner Persönlichkeit einheitlich zusammenfassen, und in den Grundzügen seines Lebens in vollendeter Bestimmtheit hervortreten lassen“ (P. Lange, Pos. Dogm.).

19. („Das dunkle Jernbild und Gegenbild der prophetischen Thätigkeit Christi oder der Offenbarung in ihm ist der jübische Talmud; das Gegenstück seiner hohypriesterlichen Funktion ist das bühnerische Wandern Israels durch alle Welt; seinem königlichen Walten und Reich aber stellt sich die dämonische Weltucht der Juden mit ihren großen Erfolgen gegenüber“, P. Lange).

20. Ueber die Weissagung im ganzen im Blick auf ihre Erfüllung wird zu sagen sein, daß in ihrer Trichotomie der Knecht Davids, als drittes Stück, die zusammenfassende Erlebigung der beiden vorhergegangenen Momente ist. Durch ihn ist es mit dem Ämtern Israels gar aus (B. 1—10), mit ihm ist die verheißene Hirtenmanifestation Jehovah's selber (B. 11—22) da. Wenn nun der dieser Art sich Vollziehende der Messias ist, so wird auch alles wesentlich damit Zusammenhängende lediglich in Jesu Christo zu finden sein. Die Erscheinung des Sohnes Gottes im Fleische, im Blick insbesondre auf seine Machterweisung durch Auferstehung von Todten, ist die Erfüllung unsrer Weissagung um so mehr, als dies durch ihn selber und seine Apostel vielfach bezeugt wird. Wie im Exil und während der Zeit danach bis zu Christus sich die Auflösung der theokratischen Ämter Israels als solcher (vgl. B. 4) gemacht hat, so ist allerdings die Sammlung des Volks (B. 13), im Gegensatz zu seiner Zerstreuung (B. 5), mittelst der Zurückführung aus Babel Thatsache geworden. (Vgl. dazu auch Jes. 44, 28: „Mein Hirr“ von Chrus gesagt!) Allein die so markirte Zerstreuung B. 5 ist nur das eine, ein anderes ist B. 6 das Irren auf Bergen und Hügel, dem nicht die Sammlung durch Zurückführung in die Heimat, sondern (vgl. auch Jes. 53, 6) die Weidung auf den Bergen u. s. w. (B. 13 ff.) entspricht, die, wie lokal und im Bilde von der Heerde sie ge-

halten ist, ihre Erfüllung durch Christum hat (Matth. 9, 36 ff.; Luk. 15), zumal sie B. 16 dergestalt individualisirt wird, sowie auch das durch die Person Christi geschene Gericht der Scheidung innerhalb Israels (Luk. 2, 34; Matth. 21, 44) B. 17 ff. sich daran knüpft, um alsbald B. 23 ff. den Messias-David aus der prophetischen Schilderung hervortreten zu lassen. Was z. B. Keil von dem „zweifachen Gericht der Zerstreuung samt der zweifachen Sammlung Israels“ sagt als „in unsrer Weissagung nicht geschieden, sondern einheitlich zusammengefaßt“, ist von anders woher hineingelesen. Daß, wie er sagt: „nur ein kleiner Theil von Israel den in Jesu erschienenen Messias als seinen Hirten annahm“, veranlaßte nicht sowohl ein „neues“ Gericht der Zerstreuung unter alle Völker als vielmehr insolge dessen für das ungläubige Israel als solches das babylonische Gericht sich bestätigte, auch kompletirte, kann man sagen. Denn noch zur Zeit der Erscheinung Jesu Christi war Israel, weil in dem römischen Weltreich, in der Zerstreuung unter alle Völker desselben, so daß auch die Sammlung aus Babel auf die Erscheinung Jesu Christi bezogen werden muß, indem dadurch wie seine Geburt in der Stadt Davids, so seine Auferweckung an dem Orte, wo er gekreuzigt war, nach Auflösung der Geburtswehen des Todes (Apostelg. 2, 24), die Gestaltung also des gelobten Landes zum Segen B. 26 ermöglicht worden ist. Man sollte nicht sagen, daß die Erfüllung unsrer Weissagung „mit der Erlösung Israels aus dem babylonischen Exil“ und noch weniger, daß sie „mit der Erscheinung Jesu Christi als des guten Hirten vom Geschlecht Davids“ wie Keil sagt: „begonnen“ habe (2 Kor. 1, 20!), sondern letztere Erscheinung ist ihre Erfüllung, so daß wir keiner anderen zu warten haben, und die Zurückführung aus Babel nach Kanaan war lediglich ihre Vorbereitung, und das wahre Verständniß dieser vorbereitenden Sammlung als Sammlung wird in der Kirche Jesu Christi, in der Sammlung des Israel nach Geist aus der ganzen Welt, zu suchen sein (Joh. 10, 16). Wenn es „keinen Zweifel leidet“ (Klief.), daß das B. 25 von der Aufrichtung eines neuen Bundes Gafte, „bereits durch die Erscheinung des Herrn im Fleische und durch das Werk desselben erfüllt ist“, so hätte es diesen intelligenten Ausleger nicht weiter beschäftigen sollen, als könnte die Erfüllung unsrer Weissagung „noch jetzt ganz der Zukunft angehören“. Unsere Weissagung hat sich auch nicht „successive erfüllt“, sondern ihre Erfüllung durch Christum legt sich in Christo nur auseinander, indem die Kirche Christi das Messiasleben des Sohnes Gottes in der Welt lebt, als sein Leib. Das „Nichten zwischen Schaf und Schaf, die Ausscheidung der Böcke, die Reinigung des Volkes Gottes zu einer sündlosen Gemeinde“, worin Kliefsoth Bestandtheile unsrer Weissagung erkennt, die „sogar an das Ende aller Zeiten gehören“, erlebte sich durch die Wirksamkeit des von Christo gesendeten Heiligen Geistes (vgl. Joh. 16, 8; Röm. 8, 9)

fortgehend bis zu dem Tage Christi, indem wie der Herr der Geist ist, so der Menschensohn zum Richter der Welt gesetzt ist. Die Gegenschilderung B. 25 ff. ist ländlich volksthümlich, in solcher Weise aber Symbolik des Reiches des Gesalbten. Nun gar „Verschaffung eines neuen Paradieses und die Wiederherstellung der Menschheit Gottes in den Stand der ursprünglichen Unschuld“ liegt nicht im Text Hesekiels, sondern in der Exegese Kliefoth's, der bei solcher Auffassung nicht mit dem Chilasmus, den er bestreitet, fertig werden kann.

21. Die Hirtenäußerung des guten Hirten geschieht Joh. 10, indem er die eigenen Schafe jedes bei Namen ruft, wie die Schafe ihrerseits auf seine Stimme hören. So werden sie ausgeführt aus dem Schafstall, der Oekonomie des Alten Bundes, — nach ihrem Zustand vom Irregehen auf allen Bergen und auf jedem hohen Hügel; und wenn Jes. 53, 6 Jehovah die Schuld aller auf Ihn treffen läßt, so sagt der, welcher Joh. 10, 10 gekommen zu sein bezeugt, damit sie Leben und Ueberfluß haben, B. 11 und 16 dort, daß er sein Leben für die Schafe gebe.

22. „Christus sollte zu ihnen kommen, erstens: als lehrender Hirt, zweitens als der Hirt, der sein Leben für die Schafe geben würde, um sie aus der Knechtschaft des Gesetzes zu befreien und damit auch der Oberen; drittens sollte er selbst unter ihnen als Hirte offenbar werden. So sollte die Verheißung an Abraham, daß Gott seinem Samen zu Gott sein wolle, Ja und Amen werden. — Die Sadduäer und Pharisäer trübten und verderbten den Schafen der Herde, die sie zu hören genöthigt waren, die reine Lehre, worauf Christus erschien und die Krankheiten Israels heilt und sich für seine Schafe in den Tod hingibt. Dies ist die eine Zeit in dieser Weissagung; die andere Zeit ist, wo Christus zum Fürsten gegeben wird, auferweckt aus Toeten, erhöht in den Himmel und vor ganz Jerusalem durch die Ausgießung des Heiligen Geistes auf die Apostel gefaßt wird, wo dann durch die Predigt des Evangeliums Schaf von Schaf getrennt werden“ (Coccejus). Was derselbe sonst noch an Zeiten unterscheidet, ist voller Willkür, Anwendung, nicht Auslegung mehr.

23. Nachdem die Deutung des Gleichnisses auf Israel B. 30 gegeben ist, wird dieser Deutung eine noch tiefere, nämlich die Bedeutung Israels für die Menschheit überhaupt angefügt. Was denn von Israel zum Heile gelangt, kommt nicht unter den durch den Neuen Bund obsolet genordneten nationalen Titel („Haus Israels“) dazu, sondern einfach als in „Adam“ begriffen, dessen Antitypus Röm. 5 Christus ist. Wir haben somit die Auslegung des alttestamentlichen Volkes auf die Menschheit insgemein.

Somiletische Andeutungen.

B. 1 ff.: Verdorbenheit der oberen, leitenden, tonangebenden, maßgebenden Schichten der Gesell-

schaft führt im ganzen Volke Verderben mit sich, und nicht bloß zeitlich, sondern ewiges. — „Es ist ein hoher Ehrentitel, Hirte zu heißen, aber es zu sein, ist eine schwere Last mit viel Beschränkung, Sorge, Arbeit“ (Stä.). „Auch ein ganzer Stamm Israels, der die übrigen Stämme leitet und an ihrer Spitze steht, weidet die Stämme Israels, gleich einem Hirten 2 Sam. 7, 7. Und es gibt viele Stufen von Ober- und Unterhirten bis herab auf die einzelnen Hausväter. So sind auch in der Christenheit alle Obrigkeiten, die kirchlichen, die staatlichen und die häuslichen, als Hirten ihrer kleineren und größeren Herde anzusehen. Jeder Pastor ist wirklich ein Hirte im biblischen Sinne. Derselbe Mensch kann aber zugleich Hirte und Schaf sein, je nachdem er das Amt hat zu regieren oder die Pflicht, sich regieren zu lassen. Es ist dabei auch gleichgültig, durch welches Werkzeug der Hirte seine Herde regiert, ob durch den Stab oder durch den Hund, ob durch die Ruthe oder das Schwert oder das Wort. Auch der Schulknecht, sofern er gebietet und Zucht übt und die Schüler regiert, ist ein Hirte“ (Schmieder). — „Wer ein rechter Lehrer sein will, der muß auch die rechte Hirtenreue haben und beweisen, einzig und allein suchen das, was Jesu Christi ist, Phil. 2, 21“ (St.). — „Mietlinge sind’s, die deswegen geistliche Dienste suchen, daß sie sich damit bereichern oder damit ihr Brod erwerben, Apost. 20, 18 ff.; Röm. 16, 18“ (Lüb. Bib.). — „Ich frage euch auf euer Gewissen: seid ihr nicht schuldig, die Seelen eurer Zuhörer mit dem lebendigen Wort Gottes zu weiden, wenn ihr Hirten sein wollet?“ (B. B.). — „Als Hirten sollen auch Obrigkeiten ihren Unterthanen nicht das Blut aussaugen“ (St.). — Das Wehe über die Hirten und das Wohl der Herde. — Recht und Unrecht, Segen und Fluch des sich selbst Weidens. Es soll ja auch der Hirt auf die rechte Weide gehen für seine eigene arme Seele. — Das Hirtenamt als Selbstpflicht zugleich.

B. 3. „Der Hirte nehme von der Herde die Nothdurft, den Lohn vom Herrn“ (Augustinus). — B. 4. „Pastoren sollen die, welche im Glauben noch nicht fest sind, befestigen, die Schwachen und die nicht vorwärts können, pflegen, auf daß sie erstarren und auf dem Wege Gottes rechte Tritte thun mögen; die ein verwundetes Gewissen haben, sollen sie verbinden, damit sie nicht von Traurigkeit verzehrt werden, die zu anderen Führern Abgewandten und Verführten zurückbringen, diejenigen aber, die führerlos umkommen und des rechten Weges fehlen, auffuchen und zur heilsamen Weide führen; die den Schafen Gottes bereitet ist“ (Coc.). — „Prediger sollen sich insonderheit die leiblich und geistlich Kranken unter ihren Zuhörern empfohlen sein lassen“ (St.). — Hirtenamt ist lauter Dienst und die, denen zu dienen ist, haben *πρωτοβασιαν* (Hos), Herrschaft ist dabei nicht, weder soll sie über die Güter, noch über die Gewissen sein. — Die Pflichten des Hirtenamts ein Spiegel des menschlichen Glens. — Das Klinkerlei des Hirtenwerks. — „Paulus ist allen alles geworden, damit er nur etliche gewinne“ (L.). — B. 5. „Zerstreuung, Vereinzelung, ohne daß man recht weiß, wem man angehört und was man thun soll, ist die Folge träger, tyrannischer, genussüchtiger Regierung“ (Schmieder). — Was die Folge von schlechten Hirten ist, das ist auch der Fluch unüber-

sichtlicher, zu großer Gemeinden. — Der Schäfer auf einer irdischen Herrschaft weiß sicher, wie viel Schafe seine Herde zählt: wie viel geistliche Hirten aber, wenn sie es äußerlich wissen, die Zahl der Gemeindeglieder im Kopf haben, tragen dieselben nach ihrer innerlichen Beschaffenheit auf dem Herzen? — „Nicht blos in den leiblichen, sondern vorzüglich in den geistlichen Feinden des Volkes Gottes steht der Wolfgeist, der Teufel“ (Schmieder). — Die vielen Hirten (die Hierarchie) können den einen rechten Hirten den Schafen verstellen, als wenn auch er nicht da wäre. — B. 6. Zerstreuung kann zum Uebel werden, Irren noch schlimmer Sünde sein, wie im Leben, so in der Lehre. — Auch vor den geistlichen Höhen, wie vor der Flachheit im Geistlichen, hat ein Hirt seine Herde zusammenzuhalten.

B. 7 ff.: Die nicht nach dem Wort des Herrn gethan haben, müssen zu großem Leidwesen des Herrn Wort, nämlich ihr Urtheil hören. — Gottes Urtheil über schlechte Hirten, ein gerechtes und strenges. — Das fürchtbare Gericht, das schon in dem schönen Hirtennamen enthalten ist. — Verderbtheit der Hirten, Fürsten, Priester, zählt unter die Zeichen der Zukunft des Herrn“ (B. V.). — B. 10. „Damit, daß die Hirten nicht ferner sein sollen, ist nicht gesagt, die, welche damals fungirten, würden umkommen und andere an ihre Stelle treten, die dasselbe Amt haben sollten und die gleiche Macht, denn das würde keine vollständige Erlösung gewesen sein. Aber auch das sagt der Prophet nicht, daß nach diesen abgethanen Hirten keine Wölfe und falsche Propheten wieder aufkommen würden, vgl. Aposfig. 20, 29; Sach. 11, 16. Sondern das ist die Meinung, daß, wenn auch solche Hirten aufstehen werden, sie mit nichten sollen für Hirten gehalten werden, sondern ihre Befehle und Aussprüche sicher abgewiesen werden können u. s. w., während nämlich unter dem Alten Bunde das Volk gehalten war, sich seinen Hirten zu unterwerfen und ihnen zu gehorchen, die mit dem Tempel gesetzt waren“ (Coccejus). — „Der rechte Hirt ist auch der Richter der falschen Hirten“ (B. V.). — Es wird Hirten vergolten, ja beides, in Gerechtigkeit, aber auch mit gnädigem Lohn. — B. 11. „Christus hat demnach gethan, vgl. Spr. 27, 23“ (a Lap.). — „Christus der Erzhirte unserer Seelen; o, mit was großer Liebe sucht er nicht dieselben, wie bringt er sie zu recht und befehlt sie durch seinen Geist und leitet sie auf die rechte Weide u. s. w.“ (Tüb. B.). — B. 12. Erlösung aus allen Orten die große Aussicht des Glaubens, die selige Hoffnung der Auferstehung auch. — „Es kommt ein Tag des Herrn, es muß ein Morgenstern nach der Nacht erscheinen“ (A. Krumm.). — B. 13. „So waren auch zuletzt noch, als Gott seinen Geist über die Apostel ausgoß, von der Herde Gottes beisammen aus allen Orten, Aposfig. 2, 9 ff.“ (Coc.). — „Das echte Land Israels ist die neue Erde mit dem neuen Himmel“ (Schmieder). — Die Gottseligkeit hat die Verheißung nicht nur dieses Lebens nun, sondern auch des zukünftigen, 1 Tim. 4. — Die göttlichen Erquickungen des Herrn bilde der geistlichen diesseits, der ewigen jenseits. — Der Tod ein Hirte, Ps. 49, 15. Aber in seinem Ausfühlen ist auch für die Gläubigen der Hirtenstab des guten Hirten. — „Diese Welt ist ja nur eine Herberge, nicht unsere Heimat, eher ein Gefängniß, da wir für den Him-

mel geschaffen und erlöst sind“ (St d.). — „Daher wollen wir auch nicht verzagen, wenn wir sehen, daß in trüben Zeiten nur wenige übrig sind. Die Herde bleibt klein, aber es wird nicht dahin kommen, daß keine Herde ist. Wenn das Weib mit ihren Kindern in die Wüste geflohen ist, Dffb. 12, so muß sie doch wieder unter die Menschen zurückkehren“ (H.-P.). — Union der Gläubigen, das Werk des Herrn, und je mehr die Kirchen durch den immer allgemeineren Abfall Gemeinden der Gläubigen werden, wird Union auch der Kirchen als eine Sache des Herrn und keine politische Maxime blos angesehen werden können. — B. 14. „Das Geheimniß der Weide Christi“ (Schmieder). — „Wie wenige bedenken die Glückseligkeit der Frommen, und wie gut dieselben es haben!“ (St d.). — Gute Weide und schlimme Weide. — Die Hochberge Israels, seine Verheißungen nach ihrer Erfüllung, seine Gottesdienste nach Geist und Wahrheit.

B. 15. Speise und Ruhe, die beiden großen Bedürfnisse eines Menschenlebens. — „Ihre Ruhe wird sie nähren, und ihre Nahrung wird ihnen eine neue Ruhe sein“ (B. V.). — „Es kann auch den gläubigen Seelen nichts öfter wiederholt, nichts mehr betont werden, als was ihnen alles verheißen ist in Christo Jesu, ihrem Herrn“ (St d.). — Ruhe, wahre, ewige Ruhe, ist nur unter Christi Hirtenstabe. — Was bietet die ganze Welt mit aller ihrer Lust dagegen? — Die ewigen Verheißungen Gottes in Christo und die Vorpiegelungen des Teufels in der Lust dieser vergehenden Welt. — B. 16 ff.: Die Heerdenchau des Herrn zugleich eine Selbstprüfung. (Vorbereitungspredigt auf das heilige Abendmahl.) — „Das Verlorene, das aus der Gnade gestrichen ist, erkommuniziert, das waren zu Christi Zeit die Zöllner und Sünder, jetzt die von der allein seligmachenden Kirche (oder Konfession) ausgeschlossen und verdammt werden. Das Verirrte die nicht mehr zur Gemeinde halten, Sekten, Separatisten. Das Verwundete hat irgend einen Anstoß genommen, wie ein Schaf, das von einem Hunde gebissen ist. Das Kranke sind die, so durch falsche Lehre und böse Beispiele schwach im Glauben geworden sind. Alle diese Glenden verheißt der gute Hirt selbst zu pflegen“ (Schmieder). — „Der Herr weidet aber mit Gericht, d. i. mit gehörigem Unterschied, indem er jedem das ihm Gehörige anstelt, dem einen dieß, einem anderen etwas anderes. Er gestattet den Schwachen nicht mehr, als gut für sie ist. Die Kinder trinkt er mit Milch und vertheiligt sie. Er thut mild oder strenge, tröstet, schreit, tadeln, lieblos, wie es uns jeberzeit zum Heile ist; den Furchtsamen läßt er die Zügel nach und denen, die auf sich ihr Vertrauen setzen, zieht er sie an. Wenn einige fett sind und die Schwachen verderben, so nimmt er ihnen ihre Stärke. Einige sind auf die ihnen verliehenen Gaben stolz und verhöhnen die Einfalt anderer; diesen ist es gut, wenn sie gebemüthigt und ihrer Gaben beraubt werden, damit sie das Heil von dem Erlöser erlangen. So führt er das Gericht und die Scheidung zwischen den Schafen aus, daher ein jedes auf sich selbst Acht haben und sich nicht um andere bestimmen soll. Die Scheidung geht hier schon im Verborgenen vor, aber am Ende wird sie offenbar werden und zu einer weiten Klust sich ausdehnen“ (H.-P.). — „Das Gottesreich ist derer, die mühselig und beladen sind (Matth. 11, 28); nunmehr kommt die

Reihe an sie, des Guten Jehovah's froh zu werden (Euk. 16, 25)“ (Hizig). — „Wie es denn auch in der Christenheit bei verderbten Zeiten vorreffliche Kirchenmenschen nach der Mode der Zeit gibt, gemästet mit Bibelsprüchen und stark im Richten anderer, innerlich aber voll Geizes und Hochmuths“ (Schmieber). — „Wo zu die Böcke in der Heerde Gottes? auf derselben Weide, an denselben Bächen wie die Schafe? Sie werden noch geduldet, nachher getrennt davon“ (Augustinus). — „Ein strenger Richter ist der gute Hirte, nicht blos die gewissenlosen Führer der Heerde, auch die Schafe selbst will er zur Rechenhaftigkeit ziehen“ (Umbreit). — „Die Gläubigen werden dadurch ermahnt, auf welcher Seite sie sich halten sollen, damit sie dem einstigen Schlachttag entgehen, zugleich aber getröstet, damit sie in diesem Leben mit Geduld aushalten.“ Auch den Religionsstreitigkeiten und Kontroversen wird das Gericht des Herrn ein Ende machen“ (L.). — B. 18 ff.: Vgl. zu dem hier Vorgehaltenen was Matth. 25, 34 ff. der König sagt! — Mögen es sich auch die sogenannten „Gebildeten“ heutzutage anziehen, welche die reine Lehre nur zertrütern oder mit ihren Bocksprüngen trüben machen! — „Und hüt dich vor der Menschen Satz, davon verdirbt der edle Schatz; das laß ich dir zuletzt“ (Luther). — „B. 19 schildert leider so viele Kirchengottesdienste, wo Ungläubige predigen, wie B. 21 auf die leeren Kirchen strafend hindeutet“ (Nicht.). — B. 21 ff.: Die schlechte Polemik in der Kirche. — Die Zank- und Streit-Theologie zerstreut die Gemeinden in die Welt. — Die geistliche Redthabererei. — Eine gerechtere Würdigung des Separatismus vom biblischen Standpunkt, als vom schlecht kirchlichen mit Anathemen. — „Gedrückt können die Frommen allerdings werden, aber nicht gänzlich unterdrückt“ (Stck.). — Die Erlösung ein Gericht und das Gericht des Herrn eine Erlösung. — Die Hilfe der Heerde, darum sollen wir unser Vertrauen von allen Kreaturen abziehen, auch nichts von neuen Gesetzen und Verfassungen erwarten, ist allein ihr Hirte. — „Das ist die Weisheit der göttlichen Barmherzigkeit, daß sie durch unser Elend eingeladen wird“ (H.-H.).

B. 23 ff.: „Christus ist nicht ohne Verus gekommen, sondern mit Bewilligung und Sendung seines himmlischen Vaters, Joh. 5, 43“ (Cr.). — Einer, weil alle auf ihn hingewiesen, mit Wort und in der That, und weil keiner, es sei denn in ihm, etwas ist. — „Seinen Knecht nennt ihn Gott, indem Christus, unter das Gesetz gethan, dasselbe erfüllt hat, damit er die Sünden tilgte und die Gerechtigkeit herbeiführte und also vollendet Goel und Süchnopfer wäre, Ps. 40, 9. 10“ (Cocc.). — „Des Menschen Sohn ist ja auch nicht gekommen, sich dienen zu lassen, sondern zu dienen“ (L.). — „David: 1) dem Namen nach als sein Geliebter, Matth. 3, 2; der Geburt nach in Bethlehem; 3) der Niedrigkeit und Kleinheit nach, Jes. 53, 3; 4) dem Hirtendienste nach; 5) der Salbung nach; 6) der Hingabe nach, David fürs Gesetz, Christus für die Heerde; 7) den Siegen nach“ (Stck.). — „Er wird sie nicht nur weiden, sondern auch alle Hirtenpflicht sonst an ihnen thun, zur Bewahrung und Erhaltung, zur Erquickung und Belebung, und wird ihr Hirte ewiglich bleiben. So wird er lehren und heilen, die Krankheiten aufheben; nicht thun und handeln blos, sondern leiden auch, die Schafe mit

seinem theuren Blut erkaufen, wodurch er sich als der rechte Hirte bezeigen und sich das Hirtenrecht verschaffen wird u. s. w.“ (Cocc.). — „Er ist der Fürst in der Mitte der Gläubigen, weil er der Mittler ist zwischen Gott und den Menschen, als Haupt den Gläubigen die Gnade und den lebendigen Geist mittheilt und wir sogar in seinem Angesicht das väterliche Herz Gottes sehen. Durch ihn ist der Herr unser Gott, d. h. er wird mit uns versöhnt und verbindet sich mit uns“ (H.-H.). — Wo Christus herrscht, da ist Gott mit uns. — Matthäi am letzten: Siehe, ich bin bei euch alle Tage u. s. w. — B. 23. 24: Der Einige Hirte nach der Verheißung in ihrer Erfüllung: 1) seine Beamtung durch alle Zeiten; 2) sein Hirtendienst, im Fleische und im Geiste; 3) seine Persönlichkeit, in Bezug auf Gott und in Betreff der Heerde.

B. 25 ff.: 1) „Gerechtfertigt im Glauben, haben wir Frieden mit Gott durch Christum. Gott ist für uns, wer mag wider uns sein? 2) Segnet er uns mit allerlei geistlichem Segen. Die Apostel lehren und säen, der Herr aber gibt die Regen des Segens, daß der Same des Wortes wächst und die Bäume ihre Frucht bringen, d. h. daß die Großen und Kleinen an Christum Jesum glauben und ihn mit dem Munde bekennen. 3) Das Joch der Knechtschaft der Sünde zerbricht er, und Freiheit wird da sein von allen Feinden. Woraus natürlich ein großes Vertrauen fließt, Röm. 8, 35. 39“ (H.-H.). — Der Friedensbund in Christo: sein göttlicher Grund, seine überwindende Kraft, sein seliger Frieden. — Das sichere Land, mitten in der Welt schon. — Die bösen Thiere im Lande: die geistlichen Verführer, die weltlichen Verfolger, die scheinenden Heuchler. — „Falsche Lehrer und die Tyrannen läßt Gott entweder sterben oder ihren Sinn ändern; den brillenden Löwen aber, den Teufel, hat der Sohn Gottes überwältigt“ (L.). — In der Welt getrost sein dürfen, ist die Zusage des guten Hirten an die Seinen (Joh. 16, 33), sowie ihre Ergrüpfung, Joh. 14, 27. — Sicherheit und Sicherheit, fleischliche und geistliche, wie verschieden! — Den Seinen gibt er Schlaf (Ps. 127, 3), auch in der Wüste. — B. 26: Das Heil ist aus den Juden, Joh. 4. — Was der Vater der Gläubigen 1 Mos. 12 der Welt werden sollte, das, nämlich Segen, sollen die Gläubigen in dieser Welt sein. — Zion, wie nach Fleisch in Christo, so nach Geist im geistlichen Zion in seiner Segensbestimmung und Segensaufgabe und Pflicht für die Erde. — Da ist die Kirche Segen, wo der Heilige Geist der Regen. — Ohne diesen Regen wächst nichts im Reiche Gottes, kann man auch nicht sagen: Herr ist Jesus (1 Kor. 12, 3). — B. 27: Die gesegnete Erde und das mit dem Baun geschlagene Land Israels. — „Wo Glauben ist, da ist ein guter Baum und da gibt es auch gute Frucht“ (Stck.). — So wird nicht nur den Bäumen die Art an die Wurzel gelegt, sondern auch Frucht verheissen. — Frucht und Ertrag im Geistlichen: jene Zier dem Menschen selber, Beispiel und Genuß für andre; dieser die Dankbarkeit so wir Gott schuldig sind. — Die Erkenntniß sowohl aus dem Elend der Knechtschaft, als aus der Erlösung von allen Sünden und Elend. — Der Säuber ein Werkzeug des Teufels; der Erlöste ein Diener Gottes. — Die Feier in Christo von der Knechtsarbeit in der Sünde. — B. 28: Die Seligkeit, nicht mehr der Welt angehören müssen; aus ihr erwählt sein, wie-

wohl man noch in ihr sein muß! — Die geistliche Unerfrodenheit gegenüber den Weltmächten, gegenüber der Bosheit der Sünde, gegenüber der Vergänglichkeit und Unsicherheit unseres irdischen Lebens, gegenüber der Besorgniß des eigenen Herzens.

B. 29: Die Pflanzung des himmlischen Vaters, Matth. 15, 13. — Das Reich des Gesalbten eine Pflanzung, indem die Reichsgenossen 1) gesät sind durchs Wort; 2) gezogen, gepflegt werden vom Heiligen Geiste; 3) wachsen in der Zeit für die Ewigkeit, zur Ehre Gottes des Vaters. — Das Reich Gottes ist Gerechtigkeit und Friede und Freude im Heiligen Geiste: wo kann da je Mangel sein (Luk. 22, 35)? — Der gute, der herrliche Name, den das Volk Gottes in der Welt haben soll. — Wir sollen aber nicht blos den Namen haben, daß wir leben (Heub. Joh. 3) und doch todt sein! — Der Hunger nach der Gerechtigkeit als Mittel und Bewahrung vor dem ewigen Hunger und Kummer von wegen der Sünde; Hunger gegen Hunger. — Hunger, um nicht zu hungern, als Weg zur ewigen Sättigung. — Die ewige Herrlichkeit und die zeitweilige Schmach in der Welt und von der Welt. — Der Bosheit Scepter wird nicht bleiben auf dem Loose der Gerechten, Ps. 125, 3. — „Proppheten groß und Patriarchen hoch, Auch Christen insgesamt, Die weiland trugen dort des Kreuzes Joch Und der Tyrannen Pein, Schau ich in Ehren schweben, In Freiheit überall, Mit Klarheit hell umgeben, Mit sonnenlichtem Strahl“ (Weyfart). — B. 30: „Gott verbirgt den Seinen sein Antlitz auf Zeiten, um sich danach mit ewiger Gnade ihrer zu erbarmen“ (Stä.). — Die letzte Erkenntniß ist die Erfahrung, daß Gott unser Gott und wir sein Volk. — Der Blick vom Ende zurück läßt den Anfang des Weges, die ewige Erwählung über alles andere uns erkennen. — Nur unterwegs zweifeln Gottes Pilger, am Anfang nicht und am Ende nun gar nicht; erst fuhren sie zu im Glauben, jetzt werden sie

schauen von Angesicht zu Angesicht. — B. 31: „Unter Deutung zunächst des Gleichnisses, daß Menschen gemeint seien, wird zugleich die Allgemeinheit der Gnade, daß nicht Israel, sondern Adam, die Menschheit, als die Heerde genannt werde, angedeutet, und die Größe auch der Gnade dadurch fühlbar, daß Israel nicht mit dem ehrenvollen Namen genannt wird, der seine Gnadenvahl ausdrückt (aber B. 30?), sondern „Mensch“, was an Erdenstaub, Sünde und Tod erinnert. Solche andeutende Rede, die in wenigem viel, im Einfachen eine Fülle von Gedanken und große Gedanken enthält, nennt man geistreich. Und Gott, der Geist aller Geister, sollte nicht geistreich reden!“ (Schmied er.). — „Zuletzt (? Gal. 2) bildet der eine Hirte aus dem wiederbelebten (?) Israel und aus allen Menschen oder Heiden (?) eine Heerde, wie er Joh. 10, 16 (??) verheißt (?). Dann wird die so lange verborgene allgemeine Gnade erst recht offenbar. Dann erst (?) verwandelt Christus seine auserwählte Gemeinde in sein Reich, um dessen Zukunft die Gemeinde bittet; dann werden alle Partikularkirchen in die eine Reichskirche verklart, deren Haupttheil Israel ist (?). Israel ist nach dem Erlösungsplane der Völkervermittler und Weltpriester. Dann wird der lange schrecklich entwürdigte Menschenname erst recht ehrlich und herrlich durch die Gnade u. s. w. Würdige keine Menschenbestimmung!“ (Richt.). — Die Keuschheit und Menschenfreundlichkeit Gottes in Christo Jesu, unserm Herrn, Tit. 3, 4. — Israel in seiner Bedeutung für die Menschheit. — Daß der wahre Israel der Menschensohn, zeigt schon den weiten Horizont der Gnade Gottes in Christo. — Die christliche Anwendung von „mein Vaterland muß größer sein“. — Nicht Heilige sind weder die Hirten noch die Schafe der Heerde, sondern einfach Menschen. — Gott offenbaret in Fleisch ein göttliches nil humani a me alienum. — Die Hütte Gottes bei den Menschen, Offenb. Joh. 21 das Ende und Ziel der Hirtenthätigkeit Jehovah's.

2. Wider Edom über die Berge Israels infolge der Selbstheiligung des Namens Jehovah's.

(Kapp. 35 und 36).

Kapitel 35.

¹ ² Und es geschah Jehovah's Wort zu mir, sagend: *Menschensohn, richte dein Angesicht ³ auf [gegen] den Berg [das Gebirge] Seir und weisage über [gegen] ihn! *Und sagst ihm: So sagt der Herr Jehovah: Siehe Mich (Ich will) an dich, Berg Seir, und Ich strecke Meine ⁴ Hand über dich aus und gebe dich (zu) Nede und Einöde. *Deine Städte werde Ich (als) ⁵ Ruine setzen, und du sollst Nede werden [sein] und erkenne, daß Ich Jehovah. *Weil du ewige Feindschaft hast und die Söhne Israels auf die Hände des Schwerts hinschüttetest in der ⁶ Zeit ihrer Niederdrückung, in der Zeit der Schuld des Endes: *darum, so wahr Ich lebe, Spruch des Herrn Jehovah, zu Blut werde Ich dich machen, und Blut wird dich verfolgen, ⁷ wo du Blut nicht hastest, da soll Blut dich verfolgen. *Und Ich gebe den Berg Seir zu Ver- ⁸ ödung und Nede und rotte aus ihm Darübergehenden und Wiederkehrenden aus. *Und Ich fülle seine Berge mit seinen Erschlagenen; deine Hügel und deine Thäler und alle deine ⁹ Schluchten — vom Schwert Erschlagene werden in ihnen fallen. *Zu ewigen Verödungen

B. 3: Sept.: ... δωδε σε ἐρημον κ. ἐρημωθησ. Vulg.: ... desolatum atque desertum.

5: ... γενεθαι σε ἐρημον αἰωνον κ. ἐρημωθεις τω οὐκ ἴσθ. δοκω ἐν καιρος ἐξέρχων ἐν χειρὶ μαχαίρας ἐν καιρος ἀδύμω ἐπ' ἐσχατον,

6: ... οὐ κεν εἰς αἷμα ἡμαρτας κ. αἷμα σε δωξεται. Vulg.: ... et cum sanguinem oderis —

7: ... ὁτι σφαπσους κ. κρηται. (A. B.: רמשמח et stuporem.)

9: A. B.: חרבוברח revertentur.

werde Ich dich hingeben, und deine Städte sollen nicht bewohnt sein, und ihr erkennet, daß Ich Jehovah. *Weil du sagtest: die beiden Nationen (Haggogim) und die beiden Länder — 10 mein werden sie sein und wir besitzen sie (Jerusalem?), und Jehovah war daselbst: *darum, 11 so wahr Ich lebe, Spruch des Herrn Jehovah, so thue Ich gemäß deinem Zorn und gemäß deinem Eifer, welche du aus deinem Haß an ihnen gethan [verhängt hast], und gebe Mich kund an ihnen, als welcher Ich dich richten werde. *Und du erkennst, daß Ich Jehovah alle deine 12 Schmähungen gehört habe, welche du über die Berge Israels sagtest, sagend: verödet! uns sind sie gegeben zum Fraße. *Und thatet groß über Mich in eurem Munde und häufst über Mich 13 eure Worte, Ich hab's gehört. *So sagt der Herr Jehovah: wie [wenn] sich freute [freuet] das 14 ganze Land [die ganze Erde], werde Ich Verödung dir thun: *wie deine Freude (war) ob 15 dem Erbe des Hauses Israels, darum daß es verödet ward, so werde Ich dir thun; Verödung sollst du sein, Berg Seir, und ganz Edom, das ganze [gesammt], und sie erkennen, daß Ich Jehovah.

Gregetische Erläuterungen.

Wie im Blick auf die Restitution Israels Kap. 34 die schlechten Hirten, in hauptlicher Beziehung, die Anknüpfung gaben, so ist Edom und sein Haß Anknüpfungspunkt in Beziehung auf Yrgel als Volk im Folgenden. Vgl. dazu was Seite 242 und Th. Grdgl. 5. S. 243. Treffend vermerkt Hävern. den „grelle Kontrast“ zu dem Vorigen. „Das Licht Israels wird durch den Schatten Edoms gehoben“ (Hengstenb.). Auf die „wunderbaren Segnungen der Theokratie“ folgt „der Fluch, welcher Edom trifft“. Da nun, was die Segnungen anbetrifft, schließlich auf das wahre Israel in Christo, die christliche Menschheit zu sehen ist, so geht der Fluch hier nicht sowohl die Heidenwelt (Hävern.), als die heidnische d. h. antichristliche Welt an. Hengstenb. leugnet die Beziehung bloss für die Heidenwelt „im Ganzen und Großen“, es sollen „nur die andern kleinen Nachbarvölker, die in gleichem Verhältniß mit Edom stehen, ihm an Intensität des Hasses gleichkommen“ gemeint sein! Aber, wie er sagt, erscheint doch Edom hier, „als ein bis an die Wurzel verderbtes Volk, das an dem messianischen Heil keinen Antheil haben soll“. Mit Kap. 34, 29 hat unsere Weissagung nichts zu thun (gegen Keil). Cocc. behauptet, wie Kap. 34 von Abschaffung der Hirten geredet werde, so hier vom Abthun des jüdischen Volkes, das unter Edom und Seir figurire, indem Christus aufzutreten wollte, als 4 Mos. 24, 18. 19 gesehen. Das jüdische Volk werde Seir genannt per synecdochen partis, „weil Edom in der Masse der Juden enthalten war, die Idumäer einen Theil des Volks ausmachten und die Könige aus edomitischem Geschlechte waren, wie das Land Palästina Idumäa heißt, von woher Christus kommt, Jes. 63“. Im Unterschiede von Kap. 25, 12 ff. ist jedenfalls die Bedeutung Edoms hier eine vornehmlich symbolische. Hengstenb. läßt die dortige Weissagung gegen Edom wieder aufgenommen werden auf den „Bericht des Entronnenen über die bei der Zerstörung Jerusalems begangne Unbill u. s. w.“ (??)

B. 2—9. Wider Edom, nämlich seine blutige Feindschaft gegen Israel.

B. 2 Kap. 6, 2 (Kap. 25, 2; 28, 21; 19, 2). — 1 Mos. 36, 9. — שִׁירֵי הָרַר die waldige Gebirgsgegend im Süden des ostjordanischen Palästina vom tothen Meere bis zum aikanitischen Meerbusen; das Land für die Leute, antithetisch entsprechend der Hervorhebung des Landes im Vorigen (Kap. 34, 25 ff.). — B. 3 Kap. 34, 10; 13, 8. 20; 26, 3 und öfter. — Kap. 25, 7. 13; 6, 14. — Kap. 33, 28. 29. — B. 4 Exemplifikation. „Deine Städte“ und הָרֵבָה neben einander; letzteres nicht sowohl: „Zerstörung“, als: „Zerstörtes“, Trümmermasse. — Kap. 12, 20; 14, 15. 16. — B. 5 „ewige Feindschaft“ wie Kap. 25, 15; aber hier um so sprechender, als Edom in Israel ein Brudervolk zu sehen hatte (vergl. Ps. 137, 7). Infinitivkonstruktion zum Verb. fin. übergehend. Die Feindschaft eine bleibende, das folgende בְּרִי־יִשְׂרָאֵל (Hiphil, Imperf. ap.) eine Neußerung derselben. Uebrigens treten hiermit sowie durch בְּרִי־יִשְׂרָאֵל aus dem Lande die Leute bereits hervor. — B. 6 Niederbrütlung, also: Last, Noth, Unglück, durch das gleich Folgende näher und hinreichend bestimmt. Vgl. Kap. 21, 30. 34. Schon wenn Niederbrütlung von Brüdern stattfindet, sollte Mitleid vormalten, erst recht aber, wo niemand unschuldig ist, wenn Schuld das Ende macht, nicht alte Feindschaft losbrechen (Obadja 13). — B. 6. לֹדֶם ob Anspielung auf אָדָם, das nicht ausdrückliche genannte Edom hervorspielen zu lassen? Wo dann auch die Antithese zu „Adam“ Kap. 34, 31 mitspielen und 1 Mos. 25, 30 hineinspielen könnte!? Jedenfalls will das viermalige דָם was bedeuten. Edom soll gleichsam ganz zu Blut werden (Kap. 16, 38), und nicht genug, Blut soll ihm nachfolgen, was heißen könnte, daß es eine Blutspur hinter sich lassen soll, oder: Blut vergießen ihm folgen wird, so daß durch diesen am Schluß noch wiederholten Satz das „zu Blut werde Ich dich machen“ seine Erklärung hätte: „zu Blut“, indem Vergießen nämlich deines Blutes sich an deine Ferse heften wird.

B. 11: Sept.: ... γυνώσκεισθε μοι — A. 2.: בָּאֵדָה sowie בִּקְוָהָה.

15: ... κ. πασα ἡ Ἰδουμαία ἐξολοθρευθήσεται — A. 2.: כָּלָה totus ipse.

Vergl. B. 8. [Hävern.: „ich will deinen Namen faktisch bewähren und Blutschuld soll dich wie einen Mörder überall verfolgen, um Rache schreien, der Strafe überliefern.“] Ewald der מַשְׁחָה statt אַשְׁחָה liest: „weil nach Blut geht dein Spiel, soll ff.“] — אֶם-לֹא רָם hängt schwerlich von der Schwurform ab; affirmativ, wie Hengstenb.: „fürwahr, Blut hast du vergossen“, indem der Mörder das Blut hasse, das er vergieße, in welchem das gehasste Leben des Menschen; obwohl auch bei dem sinnigen Spiel mit dem Worte רָם an die Blutsverwandtschaft von Edom und Israel gedacht werden könnte (Theoboret), wenn nicht dafür בָּשָׂר hebräisch wäre: einfacher wird die Negation festgehalten, daß Edom also nicht Blut vergießen gesagt habe. [Röster: „wenn du nicht Blut hastest“, d. i.: gleichsam ohne Blut nicht leben kannst (!) Cocc. dem Edom-Israel, vom Blute Christi, der Apostel u. s. w. !] — B. 7 שָׁמָּה statt: שָׁמָּה dasselbe wie שָׁמָּה. Das Land wird dergestalt, indem die Leute es nur noch als Erschlagene füllen (B. 8). Kein Wandel und kein Verkehr findet statt, Kap. 33, 28. [Sept. nach Kap. 25, 13.] — B. 8 Kap. 32, 5 ff.; 31, 12. Also die Debe des Todes. — B. 9 עֵינַם שָׁם vergeltender Gegensatz zu אֲבִיר עֵינַם B. 5. — Statt des vollgeschriebenen (Kl.) mit quiescirendem י zu lesen den חֲשֹׁבֶנָה יֵשֵׁב. Ori: חֲשֹׁבֶנָה יֵשֵׁב „nicht wiederverkehren“ zu ihrem ursprünglichen Zustande. Hengstenb.: „keine Städte werden nicht sitzen“, sondern darniederliegen (Kap. 26, 20).

B. 10—15. Wider Edom, seine Habsucht auf Israel.

B. 10. יָרֵךְ parallel zu B. 5. Die andere Seite von Edoms Verschuldung gegen Israel. — Sehr bezeichnend werden Israel und Juda, gemäß ihrer Trennung, שְׁנֵי הָאֲרָצִים genannt, Edom sah in ihnen bei solchem Sagen wie Heidenvölker, und nicht das Volk Jehovah's, oder: da derselbe war, wie der Prophet seinerseits sagt. Dem entsprechend können auch שְׁנֵי הָאֲרָצִים nichts anderes besagen, nicht etwa: Idumäa und das jüdische Land (Hieron.). Nach Grot. Beziehung auf die assyrische wie auf die chaldäische Gefangenschaft. — יִרְשְׁנָה neutrifch (Kl.), das eine wie das andere Land (Rosenm.); Hitz.: auf den Plur. fem. sich beziehend. Bei Fassung des Umfanges שְׁנֵי יִרְשְׁנָה von der Jehovah's-Genwart im Tempel, dann ideal, auch wie es für die Gläubigen im Königreich Israel in der That war, für beide Reiche in Betracht kommt, ließe sich das Suffiz mit andern Auslegern auf Jerusalem beziehen. Vergl. dazu Kap. 9, 3; 11, 23. Aber freilich war die göttliche Präsenz im Tempel nur Vergegenwärtigung des Jehovahswaltens in seinem Volke überhaupt, also schließlich das Absehen von Israels göttlicher Erwählung, die es Ignorieren der Fehler in Edoms Rechnung, die es sich machte. Nicht sowohl, daß Edom, indem es nach dem Eigenthum Jehovah's gelüftet, ihn beleidigt habe (Hitz.), oder (wie Kl.): „als ob Jehovah ein

ohnmächtiger, nichtiger Gott wäre, der sein Volk nicht hätte schützen können“, wird gesagt; sondern was in Israel Kap. 8, 12 (Kap. 9, 9) zur Beschönigung heidnischen Aberglaubens gesagt wurde, sagte aus Edom heidnischer Unglaube in Betreff Israels (auf Grund der Bundesoffenbarung Jehovah's beruhender) ewiger Bestimmung. Auch praktischer Atheismus, wie Kap. 8, aber wie dort armselige, so hier feindselige Gottlosigkeit. Edom rechnete auf Sünde und gedachte dabei der Versündigung des Stammvaters Jakob gegen den Stammvater Esau; es rechnete nicht auf Gnade, gedachte nicht, daß „Jehovah“ in Betracht komme. [Man hat שָׁם wegen B. 12 ff. auch auf Idumäa interpretirt.]

B. 11. לָכֵן wie B. 6. Aus dem „hassen“ (Infinitiv) gingen „Zorn“ und „Eifer“, die nicht blos sagten (B. 10), sondern auch thaten (עָשִׂיהָ). Jehovah richtet sich nach Edoms Thun. — Rundgebung כָּב, doch nicht, wie Hengstenb.: an „den Kindern Israels“, was zu weit abliegt (B. 5), sondern an den beiden גִּרִּים B. 10, wie חֲרִיבָה dort auf die beiden Länder, als worauf die Habsucht Edoms ausging, sich bezog. Die Rundgebung an Israel soll sowohl geschehen, als das Gericht Edoms, vergl. dazu Kap. 28, 25 ff. (Kap. 26, 20); aber wohl nicht, daß beide gleiches Maß hätten (Hengstenb.), sondern indem die Rundgebung durch das Gericht sich macht. אָשָׁר heißt eigentlich: wie der, welcher ff. — B. 12. So erkennt Edom praktisch, daß Jehovah auch nicht mal sagen läßt ungestraft, was Edom gesagt hat. B. 11 war von Thun die Rede; jetzt lehrt die Rede zum Anfang B. 10 zurück. Er hat es alles gehört. — Die „Berge Israels“, Kap. 36, 1 vorbereitend, treten als Gegensatz zum Gebirge Seir heraus. — Ori: שָׁמָּה erleichternd, aber unnütz, da das abgebrochene affektvolle שָׁמָּה (B. 15) 3. Perfect. fem. sing. auf das Land gehen kann oder sächlich zu verstehen, oder wie Rosenm. שָׁמָּה „Debe“ zu lesen ist, Kap. 33, 28. Der folgende Plural zieht die Leute an. — Kap. 34, 5. 8. 10. — B. 13. Es waren also nicht Schmädhungen nur über Israel, (עַל-יִשְׂרָאֵל), Land und Leute, sondern zugleich Großthueren mit dem Munde über Jehovah (עַל-יְהוָה), der daselbst war (B. 10), und gehäufte, womit sie sich schon gleichsam in den frühlichen Besitz des Landes setzten. Mit hohen und vielen Worten gingen sie über Jehovah weg. Nun aber sagt Er B. 14, der bisher so Großes und so Vieles gehört, und thut (אָשָׁר). Wie das eine geschieht, so bir das andre. [Ewald: „wie zum Freudenstücke (Komödie) der ganzen Erde, werde Ich ff.“] Hitz.: Während sich alle Welt eben über deine Verübung (?) freut.] Wie nahe liegt, bei כִּלְיָהָרָץ an die „ganze Erde“ zu denken, so fern liegt ein derartiger Gedanke dem Zusammenhange. Hävern. hebt dagegen die notwendige Harmonie mit dem folgenden Verse hervor, wonach interpretirt werden müsse, wie ganz Edom jubelte, so sollte auch ganz

Edom der Strafe anheimfallen. Das Wunderliche, das hier als Zeitpartikel (so auch *Hiz.*) und B. 15 als Vergleichungswort zu nehmen, liegt auf der Hand. Vielmehr (*Kimchi*) erläutert ein *u* das andere, B. 15 daher ausdrücklich *u*, wie auch hier Infinitiv *שמח*, B. 15 *שמחה* anweisen. „Sich freuen“ und „Verdöbung“ müssen einander entsprechen, wo letzteres doch die Strafe sein soll. Für und statt Freude des „ganzen Landes“ — „Verdöbung“ nunmehr. Welches Land aber gemeint ist, sagt schon *u* am Schlusse des Verses. Es ist auch in dem ganzen Kapitel von der „Erde“ mit keinem Worte Rede, sondern immer Land gegen Land, das Gebirge Seir gegen die Berge Israels (B. 12) gestellt. Was alles in den klaren Text hineingetragen wird mit der „ganzen Erde“, zeigt am besten Hengstenb.: „das herrliche Heil, welches Zion widersteht, ist für die ganze Erde Gegenstand der Freude, weil es von der Herrlichkeit Gottes Zeugnis ablegt, der sein Volk nur segnen kann, damit in ihm alle Völker der Erde gesegnet werden, 5 Mos. 32, 43 ff.; Jes. 42, 10 ff.; Ps. 97, 1; 48, 3; Klage. 2, 15“. [*Krief.*: „Wenn aber alles, was Edom heißt, durch Gottes Gericht der Verwüstung anheimfallen wird, dann wird die ganze Erde sich so freuen, wie Edom sich gefreut hat, als Jerusalem fiel“. Wo ist ein solcher überschwänglicher Gedanke im Texte auch nur angedeutet? Kap. 36, 2. 5 wird nur von Edoms Freudenjubiläe geredet. Keil wendet daher *שמחה* so: „wenn aller Welt (der Menschheit) Freude bereitet (!) wird, werde ff.“] — B. 15. Daß die Freude Edoms, die demselben vergolten werden soll, das „Erbe ff.“ d. h. das der Familie Israels, im Unterschied von Esau-Edom (1 Mos. 27; 28, 4), verlassene Land betraf, wird nun nachgebracht, und wie damit *שמחה* B. 14 erklärt, so auch *שמחה שמחה* durch *אשר-שמחה* B. 14 erklärt, so auch *אשר-שמחה* durch *אשר-שמחה* B. 14, und ist mithin nicht mit *Hiz.* zu deuten: so will ich andere über deine Verdöbung sich freuen lassen. *שמחה* *היה*, was *אשר* *כן* komplettiert, ist 2. nicht 3. Person. Das folgende Femininsuffix läßt das Land vorlauten, so daß mit *כל-אדם* B. 14 ganz klar ist. Auf das „Erbe des Hauses Israels“ einerseits kommt das „Gebirge Seir und ganz Edom gesamt“ andererseits.

Theologische Grundgedanken.

1. Wie sich die Ideen, von denen Israels Volksleben getragen ist, in einer Mannigfaltigkeit und Fülle keltischer Formen ausgeprägt haben nach Ort, Zeit, Material und Personal, so haben auch innerhalb des Verlaufs der göttlichen Reichsgeschichte Israels Einzelne und ganze Stämme und Völker sich zu geistlichen, auch ungeistlichen, sehr sprechenden Charakterköpfen, die Studienköpfe für den Seelsorger sein können, symbolisiert.

2. Die symbolische oder typische Bedeutung von Esau-Edom, während Kap. 25 (S. 243) mehr historisch gehalten ist, erhellt vollends, wenn Hebr. 12 hinzugenommen wird. Ob derselbe dort B. 16

πονος im eigentlichen Sinne, mit Bezug auf 1 Mos. 26, 34 ff., oder bildlich geistlich so heißt, so daß der Ausdruck synonym mit *βεβηλος* wäre, jedenfalls entspricht der letzteren Bezeichnung die Schilderung Edoms bei Hesekiel hier. Edom sind Juda und Israel (divide et impera in seinen Gedanken!) bloß Völker und Länder. Höheres, wie, daß Jehovah dort war, verflücht sich ihm nicht damit. Es ist die gemeine, profane Art eines Materialismus, der auf das Naturrecht fußt, von Gnade und Erwählung nicht wissen mag, und so die Erinnerung an Jakobs Versöhnung mit bleibender Feindschaft vergißt, was Esau nur drohte (1 Mos. 27, 41), als Edom wirklich ausführt (Hes. 35, 5), wie andererseits die fleischliche Gier (*βουλωσας* *μας*) auch B. 12 unseres Kapitels noch spielt (*לחבל*).

3. In diesem Sinne bildet der ältere Sohn Esau die sadduzäische Parallele zu dem pharisäischen Luk. 15, 25 ff.

4. Auch bei Hesekiel hier heißt es *ἀνεδουμάσθη*, nämlich Verwerfung, die gänzliche Verdöbung ist. Wie Esau den Segen, den er ererben wollte, nicht erhielt, so fällt das Erbe des Hauses Israels Edom nicht zum Fraße, wie groß und viel es auch danach das Maul aufsperrt (B. 13). So vergebens Hebr. 12, 17 die Thränen sind, so vergebens erscheint bei Hesekiel Edoms Zorn und Eifer (B. 11). Statt *μετανοια* weist Edom ewige Feindschaft und sein Haß auf.

5. Israel hat nun vielmehr Edom gefressen, es durch Beschneidung in sich aufgenommen. So gehen die getrennten beiden schließlich wieder zusammen. Aber der Kampf schon im Mutterleibe bleibt bis zuletzt: Jakob-Israel tritt den älteren Bruder unter, aber die Familie des Zumbärs Herodes gewann auf diesem Wege die jüdische Herrschaft, und die Verfolgung des wahrhaftigen Israel (Matth. 2, 13 ff.) ist vollends geworden durch den edomitischen Mordgeist, der sich des Volkes bemächtigte (Matth. 27, 25). Weil die Herodianer römisches Heidenthum beliebten und importierten, Circus, Thiergefecht u. s. w., laufen den späteren jüdischen Schriftstellern Edom und Rom für den Begriff ineinander.

Homiletische Andeutungen.

B. 1 ff.: Dem Segen über sein Volk und dem Aufblühen und Gedeihen desselben folgt nun das Gegenbild, nämlich der Fluch über die Gottlosen und ihre Verdöbung und elender Untergang. — „Denn wer sind die Zumbärs anders, als Esau, der Israel immer verfolgt (Gal. 4, 29)? Das richtet unsere Hoffnung auf, wenn wir in der Gegenwart angefochten sind. Denn wo Christus unser Erlöser ist, so hat er uns vollkommen erlöst, und wir haben die Gottlosen nicht zu fürchten. Wo das Uebel uns ein Hilfsmittel zum Gipfel des Heils ist, da vergrößert das zeitliche Glück bei jenen nur die Ursache ihres Verderbens; und einmal kommt eine Wendung der Dinge, da wir die Güte Gottes, jene aber den verdienten Zorn erfahren“ (H.-H.). — „Wer Gott wider sich hat, der hat auch sein Wort wider sich“ (Richt.). — „Des Herrn Wort ist wohl ein

rechter Schatz, aus welchem beständig Altes und Neues hervorkommt, das ins Vergangene und Künftige führet und zum Gegenwärtigen alles gern wollte angewendet haben“ (B. B.).

B. 3 ff.: Die Hand Gottes ist das ernste Zeichen über jeder irdischen Höhe, ob es Sachen oder Personen sind, an denen hinaufgesehen wird. — „Wenn die Strafen einbrechen und schon im Anzuge sind, so streckt Gott gleichsam seine Hand aus. Da nun seine Hand nicht verkirzt ist, seinen Kindern zu helfen, so ist sie auch nicht zu schwach, seine Feinde zu strafen, Jes. 59, 1“ (St.). — Debe das Loos der Gottlosen, denn die Welt vergeht mit aller ihrer Lust für den Menschen, erst recht aber dem, welcher darin zu Hause war und darauf vertraute.

— B. 4: „Wo die Frömmigkeit aus Städten zieht, da zieht wüßtes Wesen und Verwüstung ein“ (St.).

— Wir können es nie genug erkennen, daß Gott allein der Ewige ist. — B. 5: Wohin Feindschaft führt: sie bereuigt sich nach und nach dem Herzen, sie scheut auch die Anwendung des Schwertes nicht; erst die Bosheit der Zunge, dann die Gewalt der Bosheit. — Darum verfühne dich immer sogleich und ganz, daß keine Wurzeln im Herzen bleiben, die nachschießen! — Eines unverföhnlichen Menschen Beten ist gewiß kein erhabliches. — Vergiß uns unsere Schulden, wie auch wir vergeben unsern Schulbigern! — „Wehe euch, die ihr euren Nächsten Böses gännet und euch freuet über dessen Unfall, Matth. 5, 25“ (Lüb. B.). — „Gott macht endlich der Sünde ein Ende, wenn der Sünder auch nicht will aufhören; und ist mancher so mitten in dem Lauf seiner Sünden durch den Tod weggerafft worden. Es sind drum nicht alle fromm, die aufhören zu sündigen. Wenn man nicht mehr kann, so muß man wohl, da man sonst noch gerne wollte. Im Alter, in Krankheit, in Gefangenschaft, in Armut muß viel gelassen werden, weil Hände und Füße gebunden sind, da es sonst am Willen nicht fehlen sollte; im Willen aber besteht allermeist die Sünde“ (B. B.).

— B. 6: Das Blutgericht Gottes über Edom ein lehrreiches Crenpel: ein Aufschluß zur Warnung. — Blut ein eigener Saft. — Der Herr ein Bluträcker. — Die Blutspur hinter so mancher gefeierten Gestalt in der Weltgeschichte, hinter so vielen sogenannten Großthaten. — Blutvergießen

ein charakteristisches Weltsymptom: ein Zeichen des Geistes, der in der Welt herrscht, des Argen, worin sie liegt. — B. 7 ff.: Wandel und Handel hört da auf, wo Gott seine Gerichte schickt. — „Der Herr bringt die Völker um, so gerne kriegen“ (Lüb. B.). — B. 9: „Die Sünde soll nicht bereuigt werden, darum ewige Strafe“ (St.). — „Gottes Endzweck ist bei allem die Anerkennung seiner Allein- und Oberherrschaft“ (St.). — Wo Sünder gehaust, da herrscht schließlich die Strafe; nicht bloß Edom, auch Judäa dient dazu als sichtbares Beispiel.

B. 10: Bedenke immer, daß Gott auch noch da ist! — Jede Sünde gegen Menschen ist immer zugleich Verfündigung an Gott, Unglaube, praktische Gotteslästerung. — Blutlust und Sachlust zwei teuflische Synestern. — Die Geringschätzung Anderer eine Verkennung des Herrn, der jedem etwas verliehen hat. — Das Mordgeflüst der Welt und auch ihre Verachtung der Gläubigen ein Beweis, wie gar nicht die Welt weiß, was die Erde noch unter ihren Füßen zusammen hält. — Die Saustmüthigen aber werden nach Matth. 5 das Land erben. — „Die meisten Menschen reden und thun, als wenn Gott weder hören noch sehen könnte“ (St.). — B. 11 ff.: Zorn und Eifer, wenn sie aus Haß hervorgehen, entgehen dem göttlichen Gerichte nicht. — Gott sieht sich in seinem Volk an. — Die Offenbarung Gottes an die Seinen ist auch zuletzt das Gericht über die Welt. — Der Unwissende und Allgegenwärtige der unbestechliche Augen- und Ohrenzeuge. — Die Ländergier ein edonitischer Charakterzug. — Der zur Mode genordnete Haß wider die Heiligthümer der Menschheit. — Auch das größte Maul wird saul, mit Erde ist es so schnell zu stopfen. — B. 14 ff.: Erben werden nur die Kinder Gottes, wiewohl noch nicht erschienen ist, was wir sein werden u. s. w. — „Das Gnadenjahr Jehobah's ist mit einem Rachetage desselben unzertrennlich und nothwendig verbunden, Jes. 61, 2. Keine wahre Gnade ohne Gerechtigkeit. Demgemäß muß die Theokratie durch das Feuer der Trübsal hindurch gehen und geläutert werden (Kap. 34); aus demselben Grunde das Heidenthum der göttlichen Gerechtigkeit verfallen sich herausstellen, dessen Sündenmaß voll ist. Denn Gnade ist nicht Toleranz des Bösen“ (Sävern.).

Kapitel 36.

- 1 Und du, Menschensohn, weißage zu den Bergen Israels, und sagst: Berge Israels, höret
- 2 Jehobah's Wort! *So sagt der Herr Jehobah: Weil der Feind sagt über euch: Haha! und:
- 3 die ewigen Höhen! zur Besizung ist's uns geworden; *darum weißage und sagst: So sagt der Herr Jehobah: weil dieneil »verödet« (man euch sagt) und man nach euch schnappt von ringsum, so daß [daß] ihr Besizung seid [werdet, geworden] dem Reste der Heidenvölker, und ihr auf
- 4 die Lippe der Zunge gehoben wurdet und zum Volksgerede (Verleumdung); *darum, Berge Israels, höret des Herrn Jehobah Wort! So sagt der Herr Jehobah den Bergen und den Hügeln, den Schluchten und den Thälern, und den verödeten Trümmern und den verlassenen Städten, welche zur Beute [zum Raube] und zum Gespötte geworden sind dem Reste der Heidenvölker, welche von ringsum; *darum so sagt der Herr Jehobah: Fürwahr Ich habe im

B. 2: Sept.: ... εἰπεν ... ἐρημία αἰωνία —

3: ... Ἀντι τοῦ ἀτιμασθῆναι υἱας κ. μισηθῆναι υἱας ὑπο τ. ἐθνον — Vulg.: ... quod desolati estis et conculcati per circuitum — A. L.: בְּחִיחֻכָּם.

4: ... κ. τ. νάπαις τ. ἐρημιωμεναις κ. ἡφανισμεναις, κ. τ. πολέσιν τ. καταλειμμεναις ... κ. εἰς καταπατήματα —

5: A. L.: כִּלְהָה ה. H. u. בְּנַפֵּשׁ. Sept.: ... ἀτιμασάντες ψυχὰς τοῦ ἀφανισαὶ ἐν προνομή. Vulg.: ... et ex animo, et ejecerunt eam ut vastarent.

Feuer Meines Eifers geredet über den Rest der Heidenvölker und über ganz Edom, welche Mein Land sich zur Besizung gaben in Freude ganzen Herzens, in Verachtung der Seele, wegen seiner (Weide-) Trift, zur Beute; *darum weissage über den Boden Israels, und sagst den 6 Bergen und den Hügeln, den Schluchten und den Thälern: So sagt der Herr Jehovah: Siehe Ich, in Meinem Eifer und in Meinem Grimme habe Ich geredet, weil ihr die Schmach der Heidenvölker getragen habt; *darum so sagt der Herr Jehovah: Ich, Ich habe Meine Hand 7 erhoben, fürwahr die Heidenvölker, welche euch von ringsum sind, sie sollen ihre Schmach tragen. *Und ihr, Berge Israels, werdet euer Laub geben und eure Frucht werdet ihr tragen 8 Meinem Volke Israel, denn sie nahen zu kommen. *Denn siehe, Ich will zu euch und wende 9 Mich zu euch, und ihr werdet bearbeitet und besäet. *Und Ich mehre über euch Menschen, das 10 ganze Haus Israels, es ganz, und es werden bewohnt die Städte und die Trümmer gebaut. *Und Ich mehre über euch Menschen und Vieh, und sie mehren sich und sind fruchtbar, und 11 Ich lasse euch wohnen [mache euch bewohnt] wie zu euren Ursprüngen, ja thue euch Gutes mehr als in euren Anfängen, und ihr erkennt, daß Ich Jehovah. *Und Ich lasse über euch Menschen 12 wandeln, Mein Volk Israel, und sie sollen dich besizzen und du bist ihnen zum Erbe, und nicht wirst du ferner sie kinderlos machen. *So sagt der Herr Jehovah: Weil sie euch sagen: eine 13 Menschenfresserin (bist) du und hast deine Beute kinderlos gemacht; *darum sollst du nicht Men- 14 schen ferner verzehren und deine Beute nicht ferner straucheln machen, Spruch des Herrn Jehovah. *Und Ich will nicht ferner wider [über] dich die Schmach der Heidenvölker hören lassen, 15 und den Schimpf (Spott, Hohn) der Völker sollst du nicht ferner tragen, und deine Beute sollst du nicht ferner straucheln machen, Spruch des Herrn Jehovah. *Und es geschah Jehovah's 16 Wort zu mir, sagend: *Menschensohn, das Haus Israels, die waren auf ihrem Boden woh- 17 nend und verunreinigten denselben durch ihren Weg und durch ihre Werke; wie die Unreinheit der monatlichen Absonderung war ihr Weg vor Mir. *Und Ich goß Meinen Grimm über sie 18 aus wegen des Blutes, welches sie vergossen über das Land und durch ihre Dreckgözen verunreinigten sie es. *Und Ich versprengte sie in die Heidenvölker, und sie wurden verstreut in die 19 Länder; wie ihr Weg und wie ihre Werke, habe Ich sie gerichtet. *Und es kam zu den Heiden- 20 völkern, wohin sie kamen, und sie entheiligten den Namen Meiner Heiligkeit, indem man von ihnen sagte: Jehovah's Volk (sind) diese und sind aus Seinem Lande ausgezogen! *Und Ich 21 erbarmte Mich über den Namen Meiner Heiligkeit, welchen sie entheiligten, das Haus Israels, unter den Heidenvölkern, wohin sie kamen. *Darum sage dem Hause Israels: So sagt der 22 Herr Jehovah: Nicht um euretwillen thue Ich, Haus Israels, sondern dem Namen Meiner Heiligkeit, welchen ihr entheiligtet unter den Heidenvölkern, wohin ihr kamet. *Und Ich heilige 23 Meinen Namen, den großen, den entheiligten unter den Heidenvölkern, welchen ihr entheiligtet in ihrer Mitte, und es erkennen die Heidenvölker, daß Ich Jehovah, Spruch des Herrn Jehovah, indem Ich Mich an [in] euch heilige vor ihren [euren] Augen. *Und Ich nehme euch aus 24 den Heidenvölkern und sammle euch aus allen Ländern und bringe euch auf euren Boden; *und 25 Ich sprengte auf euch reines Wasser, und ihr werdet rein; von allen euren Verunreinigungen [Unreinheiten B. 17 ff.] und von allen euren Dreckgözen werde Ich euch reinigen. *Und Ich 26 gebe euch ein neues Herz, und einen neuen Geist werde Ich in euer Inneres geben, und Ich schaffe das Stein-Herz weg aus eurem Fleische und gebe euch ein Fleisch-Herz; *und Meinen 27 Geist werde Ich in euer Inneres geben, und Ich mache, daß ihr in Meinen Sazungen wandeln werdet und Meine Rechte halten [wahren] werdet und thut. *Und ihr wohnt in dem Lande, 28 welches Ich euren Vätern gegeben habe, und seid Mir zum Volk und Ich werde euch zu Gott sein. *Und (Ja) Ich helfe euch von allen euren Verunreinigungen, und Ich rufe zum Getreide 29 und mehre es, und nicht werde Ich über euch Hunger geben. *Und Ich mehre des Baumes 30

B. 8: Sept.: ... την σταφυλήν κ. τον καρπον ὅμων φαγεται ὁ λαος μου, ὅτι ἐλλύζουσιν τον ἐλθειν.

10: ... παν οἶκον Ἰσρ. εἰς τέλος —

12: ... ἐτι ἀτεκνωθῆναι ἀπ' αὐτων. Vulg.: et non addes ultra, ut absque eis sis.

13: ... κ. ἡτεκνωμενη ὑπο τον ἐθνος σου ἐγενεν, Vulg.: ... et suffocans gentem tuam.

14: ... gentem tuam non necabis ultra —

17: ... ὁδω ... κ. ἐν τ. εἰδωλοις ... κ. ἐν τ. ἀκαθαρταῖς αὐτων —

19: ... κ. ἐλυμνησα αὐτους —

20: A. B.: וירבא, so die alten Uebersetzungen.

21: K. ἐφείσαμην αὐτων — Et peperci nomini —

23: A. B.: בהם ו. לכניהם (so auch die Masora).

Frucht und den Ertrag des Feldes, damit ihr nicht ferner die Schmach des Hungers unter den
 31 Heidenvölkern hinnehmen sollt. *Und ihr gedenket an eure bösen Wege und eurer Handlungen,
 welche nicht gute (waren), und eßet euch an euren Gesichtern über eure Schulden (Verschuldun-
 32 gen) und über eure Greuel. *Nicht um euretwillen thue Ich, Spruch des Herrn Jehovah, sei
 33 euch kund; habt Scham, ja schämt euch weg von euren Wegen, Haus Israels! *So sagt der Herr
 Jehovah: Am Tage Meines euch Reinigens von allen euren Schulden (Schuldthaten, Ver-
 schulden) da mache Ich die Städte bewohnt, und die Trümmer werden gebaut werden;
 34 *und das verödete [verwüstete] Land wird bearbeitet werden, statt daß es Debe war vor den
 35 Augen jedes Vorübergehenden; *und sie sagen: Dieses Land, das verödete, ist wie der Garten
 Edens geworden! und die zertrümmerten und verödeten und niedergerissenen Städte fest (gesichert)
 36 werden sie bewohnt. *Und es erkennen die Heidenvölker, welche übrig sein werden rings um
 euch, daß Ich, Jehovah, haute die niedergerissenen (Städte), pflanzte das Verödete (Land); Ich,
 37 Jehovah, redete und that. *So sagt der Herr Jehovah: Noch in Bezug auf dies werde Ich
 Mich erfragen lassen dem Hause Israels, es ihnen zu thun: mehren werde Ich sie wie eine
 38 Heerde an Menschen, *wie eine Heerde von Heiligkeiten, wie Jerusalems Heerde in ihren Fest-
 zeiten; also werden die zertrümmerten Städte voll von Menschen-Heerden sein, und sie erken-
 nen, daß Ich Jehovah.

Eregetische Erläuterungen.

B. 1–15. Die Berge Israels.

Nachdem das mit dem Folgenden wie Antithese und These zusammenhängende 35. Kapitel B. 12 bereits die „Berge Israels“ gemäß dem Gebirge Seir (noch Kap. 35, 15 zuletzt) und an Kap. 6 erinnernd (vergl. auch Kap. 33, 28) aufgebracht hat als die eigentliche Adresse der vorliegenden Weissagung, bilden sie nun das nächste Thema der göttlichen Rede.

B. 1. **בִּן** s. z. Kap. 6, 2. — Auch hier ist mit den „Bergen Israels“ nicht das Land nach seinem hervorhebbaren Theile charakterisirt, sondern wie sogleich B. 2 zeigen wird, die Berge kommen nach ihrer religiösen Bedeutung für Israel in Betracht. — B. 2. Der, wenn man sich nicht in die Lage der Betreffenden einbeilen kann, ermüdend wiederkehrende Satz: „so sagt der Herr Jehovah“ in unserm Kapitel gehört zu dem Eigenthümlichen desselben. Nicht nur will er dem Sagen des Widerparts widersprechen, sondern noch mehr dem entgegentreten, was das arme zweifelnde Herz selber sagt beim Blick auf das, was die Augen sehen; zugleich erhellt dieser Sichtbarkeit gegenüber der göttliche Trost als einer lediglich im Worte, wie entsprechend im Schlusstheil des Kapitels der Name des Herrn über alles hervortreten wird. — Der „Feind“ ist, was das Wort sagt: der sich gegen jemand kehrende, im Zusammenhang hier Edom (Kap. 35, 10), aber nach seiner Kap. 35 entwickelten Bedeutung, daher im Verlauf auch durch „die Heidenvölker ringsum“ weiter illustriert (B. 5; Kap. 25, 3. 8. 12). — Vergl. z. Kap. 25, 3. Die Beziehung der „ewigen Höhen“ zunächst auf den Tempel

ist klar, gleichfalls aber wird Zion als Sitz ewiger Königs Herrschaft dabei ins Auge zu nehmen sein. „Anspielung auf die innigsten zartesten Gefühle Israels“ (Schmieder). [Häbern. verweist auf 1 Mos. 49, 26 (5 Mos. 33, 15), wonach die Berge zu den Verheißungen Israels in Beziehung stehen sollen, als unerschütterliche Denkmäler des uralten Segens des Stammvaters. Hengstenb.: die natürlichen Berge als Bild der unveränderlichen Hoheit, deren Israel sich rühmte, weil es im Ewigen seinen Beschützer und die Gewähr seiner eigenen Ewigkeit hatte (Ps. 125, 2). — Kap. 35, 10. — B. 3. **עַל** macht auf das erst fünfmal sich wiederholende „brym“ aufmerksam, indem immer aufs neue die Gründe gegen diese Feinde sich einbringen, bevor die Rede ruhiger wird, und will beachten haben, daß wie Kap. 5, 13 ff. heilige Thälen (Kap. 3, 5) wie zur sichersten Versicherung eingreifen und sogar vielfach; dreimal Anrede der Berge; in fünf Stufen schreite die Begründung fort. — Kap. 21, 14. 33. — **יִכֶּן בִּיכֶן** s. Kap. 13, 10. — **שִׁירָה** (Cm. A. Lehrs. 8. A. S. 611) nach Gesen. eigentlich nom. verbale, hier aber nur für den Inf. **כַּל** v. **כָּבַשׁ** transitiv: „verwüsten“, [Cm a l b „man euch rings anschnappt und anschnaubt“! Hg.: „man schnaubt und schnappt nach euch“, unter fehlgreifender Vergleichung von Jes. 42, 14 v. **נָשַׁם**.] Wenn es nun auch nicht „man euch verwüstet“ (Al.) heißen kann, und kaum mit Hengstenb.: „ihr verwüstet seid“ heißen wird, so dürfte am nächsten, gemäß Kap. 35, 12. 14 ff., liegen, daß man an das stehende Sagen denkt: „verödet“, „Debe“! Sie erscheinen dem Feinde ringsum als ein zum Verschlingen parater Wissen, daß sie schon Besitzung sind „dem Reste der Heidenvölker“, wie **מִסְבִּיר**

B. 31: Sept.: ... *κ. προσοχθίετε κατά προσωπον αυτων εν ταις* —

32: ... *κ. εντραπητης εκ τ. οδων* —

35: ... *ως κηπος τρυφης ... δρυοι εναντισται.*

37: ... *εληθησονταιτω* — Vulg.: ... invenient me — A. **אָרַשׁ**, active (Syr. Arabs.).

38: ... *ως προβατα αγια* —

näher erklärt wird. Die Voraussetzung bei ארצו (was von Niederlagen übrig ist) ist das chaldäische Gericht. Wie der genommene Schaden sie abhalten sollte bei einiger Nächstenliebe, so gerade bei ihrer Feindschaft gegen Israel stachelt er sie noch an, sich an demselben schadlos zu machen, ihren Schaden wieder heizutreiben. — נחשך nach Rosenm. Imperf. Niph. v. נחש „auf ff. gehoben, genommen werden“, nach Ewald intransitives Imperf. Kal v. נחש (aramäisch: „eindringen“, „eingehen“), nach Hitz. 2. Modus Kal v. נחש für נחש „gestiegen sein“. — Die „Lippe“ als Werkzeug, die „Zunge“ als Urheber, jene durch „Verleumdung“, diese durch „Volk“ parallelisiert, so daß נחש nicht = Rede und לשון nicht Personifikation für: Schwärzer, wie Kl. will, ebensovienig aber Tautologie (Ges. n.) und auch nicht לשון = Sprache, Volk (Hävern.) zu sein braucht. [Hitz.: „ins Ge- rede der Zungen und Geschwätz der Leute“. Ew.: „auf die Zunge der Rede (?) und in den Leumund der Leute“. Umbr. erinnert ganz an unser „aufgezogen werden“.] — B. 4 Kap. 6, 3. („Die Berge sind für das Land, was die Häupter der Stämme für das Volk, gleichsam die Ältesten, die ehrwürdigen Väter des Landes, denen das Wort des Herrn verkindigt wird, das dem ganzen Lande gilt“ Schmießer). Die Anführung des Einzelnen soll das auf alles sich richtende Auge, die alles und jedes, worüber nur ein Menschenauge gemeint, wie gegnerischerseits sich freute, beiseite die göttliche Sorge bezeigen. — Die „zum Raube“ auf den Anfang von B. 3, so weist „zum Gespötte“ auf den Schluß dieses Verses zurück. — B. 5. Das „Feuer Meines Eifers“ erinnert an Kap. 35, 11. — Kap. 35, 15. — Daß Jeshowab bergestalt „geredet“ hat, bezeugen auch Rapp. 25 und 35. — Vgl. Kap. 25, 6, 5, wiewohl es hier etwas anders gewandt ist. Ew.: „unter wörtl. Verachtung“. Hitz.: „Verachtung aus der Seele“. — B. 6. נחש nach Ges. aramäischer Infinitiv v. נחש „um es (das unbewohnte Land) auszuleeren zur Beute“. Aber was wäre da noch auszuleeren? Ebensovienig eignet sich Ewalds Uebersetzung: „um es zur Plünderung auszutreiben“. Besser nimmt es Hitz. substantivisch, nur fälschlich im Sinne von „Ertrag“ und nach sonderbarer Konstruktion übersetzend: „um zu rauben (לבו) seinen Ertrag“. Ggßb. (Ecc.): „auf daß seine Umgebung ihnen zum Raube werde“. Aber welche? des Landes? So muß er als den Mittelpunkt die Hauptstadt substituieren (!). Einfacher möchte jedenfalls die Bedeutung: „Trist“ (Weideplatz) sein, dazu qualifiziert sich wohl das ausgelerte Land und ist somit eine schöne Beute. [Viele interpretieren auch: „wegen des Landes (für: der Beute) Austreibung“ (Kap. 31, 11), wodurch dasselbe (nun wieder: das Land) zur Beute geworden.]

B. 6. על-אדמה also als Heimboden Israels mit vorlaufender Beziehung auf die Heimkehr des Volks, B. 8 ff. 23 ff. — Theilweise Wiederholung von B. 4. — B. 5. — Die „Schmach“ ist

wörtlich (Schmähung B. 3. 4) wie thätlich zu verstehen. — B. 7 Kap. 20, 5. Gesins des Schwures, aber nicht das allein, sondern auch Zeichen der beabsichtigten Aktion. — Die Rollen sollen wechseln. B. 6; Kap. 16, 52. Auf den Heidenvölkern wird die Schmach bleiben, aber nicht auf dem Lande, das sie gegen seine Bewohner so geschmäht haben! — B. 8. Die herzustellende Ehre des Landes macht sich als Belaubung und Befruchtung desselben; Hengstenb. meint: Laub und Zweige als Viehnahrung, während die Frucht für die Menschen. — קרבו לביא können nichts anderes, als die betreffenden Individuen des Volkes sein. „Von den 70 Jahren Jeremia's waren (Kap. 33, 21) schon 20 Jahre abgelaufen“ (Hengstenb.). [Nach andern sollen die verheißenen Güter oder die Triebe und Früchte (Jes. 56, 1) Subjekt sein (!).] — B. 9. Weil bisher (noch Kap. 34, 10) in feindlichem Sinne, so folgt dem דברי אל Explication (5 Mos. 11, 12). Das „Besäen“ zeigt, daß von der Arbeit des Behauens, also schon mit Beziehung auf Menschen, die Rede ist. — B. 10. Der Bebauung des Landes entspricht denn ferner seine Bevölkerung. — כל-בית כלה Antithese zu Kap. 35, 15. — B. 4. — B. 11. Zu den Menschen auch Vieh. — 1 Mos. 1, 28. „Ein neuer Schöpfungsfegen gleichsam“ (Hävern.). — Das „mehr als“ weist in das Bildliche der Ausdrucksweise (5 Mos. 30, 5), wie auch das Angeredetsein der Berge. — B. 12 rundet das von der Bevölkerung Gesagte als Verheißung (וירוכר) ab, nachdem Landbevölkerung mit Ackerbau und Viehzucht, und Stadtbevölkerung mit Bauen der Trümmer vorher gewesen; worauf der bleibende, dauernde Besitz des Landes (לנחלה) als Nachlassenschaft ausgesprochen wird. — דך das, was gemeint sein muß, das Land mit Bergen und allem; masc. was ארץ (B. 5) so gut wie hernach fem. gen. sein kann. — Das „kinderlos machen“, vom Lande ausgesagt, kann auch auf die infolge der Verödung desselben herbeigeführten Raubthiere bezogen werden (Kap. 5, 17; 14, 15). — B. 13. Mit 4 Mos. 13, 52 (man beachte doch die Motivierung dort) hat das hier Gesagte in Wirklichkeit so wenig zu schaffen, als mit 2 Kön. 2, 10 (etwas durchaus Partiellem). Das gelobte Land war an sich weber der Art (5 Mos. 8, 7 ff.; 11, 10 ff.), noch läßt sich hierzu mit Hengstenb. ungezwungen seine Zwischenlage zwischen asiatischer und afrikanischer Weltmacht benutzen; sondern was hier den Bergen Israels (wie bereits B. 12 vom Lande) gesagt wird, macht gegen die Schmähung, den Hohn der Heidenvölker (B. 15) front, die aus der Verödung des Landes Kapital schlagen wollten wider den heiligen Charakter desselben als dieses Landes göttlicher Verheißung. Die Beziehung auf 4 Mos. 13, welche stattfindet, kann nur die sein, daß was die Gegner sagen, als eine Wiederholung der glaubenslosen Rede jener Kundschafter erscheint (אכלה יושבירה ארץ), wodurch sie דבר ארץ (vergl. hier B. 3) ausbrachten, also hier etwa

im Sinne von: Israel hätte davon bleiben, nicht in das Land kommen, nicht auf den Leim der Verheißung gehen sollen. (Ewald: „eine Menschenvertilgerin bist du und Rabenmutter deines Volkes warst du“). Hävernick: „Menschenerschlingerin“ und „Völker (Israel und Juda) kinderlos machend“. Hitz. bemerkt: כִּשְׁׁ von einer Mutter ist: Kinder tobt zur Welt bringen oder sie nachgehends umbringen. Aber ist denn hier von den Kindern des Landes und nicht vielmehr der Einwohner die Rede? Das Land ist Verödung, bloß noch zur Viehweide gut (B. 5), denkt und sagt die umliegende Heidenwelt. Letzterem gegenüber wurde bereits die Verödung des Landes und seine Bevölkering mit Menschen, zu welchen das Vieh (B. 11) nur hinzukam, auch der Wiederaufbau der Trümmer, aber im Blick auf Wiederbewohnung der Städte (B. 10), so kräftig hervorgehoben. Der Anblick der Verödung aber des Landes gestaltet sich im Sinn und Mund der Heidenvölker als überhaupt, daß dies verheißene Land seine Empfänger verkehrt und insbesondere, daß es kein Besitz für ihre Kinder, also kein Erbe sein kann. Vergl. dazu das in Bezug auf die Wüste Gesagte, 4 Mos. 14, 16; 5 Mos. 9, 28; 2 Mos. 32, 12 ff. (Hes. 20.) Dieser wiederholten Schmäzung zugleich des Namens Jehovah's, als des Verheißers des Landes, namentlich jedoch dem zweiten Theil derselben (B. 12, 13), dem „kinderlosmachen“, das aber B. 12 sogleich durch „und du bist ihnen zum Erbe“ vollständig erklärt ist, parallelisiert sich — B. 14, unter Wiederholung nur des „Menschen fressen“, mit geistreicher Alliteration (כֹּחַ Piel statt כָּחַ) das „straucheln (fallen) machen“ des Ehetib, denn damit hebt sich hervor, was der schmähende heidnische Standpunkt so ganz übersehen, was, wenn etwas von dem verheißenen Lande gesagt werden sollte, von seiner Fülle und Schönheit hätte gesagt werden mögen, nämlich daß es dadurch, durch Mißbrauch seiner Begabung, Israel zur Versündigung und zum Falle gereicht hatte, wie damit auch die im Verlauf des Kapitels hervortretende Entheiligung und dann Selbstheiligung des Namens Jehovah's bereits vorbereitet wird. (Kl.: „hängt die Aufreibung der Bevölkerung mit dem Straucheln zusammen, so wird das Volk durch die Folgen seiner Sünden gefressen, d. h. durch Strafgerichte, Unfruchtbarkeit, Seuchen und Krieg u. s. w.“) Indem ja Israel das Land nunmehr bleibend besitzen soll, also in seiner Nachkommenschaft, wird כִּשְׁ „kinderlos machen“ flüchtig nicht wiederholt. Damit ist die Entscheidung so vollständig, wie sie nur gegeben werden kann, wider das Ori חֲזַקְתִּי (auch wider Hitz.) gegeben, wo überdies כִּשְׁ B. 15 ohne Ori im Hippil wiederkehrt. [Hengstenb. versteht das „Straucheln“ im Sinne des Ori und sichtlich unter dem Eindruck von Hitzig's nichtigem Einwurf von „unglücklich machen“ (1). — B. 15. Nach andrer Uebersetzung: Und Ich werde dich nicht ferner hören lassen“ (Kl.) — B. 6. 3. 4.

B. 16—38. Entheiligung des Namens Jehovah's durch Israel (B. 16—21) und Heiligung desselben durch Jehovah selber (B. 22—38).

B. 16. Ein neues Gotteswort, aber, wie wir gesehen haben, durch das Vorhergegangene (B. 14, 15) vorbereitet. — B. 17 beginnt mit einem Rückblick in die moralische Geschichte des Hauses Israels, wozu vgl. 3 Mos. 18, 28; 4 Mos. 35, 34; Jer. 2, 7. — Ihr „Weg“, ihr Wandel, wie „ihre Werke“ erklärt (Kap. 14, 22, 23), und כְּמַעַר noch besonders veranschaulicht. דָּרָה (ו. דָּרָה) ist: „Verwertung“ = Abheben, Grenel, Kap. 7, 19 ff. sodann: „Aussonderung“ = Reinigung, insbesondere monatliche des Weibes durch Absonderung, Ausfluß des Blutes (3 Mos. 15). Gesen. erklärt das Wort dagegen durch: „Unreinigkeit“ vom unreinen Blutfluß. Vergl. übrigens Jes. 64, 5. Jedoch wohl nicht als „allerleiste Unreinheit“ (Kl.), es ist ja die natürliche Eigenschaft des Weibes, sondern wegen des Blutes, wie — B. 18 nahe legt, scheint die Vergleichung gebraucht zu sein. — Ueber die Tempora vgl. Hitz. B. 17 dauernder Zustand in der Vergangenheit, über den die Aktion B. 18 hereinbricht. — Kap. 7, 8. — Kap. 22, 3. 6; 33, 25. — Vergl. 3. Kap. 6, 4 (Kap. 8, 10). „Mord und Abgötterei, mit Beziehung auf das 1. Gebot der ersten und das 1. Gebot der zweiten Tafel“ (Hengstenb.). — B. 19 Kap. 22, 15. — Kap. 7, 3. 8. — B. 20. Der Singular wird von Hengstenb. auf das Schicksal, von dem B. 19 die Rede gewesen sei, nämlich die Runde (!) davon gebeutet, wiewohl er einlenkend fortfährt: die Runde kam zugleich mit ihnen selbst, sie waren die leibhaftige Nachricht. Einfacher versteht ihn Keil vom Hause Israels. Hitz. liest wie die alten Versionen Plural, der aber wohl doppelt vermieden werden sollte. Daß sie selber zu den Heidenvölkern kamen, wird noch im Folgenden wiederholt ausgedrückt, und zwar um die daran sich knüpfende thatächliche Entheiligung des Namens des Herrn durch Israels Präsenz daselbst zur Geltung zu bringen. Wie im eigenen Lande, so auch außerhalb desselben. — Der „Namen Meiner Heiligkeit“ ist nicht bloß: der heilige Namen Jehovah's, sondern der Namen, in welchem seine Heiligkeit offenbar ist, so daß sie der Mensch damit, also den heiligen Gott selber, nennt. Die Entheiligung wird auf die Juden als Urheber, als Veranlassung des folgenden Sagens zurückgeführt, und zwar heißt es deshalb unbestimmt הָרַם כְּבָדִּי, so daß die Heiden, die allerdings den Namen Jehovah's auch entweihten in ihrem Munde, doch nicht als die den Namen Seiner „Heiligkeit“ Entweihen angesehen werden, sondern die Juden [Hengstenb.: „nicht durch ihr Thun, Röm. 2, 24, sondern durch ihr Ergehen, weil sie durch ihre aktive Entweihung das Schicksal herbeigeführt“], die überdies von ihrer Sünde und Verschuldung unbussfertig schwiegen. Sie „namen“ eben nur, wohin sie kamen; machten bei ihrer Unbussfertigkeit den Eindruck dort von nur Elenden, Unglücklichen, Getäuschten, Be-

trogenen, an denen nicht, sondern an deren Gott die Schuld zu suchen sei, der machtlos im Vergleich mit den Göttern der Heiden oder treulos gegen sein ausgewähltes Volk. — **20** Haben verschiedene Ausleger auch fragweise interpretirt. **21** ist so viel wie: und sind aus Jehovah's Lande, das er ihnen verheissen, wo er unter ihnen hauste, laufen gegangen, so daß das Gegangenen ironisch wie ein freiwilliges Ausgehen gehalten sein könnte. — **21** **הכל** ist: sich zusammenziehen, sich bengen über (**כ**) jemand, sich zu ihm neigen, daher: sich über ihn erbarmen. [Falsch **חֲבֵרָה**: „Und Ich schonte um Meines heiligen Namens willen“ (Sept.). Unklar die Vulgata. Rosenm.: Ich will ihn versorgen, daß er nicht zu Schaden kommen soll. In dem ergreifenden Ausdruck liegt auch was Aktivere als: „Mitleid haben“ (**חֲבֵרָה**) oder wie Hengstenb.: „und Mich jammerte Meines ff.“] Was in diesem prophetischen Präteritum enthalten ist, zeigt das Folgende.

22. Zuvor die Ankündigung, die zugleich Erklärung, und zwar die alles bei Menschen Mögliche abschneidende des göttlichen Erbarmens als Sein-Selbsterbarmens ist, wie es seiner Heiligkeit entspricht, kurzum als einer heiligen Liebe. Die sich selber lebende, niemandes bedürftende Majestät des Heiligen in Israel sagt: **לֹא לְמַעַן כִּנּוּם** (5 Mos. 9, 6). Es liegt eben weder in Israels Tugend, noch auch in seinem Elend jetzt ein Grund vor für Jehovah zu handeln. Es hat Israel keinerlei Qualifikation. — **23** **אֲנִי** nämlich, was Ich thue, also abolut geredet, die reine Aktion bezeichnend, gerade wie es hier besonders gut paßte. — Er thut's aber seinem (s. dat. comm.) Namen zu Bestem, zur Ehre.

23. Als Heiligung, d. i. Meiner Heiligkeit, wie sie in Meinem Namen sich ausdrückt, gemäße Geltendmachung desselben, so daß er nicht als Name lediglich genannt, sondern als That ersichtlich erfahren werde, wird das „Thun“ Jehovah's aus- und hier angesagt. In dem, daß es der Name Seiner Heiligkeit ist, liegt die Nothwendigkeit, wenn ihn das Volk, welches Gott so nennen darf, nicht heiligt, zu seiner Entheiligung im Gegentheil überall nur beiträgt, daß dann Jehovah selber die Heiligung seines Namens, damit seiner selbst (**בְּהַקְדִּישׁ**), in die Hand nehmen wird. — **הַגִּדִּי** läßt neben dem folgenden **הַמְחִיל** sowohl die unendliche Erhabenheit, als die Allmacht, die sich zur Geltung zu bringen weiß, bemerkbar werden (Jos. 7, 9; Mal. 1, 11). — Daß man wohl erwarten könnte „vor ihnen (statt vor euren) Augen“, welche Leser fast allgemein vorgezogen wird, erkennt auch Hengstenb. an, findet jedoch den Gedanken des augenfälligen Heiles besser an den zunächst Vetheiligten ausgedrückt. Aber als solche erscheinen doch nicht die Juden, weil sie das Elend geschaut haben (Job 19, 27), sondern die Heiden, als Zuschauer der durch die Juden geschehenen Entheiligung des göttlichen Namens (Kap. 20, 41; 28, 25). Dem jüdischen Moment ist durch **בְּכֶם** (in euren Personen) hinreichend

genügt. [Cocc. freilich findet darin: „einen von euch“, nämlich, daß in dem (Christo), der Israel Jes. 49, 3 heiße, Gott geheiligt werden solle!]

24. Das erste ist bei dieser Selbstheiligung Jehovah's ein Akt der Macht, wodurch der äußere Anlaß zu jenem Sagen **20** und die faktische Entheiligung des Namens Seiner Heiligkeit unter den Heiden aufgehoben wird (Kap. 11, 17; 20, 34, 41).

25. Das andre, dem jenes nur dient, ist die Herrichtung Israels innerhalb desselben zu einem heiligen Volk, so daß **בְּכֶם** **23** wie „an ihnen“, so „in ihnen“ bedeutet; auch eine Machtausferung, ja die allermächtigste, weil im Inneren des Volkslebens. **24**: Israels Rechtfertigung vor den Völkern; **25**: Israels Heiligung in ihm selber, wie auch unter den Völkern. — Das „Sprengen“, wie es im Bild auf ein Volk das allein denkbare Austraktionsverfahren sein wird, so weist es schon wegen des „reinen Wassers“ (**מֵי חַיִּים**) kann nicht — **נִירָה** — auch nicht von ferne auf den Ritus des der Asche, 4 Mos. 19 (Hengstenb.); eher ließe sich mit **חֲבֵרָה** an 4 Mos. 8 denken, allein **הַמְחִיל** dort ist doch auch noch was anderes, als hier „reines Wasser“ sagt. Letzteres soll die Idee der Reinigung und speziell „von allen ff.“, den wenn nicht durch **בְּלִיכִים** geradezu erklärten, so doch illustrierten **שְׂמִירִים** des Volks, ausdrückliche symbolisiren; das „Sprengen“ dagegen (vergl. 2 Mos. 24) ohne Zweifel einen Weiheakt andeuten. Weil Opferblut dabei hier nicht erwähnt wird, sondern das sprechende Reinigungsmittel, nämlich rein Wasser, das für Befleckung, welche in die äußere Erscheinung getreten, auch das entscheidende ist, dergestalt hervortritt, so werden wir in unser Kapitel so wenig als Kap. 11 (S. 124) neuteamentliche Gedanken ohne weitere Vermittlung importiren dürfen, wie Hengstenb. unter Citirung von Jes. 53, 11; 52, 15 versucht. Auch Ps. 51 bedarf nicht mit unserer Stelle. Der unmittelbare Sinn unserer Verse ist: daß Jehovah Israel aus dem Exil in die Heimat zurückführt und es dort zum Volke weiht, indem die durch die Wiederheimführung aufgehobene, für die sie veranlassende Verflüchtigung so charakteristische Strafe, die also darin schon publizierte Sündenvergebung sich als Reinigung des Volkes zugleich ausweist und darlegt, das Volk (wie in der That nach dem Exil geschehen ist) sein altes Leben, insbesondere sein Götzenbienen von sich thut (Kap. 11, 18; 31). Gewiß nicht ohne allen Grund hat Abrahanel auf den **27** gebrauchten Vergleich vom Blutgang zurückgezeigt. — Wie **26** zu verstehen ist, darüber vergl. S. 124. 126. Wo dort **אֲדָרָכָם** gesagt ist, was hier das „neue Herz“ besagt, und nur von „neuem Geiste“ geredet war, da erscheinen hier beide, Herz und Geist (wie Kap. 18, 31), als „neu“, wodurch die religiös-sittliche Wiedergeburt des Volks, eine nationale Wiederherstellung in Aussicht gestellt wird. „Dem priesterlichen Charakter entspricht es sehr,

schön, die neue Gemeinde als eine wahrhaft geistig gereinigte Schaar von Leviten oder Priestern zu schildern, Jes. 61, 6" (Hävern.?). — B. 27. Da Jehovah's Geist gegeben wird בקרבכם, und so gemacht wird, daß Gesezmäßigkeit im Wandel und Rechtlichkeit im Handeln Israels wiederkehrt, so ist der „neue Geist“ B. 26 zunächst als göttlicher Geistesstrib zurück zum Gesetze Jehovah's zu verstehen (Kap. 11, 20). — B. 28. Mit dem Wohnen im Lande u. s. w. (dem „Wiederkehren alter Gaben“) werden wir zugleich an den Schluß von Kap. 34 erinnert. [Klief. blidt dabei sogar bis in die „Ende-Zeit“, da Gott „sein noch in ganz anderer Weise und viel weiter in die Welt zerstreutes Volk aus aller Welt sammeln und in das ewige Kanaan setzen will, es absolut entündigen (B. 25) und ebenso absolut von innen heraus erneuern (B. 26) und durch beides es ebenso absolut heiligen (B. 27).“] Vergl. 3 Mos. 25, 18; 26, 12.

B. 29. הורשתי wird vorgreifend messianisch verstanden (Matth. 1, 21), indem man den neutestamentlichen ordo salutis bei Hesekiel finden will, von der göttlichen Bewahrung bedeutet (Kap. 34, 22), oder zum Unterschied von B. 25 auf die Folgen der Verunreinigungen Israels bezogen. Der Ausdruck resümirt vielmehr das Bisherige, das vom Volk Gesagte, indem im Anschluß an B. 28 nun auf das Land übergegangen wird. Die Ahgötterei schwindet und die Verheißungen über das Land erfüllen sich, Kap. 34, 29. (Dagegen, wie wohl im gleichen Bilde 2 Kön. 8, 1.) — B. 30 Kap. 34, 27. 29. — B. 31 Kap. 20, 43. Vergl. z. Kap. 6, 9. Der antieidnische Abscheu und Ekel wurde national, spricht noch aus seiner verzerrten Pietistisirung im Pharisäismus. Wenn die evangelische Heilsordnung in den Versen 25 ff. zu suchen wäre, so müßte hier vielmehr die Freude im Heiligen Geiste zu finden sein (3 Mos. 26, 40). — B. 32. Vergl. z. B. 22. — Daß dieses Absehen des Thuns Jehovah's von ihnen ihnen noch so besonders vorgehalten und eingeschränkt wird, soll aber mitnichten die Juden unberührt lassen, als dürften sie einfach der Dinge warten, die über sie kommen und mit ihnen geschehen werden, sondern wie die Liebe Gottes ohne sie verdienende Würdigkeit wohl jedes Verdienst auf Seite des Menschen ausschließt, aber umso mehr zur Annahme und zur Gegenliebe wecken soll, so schließt sich an die Verheißung hier der doppelte, sich steigende Imperativ in Bezug auf die Familie, die Hausgenossenschaft Israels.

B. 33 B. 25. — הורשתי überfetzt Hitz.: „da richte ich die Städte wieder auf“, mache daß dieselben sitzen, anstatt zu liegen, indem er leugnet, daß es je (Jes. 54, 3) „bewohnt machen“ bedeute. So auch Hengstenb. immer: „sitzen“ im Gegensatz zu daniederliegen und hier: „sitzen machen“. Gesen., Ewald u. s. w. behaupten dagegen die tautologische Bedeutung, als: machen, daß man drin sitze, wohne, bewohnt machen. Kl.: bevölkern machen. — B. 34 B. 9. — Kap. 35, 3; 6, 14. — Kap. 5, 14. B. 35. ורמרי sind die aus כר-כר B. 34 Verein-

zelten. חר-חר nur hier, = חר-חר, wahrscheinlich aber fem.) Bemerke die Antithese, die mit „Eden“ etwa auch auf Eden anspielt, zu Kap. 35, 12. 9. (Kap. 31, 8. 9; 1 Mos. 13, 10; Jes. 51, 3; Joel, 2, 3). Hengstenb. weist mit Recht aus dieser gleichnißweisen Rede die Idee von „Herstellung Kanaans zu eigentlich paradiesischer Herrlichkeit“ ab. — Ew.: „blühen wohlbestigt“. Hengstenb.: „sitzen bestigt“, während eine Stadt, deren Mauer gebrochen ist, am Boden liegt. Nach anderer Uebersetzung von den Bewohnern, die sich wie in Festungen darin sicher, geschützt wissen. Vgl. z. Kap. 38, 11. — B. 36. Die als „übrig sein werdende“ herangezogenen Heidenvölker („Rest der Heidenvölker“ B. 3) lassen dagegen nur die über sie ergangenen Gerichte erkennen, keinerlei Restitution. — Vgl. Kap. 17, 24. — B. 37 Kap. 14, 3 (1 Sam. 28, 6. 7). — Zu עשר-לכם vergl. das אר-עשר (B. 32. 22) dagegen. — Das Land, nun ja, wir sind wieder darin, aber wo sind die Leute? Dieser Frage will Jehovah durch tatsächliche Mehrung (לכשר) (B. 10 ff.) antworten, indem er sie als eine „Herde“ (Kap. 34) erweisen wird (Mich. 2, 12). [Während Hitz. ארם als eine Nachholung von ארם faßt (sie, die Menschen, als eine Herde), überfetzt Klief. sprachwidrig: „daß sie die Herde der Menschheit werden.“] Hävern. bezieht sich auf Vochart für die namentlich große Vermehrung von Schafherden. (Vergl. auch Kap. 34, 31.) Aber bedeutsamer ist das B. 38 davon Gesagte. Formell soll nach Hengstenb. von den Festen im allgemeinen die Rede sein, der Zusammenhang aber (wie Mark. 15, 6) auf die große Anhäufung von Schafen am Passah (2 Chr. 35, 7) weisen, mit der die Menschenfülle des hergestellten Israels verglichen werde. (So schon der Chaläer.) Hengstenb. überfetzt: „Wie geweihte Schafherden“ (das Volk der Heiligen des Herrn), und sucht die Erfüllung noch mehr, als in den Zeiten zwischen dem Eril und Christus, in der Kirche Christi. קרשים d. i. von geheiligten, in diesem Sinne: von Opferthieren (Röm. 12, 1); wodurch die Beziehung auf Weihe des Volks (B. 25) Bestätigung gewinnt. Das Volk wird in seinen kulturellen Höhepunkten aufgenommen (5 Mos. 16, 16).

Theologische Grundgedanken.

1. Die Vergleichung unseres Kapitels mit Kap. 6 ergibt den Fingerzeig, daß wir bei den „Bergen Israels“, zumal sie von dem gütigsten Interpreten, dem „Feinde“, als die „ewigen Höhen“ persifliert werden, uns nicht in den Bergcharakter des gelobten Landes versteigen dürfen. Palästina ist ein Hochland, das sich an die ragenden Gebirgshäupter des Libanon und Hermon anlehnt, aber nicht diese Gestaltung sowohl qualifizierte es für seine Bedeutung innerhalb der alten Welt, so daß darauf sogleich zu rekurrieren wäre, als vielmehr seine Lage auf der Grenzschiede von Asien, Afrika und Europa und seine eigenthümliche Isolirtheit wiederum bei solcher Lage im Mittelpunkt der alten Welt. In Erwägung dieser Lage des Landes hat die bekanntlich von Ci-

ce ro ironisirte Kleinheit desselben, aus welcher der römische Staatsmann auf den kleinen Gott der Juden schließen wollte, so wenig oder vielmehr so viel zu sagen, als im Gleichniß Matth. 13 das Senfkorn. Der Brennpunkt des Hohlspiegels ist eben auch bloß ein Punkt. Die äußerliche Kleinheit des gelobten Landes hat nur das Zwingende, daß sie die geistige Bedeutung desselben überall im Auge zu behalten uns nöthigt. Wie denn für solchen Blick zugleich Abgeschiedenheit von den übrigen Ländern und Stellung wiederum mitten unter sie hinein (Kap. 5, 5), jene, damit in dem allgemeinen Wehen des Welt- und Völkerverseus eine schüttenbe Hand vor dem Lichte sei, diese, damit der ausbrechende Glanz leicht überallhin scheinen könnte, vielmehr als sein Bergcharakter sich uns darbieten, so wird bei den „ewigen Höhen“, den „Bergen Israels“ der Zion, als Sitz des davidisch-messianischen Königthums (Ps. 2), und der Tempelberg, sofern Israel anbetet, was es kennt (Joh. 4), und die *συντομία ἐκ τῶν Ἰουδαίων λόγων*, in Betracht kommen müssen (Kap. 34, 26; Jes. 2, 2; Mich. 4, 1), wie hübsch auch das sonst nach „menschlichem Naturgefühl“ unter Anziehung von Ps. 90, 2 und Hiob 15, 7 und aus dem „Gemüthsleben bei dem Gebirgsbenohtener“ und am Faden der „Erinnerungen“ insbesondere Israels (1 Mos. 22; 1 Kön. 18) von Schmie-der Gesagte sich lieft.

2. Die Antithese Seirs vergegenwärtigt die rauhe Berghöhe und die rohe Gebirgskraft, also gerade das, was für dauernden Sieg, für bleibenden Segen in den höheren Anordnungen der Dinge nicht Geltung hat.

3. Die Bestreitung der allegorisirenden Erklärungs-methode z. B. durch J. A. Crusius, woraus Rosenmüller bei Gelegenheit unseres Kapitels citirt, ist unbestreitbar im guten Recht wider Ausschreitungen und Uebertreibungen σοφιστικῆς Willkür; aber wo die biblische Zunge überhaupt symbolische ist, wird erst recht bei den Propheten symbolische Redeweise zuzugeben sein. Die Unterlage eines Natürlichen oder Historischen, woran das Symbolische anschließt, ist mit diesem selber gegeben. Alles bei Hesekiel hier Gesagte hat eine Erfüllung demnach in der nachexilischen Zeit. Dagegen widerspricht die moderne Apokalypstik, wie sie den prophetischen Buchstaben für wer weiß was alles zukünftige Offenbarungen verwerthet, eben auch apokalyptischer Redeweise, der es ja nicht so eignet, buchstäblich zu sein. Israels Volksphysiognomie, wie sie die Genese auf Adam, den Vater aller Menschen zurückgenealogisirt, will auf die Menschheit angedeutet sein. Diese Beziehung waltet in Noah's prophetischer Rede 1 Mos. 9, wenn Sapphet in Sem's Zelten wohnen und der chamitische Kanaan Knecht im Hause sein soll. Solcher Symbolik des Volks gefellt sich mit Abraham das gelobte Land, und Abraham soll (wie es 1 Mos. 12 heißt: „allen misch'p'choth ha bama h") zum Segen sein durch seinen Samen, welcher ist Christus, sagt der Apostel Gal. 3. Die Menschheit in Christo wird

also auch bei dem Lande Israels der theologische Gesichtspunkt sein. So lange der, welcher *telos nomon* (Röm. 10, 4), nicht in dem Lande der Verheißung geboren war, blieb für die Realisirung des Segens Abrahams an den Adamiten das Land ein prophetisches Symbol der Erde, ebenso wie das Volk symbolisch prophetisch für die Völker der Menschheit. Das Land Israels ist ja auch *nomos* (von *νομω*) und hat wie das gesetzliche Volksthum Israels seine Enderfüllung mit Christus. Wie dessen Selbstoppreisung Matth. 5 den Seinen das Himmelreich zuweist, so auch die Erbschaft des Landes. Bis dahin scheint aus Israel die Menschheit und repräsentativ für dieselbe der Sohn des Menschen, der Israel in Wahrheit. Die christliche Ausdeutung des Volks Israel zur Kirche, zum Reiche Gottes, zum Himmelreich, nimmt nun auch das gelobte Land in die Bedeutung des Landes der Herrlichkeit, des Paradieses und Edens hinein. Vom Standpunkte der Erfüllung Israels nach seiner allgemein menschlichen Bedeutung durch Christus kann der alttestamentliche sinnliche Ausbruch des Buchstabens, d. h. was propädeutisch, pädagogisch, gemäß der Dekonomie des Alten Bundes, im Stil von Volk und Land gesagt wird, ungekränkt bleiben, aber was mit der Idee Israels gegeben ist, das fordert auch der buchstäbliche Ausdruck selber, die unverkennbare Ueberschwenglichkeit desselben, die oft einer lediglich buchstäblichen Auslegung, sei es auf die Zeit nach dem Eril, sei es auf die äußerste Endzeit, geradezu spottet, daß nämlich die betreffenden Verheißungen in einem viel anderen Sinne noch, als dem buchstäblich sinnlichen, daß sie „in Geist und Wahrheit“ sich erfüllen sollten. Alle Propheten und das Gesetz haben bis auf Johannes, den Täufer Christ, ge-weißt, Matth. 11, 13; Luk. 16, 16. Und was Christus Joh. 4 von der Anbetung zu Jerusalem gesagt hat: „es kommt die Stunde und nun ist sie“, bezeugt den messianischen (christologischen), im allgemeinen den geistlichen Sinn des alttestamentlichen Buchstabens, wie seine Ausweitung aus jeglicher lokalen und nationalen zeitweiligen Schranke, seinen Ewigkeits-Sinn, und zwar die geistliche Deutung als diejenige, welche Deutung zugleich „in Wahrheit“, das wahre Verstandniß ist, so daß die christliche Wahrheit der Weissagungen auch als ihre rechte volle Wirklichkeit anzusehen ist. Das jüdische Christenthum einzelner Ausleger (z. B. Baumgarten's) ist nicht das alttestamentliche Christenthum der Propheten.

4. Zu Kap. 3 (S. 67. 70.) ist die charakteristische Individualisation als ein Zeichen der Zeit notirt worden; immer aber wird das für die christologische Weissagung unseres Propheten Eigenthümliche (S. 21 ff.), seine Formung des christologischen Gebankens, wie Kapp. 40 ff. in keltisch-palästinensischer, so überhaupt in der Weise von Volk und Land Israels festzuhalten sein. Im Grunde war die letztere Form nur die des Gesetzes schon 2 Mos. 20, 12. Wenn aber der Menschensohn aus David nach Fleisch Israels Königthum als ewiges realisirte,

wenn durch Ausgießung des Heiligen Geistes sein Prophetenthum Gemeingut der Menschheit wurde, so konnte, wie mit der Anbetung in Geist und Wahrheit die einzigartige Totalisirung des Heiligtums und priesterlichen Gottesdienstes sich ewig erfüllend für die Zeit aufhörte, Israel auch sich allerwärts auf Erden als in seinem Lande betrachten, umso mehr als sein wahrer König vor dem Träger der römischen, irdischen Weltmacht, das gute Bekenntniß von der Ueberweltlichkeit seines Reiches gethan hatte, Joh. 18. Kanaan lag für das erfüllte Israel zunächst jenseits, bei Christo, wie der Apostel Paulus Phil. 1, 23 sagt, wo auch das Paradies (Euf. 23, 43; 2 Kor. 12, 4), nur in der Erneuerung von Himmel und Erde nach der christlichen Hoffnung diesseitig. So ist ebenfalls in der christlichen Welt, in der Humanität nach Christi Geist, die wahre, die erfüllte Nationalität Israels zu suchen, wie jetzt, so erst recht einst, Offenb. Joh. 21, 3.

5. Schmie der monirt die moralische Verschuldung Edoms dreifach: 1) Besitzergreifung auf eigene Hand; 2) dies in böser Gesinnung mit Schadenfreude und Hohnlachen; 3) nicht um das Land zu behüten und zu bebauen (wozu der Mensch schon im Paradies von Gott verordnet ist), sondern dasselbe zu verheeren und zu plündern.

6. Es gehört zur Falschfarbe des Landes, daß wenn in besser Form, auch von seiner Fruchtbarkeit geredet wird. Vgl. zu Klima und Bodenbeschaffenheit die bekannten Schriftstellen. Noch aus dem ersten christlichen Jahrhundert bezeugen Schriftsteller, was Heiden und Juden aus früheren Zeiten übereinstimmend gerühmt haben, sowie die mit der großen Fruchtbarkeit zusammenhängende starke Bevölkerung des Landes. Zur Stunde hat freilich die größte Stadt Palästina's, Jerusalem, kaum mehr Einwohner, als zu Josephus' Zeit die kleineren Fleckens Galiläa's gehabt haben.

7. Zu der parallelen Droh-Weissagung Kap. 6 wurde angemerkt (S. 90), wie Israel seine abgötternde Eigengerechtigkeit in aller Weise durch Gottes Gericht zerbrochen wird. Eine parallele Bemerkung wird den Kerne und innersten Gehalt unseres Kapitels entsprechen, diese: daß einzig und allein göttliche Gnade Israel wiederherstellen wird, Land und Leute, letzteres namentlich im Wege von Selbstheiligung des Namens Jehovah's. Israels Elend ist dabei so wenig Motiv, als irgend eine Gerechtigkeit auf Israels Seite. Was den Heiden zwar mit Rücksicht auf Israel geschieht, das widerfährt ihnen, indem sie den in Israel offenbaren Namen Jehovah's an seinem Volke geschmäht haben. Also die Grundbeziehung, welche Jehovah nimmt, ist schließlich er selber. Israel, wie es wiederholt gesagt wird, viermal hintereinander (in der kosmischen Zahl, B. 20. 21. 22. 23), hat durch sein Exil, also sein Elend, die Entheiligung des Namens Jehovah's veranlaßt. Sein Elend machte die Heiden an Jehovah sündigen, so wird dasselbe aufgefaßt, keineswegs als Ursache göttlichen Erbarmens. Was von Erbarmen gesagt wird, ist Erbarmen Jehovah's

über seinen Namen, B. 21. Die göttliche Liebe erscheint nicht als Barmherzigkeit in Bezug auf Elend, sondern dieses selbst als Sünde, so daß die Beziehung lebigh auf Sünde genommen ist, die göttliche Liebe rein als Gnade erscheint.

8. Hävernica betont, daß „die Heiligkeit Gottes das Centrum unsrer Rede bilde“, aber er trägt der Heiligkeit Jehovah's zu wenig Rechnung, wenn er nicht mehr, als „das darin begründete Verhältniß Gottes zum Bösen“ geltend macht. So ist es auch nicht scharf gedacht, wenn in Erklärung von B. 1—15, daß „es sein Weenden mit dem dem Heidentum gebrohten Strafgerichte haben müsse“, aus der Heiligkeit Gottes, Hävernica das Grundwesen des Heidentums in Antastung der Heiligkeit Gottes setzt. Man muß doch sagen, daß das Heidentum von Heiligkeit Gottes nichts weiß; der Name von Jehovah's Heiligkeit wie der gewählte, nicht in „heiligen Namen Jehovah's“ aufzulösende Ausdruck dreimal hintereinander (nach der Gottheitszahl, B. 20. 21. 22) bedeutungsvoll lautet, ist schon als „Name“ (wie Bed treffend sagt) „der lebenskräftige Ausdruck der göttlichen Offenbarungsgegenwart“, so daß mit dem Namen von Jehovah's Heiligkeit diese Offenbarung Gottes, wie sie Israel ausschließlich eignet, hervorgehoben wird, was also die „Vergehen des Heidentums“ anberuht, kein direktes Verhalten desselben zu Gottes Heiligkeit, sondern Verkennung der Offenbarung des Heiligen in Israel, mithin ein Verhalten zu Israel, als dem Volke Jehovah's ausgesprochen ist. Die Heiligkeit Gottes hat aber in unserem Kapitel umsomehr Bedeutung, als ihre Hervorhebung in Israel durchaus dem gemäß ist, was so betont wird, daß Jehovah, was er thut (B. 22. 32) um seiner selbst willen thut. Denn Gottes Heiligkeit ist „die reale, innerliche Idealität Gottes, seine Wesensgemäßheit, wie sie sich auch darin bewährt, daß er sich in einer Gemeinde seines reinen Gottesbewußtseins kund gibt, und diese Gemeinde in der Idealität ihres reinen Wesens sichert und vollendet, bis durch sie die Welt zur Vollendung in der realen Idealität, der persönlichen Wesensgemäßheit wiederhergestellt ist“. (P. Lange, Pos. Dogm. S. 95.) Durch solche Hervorhebung der Heiligkeit Gottes, wie in unserm Kapitel, gleicht sich Hesekiel mit Jesaja aus (S. 38).

9. P. Lange bemerkt über die Heiligkeit Gottes, daß ihr Begriff uns „fast mehr als irgend ein anderer durch das Alte Testament vermittelt“ ist; „der Grundgedanke der hebräischen Weltanschauung ist die Heiligkeit; der קדוש י-הוה קדוש י-הוה ist der Wesensreine, sich selber Getreue, seinem Namen Entsprechende“. Den „mythologisch-typischen Widerspruch“ der Heiligkeit findet Lange in der Idealität, dem „Grundgedanken der hellenischen Weltanschauung“, wie er „die griechische Kultur das mythologisch-typische Gegenbild der Theokratie“ nennt.

10. Weil die Liebe, welche Gott ist, heilige ist, so kann der Rechtsbruch, umsoneniger aber die Schandung göttlicher Wohlthaten, wie B. 16 ff. an ihm, dem „Stifter und Wächter des Rechts“ (Lange),

dem gerechten Gott, sich einer Stille oder Nachsicht versehen. Wie er nichts Böses urheben kann als der „Heilige“ überhaupt, welcher der absolute Gegensatz des Bösen ist, so kann der Widerspruch gegen ihn als solchen, insbesondere aber der Mißbrauch seiner Gaben, hier des Landes, keine Pflege bei dem „Heiligen Israels“, dem gerechten Vergelter, finden. Indem der Heimatboden eines Volkes, zumal wie Israels, zum *dos moi nov oru* in Bezug auf den Himmel oder die höheren Interessen als die Erde gemißbraucht werden kann, wird die entsprechende gerechte Opposition und Reaktion der Heiligkeit Gottes entweder Verderbung solchen Landes (Mißwachs und dergl.) oder Vertreibung des Volks von demselben, oder beides sein. So muß auch die Erde schließlich für die Menschheit vergehen, wiewohl dem Volke Gottes eine „neue Erde“ in Hoffnung steht. Mit letzterem erweist sich Gottes Wahrhaftigkeit und Treue, welche dem Bedürfnis der ewigen Geister nicht nur eine Leibhaftigkeit, sondern ebenfalls und damit zusammenhängend eine Vertikkeit gemäß seiner weisen und heiligen Willensbestimmung Wort haltend bewirkt; wofür auch in Israels Bodenbesitz, in der Bedeutung seines Heimatlandes, das Vorbildliche zu sehen sein möchte. Aber der Güte geht bei Gott nicht nur die Gerechtigkeit zur Seite, als wonach Gott Israel Spielraum gab, sich vertreiben (exuliren) zu dürfen aus seinem Lande unter die Heiden, wie der Mensch sich die Hölle wirken kann, und also Israel sein Recht so ließ wie gab, sondern die göttliche Gerechtigkeit ist als Offenbarwerdung seiner Heiligkeit mehr noch als bloße Vergeltung, sie wird an und in dem Sünder Selbstheiligung Gottes.

11. Als der Heilige ist Jehovah der Gott Israels, 3 Mos. 11, 44 ff., welchem Verhältniß es nur entspricht, daß Israel, sein Volk, nicht bloß in symbolischer, vielmehr ebenso in gesetzmäßiger sittlicher Lebensreinheit, vor allem indem es sich von den Abgöttern religiös rein hält, ihm gegenüber zu erscheinen hat. Nicht aber dieses Wechselverhältniß nur resultirt für Israel daraus, daß sein Gott der Heilige ist, sondern auch, daß so lange das Verhältniß des Heiligen zu Israel nicht aufgehört hat, desgleichen die Heiligung dieses Volks nicht aufzugeben ist, also daß wie an ihm, durch Exil und durch Wiederherstellung, so in ihm Jehovah seinen Namen oder sich selber heiligen wird. „Das Gebot: ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig (sagt H ä v e r n.)“ enthält zugleich die Verheißung der Realisirung eines heiligen Gottesreiches, so gewiß Gott selber heilig ist. Nicht bloß aber im Richten des Bösen und in der Vernichtung des Frevlers, sondern auch in der Tilgung des Bösen und der Umwandlung und Erneuerung des Sünders kraft eines neuen göttlichen Lebensodems, der Geistes-Schöpfung Gottes im Menschen, offenbart sich Gott als der heilige“.

12. Heiligung besagt im allgemeinen, daß etwas seinen gemeinen weltlichen Beziehungen entnommen wird. Indem dies nicht ohne Reflektion auf sündlichen Konnex zu geschehen pflegt, verknüpft sich

mit Heiligung leicht die symbolische Handlung der Waschung, welche aber keineswegs lediglich negativ zu deuten ist als „Wiederaufhebung der falschen profanen Weltbeziehung des Objekts“ (E a n g e), zumal wo das positive Symbol der Salbung (das übrigens nicht die Einstellung in den Dienst des Herrn, die „Wiederherstellung der wahren religiösen Weltbeziehung“ symbolisirt, sondern die göttliche Aufrüstung zum Dienst des Herrn), wie hier bei Hesekiel fehlt. An sich schon, noch mehr in solcher Alleinstellung wird Waschung Reinigung vorstellen, welche Weiheung ist.

13. Jehovah heiligt sich an Israel vor den Augen der übrigen Welt, V. 23, indem er Israel durch die Entnehmung und Sammlung desselben aus allen Völkern und Ländern faktisch wiederum als sein Volk auf den Verheißungsboden hinstellt, V. 24. Jehovah heiligt sich in Israel, also Israels eigenem Gewissen, indem er es als abermalige Volksweihe eine sittliche und religiöse Purifikation erfahren läßt. Man hat die gebrauchten Ausdrücke auf das Volk als solches und nicht auf einzelne Individuen zu interpretiren, nicht sowohl geistliche Seelen-Zustände anzunehmen, als an nationale Regeneration zu denken. Aber wenn das zu Kap. 11 schon Bemerkte auch für unser Kapitel dem Buchstaben gemäß, wie Kap. 18, — die Sprengung des reinen Wassers V. 25 die nationale sittliche und religiöse Reinigung Israels symbolisirt und das „neue Herz“ V. 26 nichts anderes als ein „Fleischherz“ statt „Steinherz“ im Fleische ist, so deutet doch V. 27 der Geist Jehovah's (רוח), wodurch sich der „neue Geist“ in Israels Innern deutet, über Kap. 11, 19 (Kap. 18, 31) hinaus: der Heilige Israels erscheint als Geist Israels, wie „Gott als Geist der Gemeinde und als Einwohner des menschlichen Herzens vorzugsweise der Heilige“ (N i t s c h) ist. Und weniggleich V. 25 ff. im Verhältniß zu V. 8 ff. wie Ergänzung der daselbst gegebenen Verheißung, ja, wie die Bedingung für das Verheißene auf die Kinder der bleibende Erbe, also parallel dazu genommen werden kann (V. 24 das „denn sie nahen zu kommen“ V. 8 ausführend), so sind wir doch nicht gehindert, das messianische Heil des Volkes als die eigentliche volle Heiligung Jehovah's in wie an ihm dahinter aufleuchten zu lassen (S. 22), und das „reine Wasser“ V. 25 nähert sich dem Heiligen Geiste an (Z o e l 3). Vergl. U m b r e i t.

14. „Das wahre Wesen der messianischen Zeit“ (sagt H ä v e r n i d), „ihr eigentlicher Kern, aus welchem alle anderen Güter derselben hervorgehen seine ganze Herrlichkeit sich entfaltet, ist die Reinigung des Volks. Zur Zeit Christi war diese Idee gewurzelt im Volksbewußtsein, und an sie schloß unstreitig der Täufer Johannes seinen Aufrüstungs-Ritus, das βαπτισμα της μετανοιας“.

15. Auf V. 25 ff. unseres Kapitels konnte Jesus Joh. 3, 5 verweisen, daß nämlich für das Reich Gottes Wasser und Geist zur Wiedergeburt erfordert werde, welches der Lehrer von Israel (V. 10) hätte wissen müssen. „Denn das lehrt Hesekiel hier

mit klaren Worten, daß Israel ein anderes, neues Herz und Geist empfangen sollte, daß es mit reinem Wasser besprengt werden sollte durch den Geist Gottes. So hätte ein Lehrer Israels um Wasser und Geist in dieser Beziehung wissen sollen“ (Coccejus).

16. „Treffend ist das Wort des Propheten und genau hindeutend auf die Zeiten der christlichen Erfüllung, — das Volk der neuen Pflanzung soll nie wieder erfahren die Schmach des Hungers unter den Heiden. Ein tiefes Wort, wenn wir es seiner sinnbildlichen Hülle entkleiden, und die ewige Stille des geistigen Hungers darunter verstehen. Wohl war es eine Schmach für Israel, daß es, genährt von der göttlichen Speise des Lebens in den Worten Moses und der Propheten, nachding den nichtigen Göttern der Heiden und, in die Länder der Fremden entführt, Hunger leiden mußte auf einem dürren Boden u. s. w.“ (Umbreit.)

Homiletische Andeutungen.

B. 1 ff.: Die Berge Israels nicht nur Bilder, sondern auch Stätten der Verheißungen an Israel. — Wort und Name des Herrn, jenes Offenbarung seines Willens, dieser Offenbarung seines Wesens. — B. 2: „Sie spotteten also der Verheißungen Gottes, deren Ewigkeit nun zum Ende gekommen wäre“ (B. B.). — Der Hohn der Welt eine alte Erfahrung. — „So wurden die Propheten und Christus geschmäht, und der Herr sagte, daß die Menschen alles Böse wider die Seinen reden werden, Matth. 5, 11, und Paulus, daß wir ein Schauspiel seien der Welt, 1 Kor. 4, 9“ (H.-S.). — „Christen können und sollen alle Dinge zum Guten dienen, Röm. 8, 28“ (C. r.). — Auch den Gottlosen wird die Ewigkeit zu Theil, aber welche? freilich auch, in deren Besitz sie sich selber gesetzt haben nach Verdienst ihrer Werke, wie der Lohn der Sünde Sold ist. — B. 3 ff.: Gott weiß, sieht und hört das Elend seiner Kinder, das muß sie trösten, darum können sie nicht verzweifeln. — „Wie wissen die Menschen oft die Leiden anderer nicht nur an den Fingern herzu zählen, sondern auch in ihrem Munde noch zu vergrößern!“ (C. d.). — Ein Vergnügen dieser Welt, das nichts kostet. — B. 5 ff.: Was Gott seine nennt, kann nicht für immer verloren gehen. Da eifert er mit, aber auch für. — Gott läßt sein Volk nur geschlagen werden durch die er will; man kann nicht einfach den Mund aufsperrn und es fressen nach Belieben. — B. 8 ff.: „So werden die zerstörten Kirchen Frucht, Wein und Brod, d. h. die Geheimnisse der Lehre zum Besten des Volkes bringen, daß es nicht mehr roh noch unwissend sei, sondern ein von Gott gelehrt Volk werde. Daher hauen und säen die geistlichen Ackerleute und Weingärtner fleißig. Mit dem Pfluge der Furcht bearbeiten sie den Boden des Herzens, in das sie das neue Wort des Evangeliums säen, wodurch die verlassenen Kirchen wieder gepflanzt werden, welches die Berge sind, zu denen sich der Herr wendet“ (H.-S.). — „Als derjenige im heiligen Lande erschien, der von sich sagen konnte: kommt her zu mir, die ihr mühselig und beladen seid, überstrahlte er Salomo in aller seiner Herrlichkeit weit“ (Hengstenb.). — „Ueber die Züchtigung der Kinder Gottes haben sich Gottlose

mit nichts zu freuen, Jer. 48, 27“ (C. t.). — „Die Sünden des Volks Gottes stehen nimmer so übel, daß sie Gott nicht sollte können wiederum zurecht bringen, ja die Erfahrung hat gelehrt, daß die Kirche nach der Verfolgung nur desto mehr zunimmt“ (D.). — „Diejenigen irren sehr, welche eine große Vermehrung der Menschen als einen Fluch betrachten, weil daraus Mangel und Noth entstehe. Gott kann viele wie wenige nähren, und wir sollen mäßig leben, keinen Vorfurwand vor anderen machen wollen, die Eintracht in den Familien suchen u. s. w.“ (C.). — B. 12 ff.: „Das verheißene Gute ist allezeit mit der Bedingung zu verstehen, daß die Menschen sich bekehren, Mal. 3, 7“ (C. t.). — „Die selbstverständliche Bedingung ist: wenn sie nicht von neuem das Maß ihrer Sünden voll machen. Gegen das: ihr habt nicht gemollt, gibt es keinen Freibrief“ (Hengstenb.). — „Wie oft soll das Land oder eine Gegend Schuld haben, wenn ein Sterben unter Menschen oder Vieh kommt, da man doch wissen sollte, daß die Ueberhandnahme der Sünden Gottes Jorn dazu gereizt!“ (D.). — „Wie schon Hieronymus anmerkt, beziehen die Juden dies auf ein tausendjähriges Reich, wo Jerusalem gebaut und der Tempel der letzten Kapitel des Propheten solle errichtet werden, während nach anderer Meinung die Erfüllung soll unter Serubabel geschehen sein, welches unmöglich der Fall ist, wie auch Hieronymus zugibt und dann die christlichen Chilasten mit den jüdischen Träumern von ihrem Millennium zusammenstellt. Die geistliche Deutung wird also bei diesem dem Volke verheißenen Segnungen festzuhalten sein, wie uns übrigens Christus und die Apostel auch dazu anweisen“ (C.).

B. 16 ff.: „Das vorhergehende Verhalten der Menschen ist die Ursache von dem nachfolgenden Verhalten Gottes, Jer. 2, 19“ (C. t.). — „Gottes Wohlthaten ladet uns zum Bußethun, nicht aber zum Bösethun und Stolzethun ein“ (C. d.). — Wir werden nicht nur wegen des Bösen, so wir gethan, sondern auch über das Gute, das wir gehabt, Gott Rechenschaft abzulegen haben. — Die Erde sollte nicht voll Bosheit und Thorheit, sondern voll Erkenntniß des Herrn und voller Liebe sein. — „Die Welt ist vollkommen überall, wo der Mensch nicht hinkommt mit seiner Qual.“ — In unserm unreinen Thun kommt immer auch unsere unreine Natur vor. — Gewitter reinigen die Luft, was auch in Bezug auf die Gerichte Gottes seine Anwendung leidet. — B. 19: Die zerstreuende Gewalt der Sünde; wahrlich, sie zerstreut die Seelen der Menschen in die ganze Welt: und das ist schon ihr Gericht, welches die Sünden erfahren müssen. — B. 20: Mit dem Sünden geht auch sein Fluch, sein anderer Schatten. — Unser Ergehen und Vergehen ist so oft Gottes Urtheil über unsere Vergehungen, die freilich er und wir selber am besten wissen. — Wie viel Läuterung Gottes und Anstoß an der Wahrheit veranlassen nicht die gerade, welche dazu berufen sind, Gottes Wort und Namen hoch über die Welt zu Ehren und zur Geltung zu bringen! — Die Rücksicht auf die Feinde ein sehr zu beachtender Punkt für den Wandel der Freunde Gottes in dieser Welt. — „Es lehrt uns also dieses Kapitel, wie die erste Bitte des Vaterunsers zu verstehen sei. Der Name des Herrn wird nämlich sowohl durch die Wohlthat der Auserwählten, die auch unter dem Kreuz bestehen kann, als auch durch ihre Reinigung

von Sünden geheiligt" (Ri 4.). — Die gute Lehre soll nicht ein böses Leben in Frage stellen. — B. 21 ff.: Gott seiner selbst Rechtfertigung in dieser Welt (Hedebree). — „Gott heiligt seinen Namen unter den Menschen sowohl durch Wohlthaten, als durch seine Gerichte und Strafen" (St. d.). — „So pflegen die Heiligen zu beten, welche nicht auf ihre Verdienste ein Vertrauen setzen, sondern Gott demüthig bitten, auf seinen Namen zu sehen, daß er gepriesen und geheiligt werde. Christus aber ist der heilige Name Gottes, um dessentwillen Gott uns gnädig ist: wer den Namen des Herrn anruft, wird selig sein" (H. d.).

B. 24: Wir werden aus dieser Welt nach Hause kommen. — Sammlung schon mitten in der Zerstreuung dieser Welt Gnade Gottes. — B. 25 ff.: „Gott ist's allein, der uns wahrhaftig zu ihm befehlen und unsere Herzen reinigen kann durch seinen allmächtigen Geist, Jer. 31, 18" (Lüb. Bib.). — „Ohne wahre Reinigung von Sünden kann niemand zur rechten Vereinigung und Gemeinschaft mit Gott kommen, Jes. 1, 16 ff." (St.). — „Kein Unreiner wird in das neue Jerusalem eingehen, Offenb. Joh. 22, daher unsere Reinigung in diesem Leben zu geschehen hat" (St. d.). — „Die Reinigung muß der Erfüllung des Menschen mit dem neuen Geiste vorangehen. Zuerst steht David zu Gott, daß er ihn ganz rein wasche von seiner Schuld, und dann bittet er um die Erschaffung eines reinen Herzens und eines neuen in ihm festen Geistes, Ps. 51" (Umbreit). — „Die Propheten schelten die Juden häufig als ein Volk mit hartem Nacken, daß sie dem Worte Gottes nicht gehorchen wollen. Hier wird ihnen dagegen Herz und Geist, die neu sein sollen, verheißen, daß sie nicht nach ihrer alten Gewohnheit fürder leben, sondern eine neue Lebensweise anfangen sollen, so daß das steinerne Herz das alte ungeschlammte, das neue aber das filz- und folgsame sein wird" (L.). — „Das steinerne Herz läßt sich nach Gottes Willen nicht beugen, hingegen das fleischerne Herz ist weich und so bewandt, daß Gott in dessen Verstand eine lebendige Erkenntniß, in dessen Willen einen freiwilligen Gehorsam und in die Neigungen eine heilige Ordnung einbrücken kann" (St.). — „Unser Herz und Inneres ist ja bestimmt, von Gott selber als Wohnung bezogen zu werden, Joh. 14, 23" (St. d.). — „Mit welchem Hausgeräth Gott solche seine Wohnung im Menschen auszustatten pflegt, das siehe Gal. 5, 22. — „Fleischern und fleischlich ist noch zweierlei, jenes läßt sich behandeln, dieses wird immer härter" (St. d.). — „Die Wiedergeburt besteht nicht in Vernichtung des Menschen, auch nicht in gänzlicher Hinwegnahme der sündlichen Verberbnis und alten adamitischen Art, sondern in Erschaffung einer ganz

neuen Art und Natur, 2 Kor. 5, 17; Gal. 6, 15; Eph. 4, 24" (St.). — „Gott gibt den Heiligen Geist und alle Gnadengüter nicht um Geld, sondern alles gibt er umsonst allen, die ihn darum bitten, Jes. 55" (Er.). — B. 27: „Der Heilige Geist ist in Wiedergeborenen nicht müßig, sondern geschäftig und kräftig, Röm. 8, 15 ff." (St.). — Erst innen andere, dann außen andere; so geschieht es bei Gott, während wir Menschen stets die umgekehrte Praxis treiben. — „Was aber ein Mensch Gutes thut, ist nicht sein, sondern Gottes Werk in ihm, Phil. 2, 13" (St.).

B. 28 ff.: Den Himmlischen unter den Menschen fehlt es auch auf Erden nicht; wer hat, was allein habenswerth, dem wird nichts mangeln. — So lange Christus noch nicht im Lande der Verheißung geboren war, mußte das Land der Verheißung auch die Heimat Israels sein. Seit Christus im Himmel ist, kann nur der Himmel die wahre Heimat sein des wahren Israels. — „Der Wiedergeborene steht im Gnadenbunde mit Gott" (St.). — B. 30: Gott will uns nicht nur aus aller Noth Leibes und der Seele endlich erlösen, sondern wird uns auch von aller Schmach abhehlen, wie wir denn nicht vergebens eine Auferstehung des Fleisches glauben und ein ewiges Leben. — B. 31: In der Bekehrung kriegt der Mensch sein Gedächtnis wieder. — Da kann man guten Muthes werden, wo ein Mensch sich selbst selbst eckelt. — Der Esel ist nicht bloß ein Zeichen von Krankheit, sondern im Geistlichen ist er ein Zeichen von Genesung. — Der Selbsthiesel die Vergeltung der Selbstgefälligkeit. — Unser Leben muß uns leid werden, anders wird uns das Leid nicht zu Leben. — B. 32 ff.: Gnade wirkt Scham, umso mehr als sie die Wüste zum Paradiese macht, wie den Bettler zum König und den Sünder zum Priester. — „Selige Beschämung" (Schmieder). — Wir rühmen uns nichts in Christo und rühmen uns alles. — B. 35 ff.: Das letzte Urtheil über Welt über das Volk Gottes wird ihre Selbstverurtheilung, sowie unsere Rechtfertigung sein. Wir werden uns nicht zu nichts mit Gott gerührt haben in dieser Welt. — Unsere Hülfe steht im Namen des Herrn. — Der Trost der Kirche, daß Gott Baumeister und Pflanze ist. — „Ja, das ist die Ehre des heiligen Namens Gottes. Er, der Schöpfer, der schuf, das nicht war, ist auch der Wiederhersteller, der neu schafft, was durch Schuld der ungehorsamen Geschöpfe verdorben und verwüßt" (Schmieder). — B. 37 ff.: „Es sollen aber die Menschen dieser Herde auch wie die Schafe, d. i. keine wilden Thiere darinnen sein, also daß Gott seine Kirche von diesen Schädlichen reinigen wird" (Coc.).

3. Die Vision von Auferstehung und Wiederbelebung der Todtengebeine und die sinnbildliche Handlung mit dem einen Holz aus den zwei Hölzern samt Dentung. Kap. 37.

Es war auf mir Jehovah's Hand, und (als) hinaus führte mich im Geiste Jehovah und 1 ließ mich rasten [brachte mich, setzte mich nieder] inmitten des Thales, und das war voll von Gebeinen. *Und Er führte mich vorüber an ihnen um und um, und siehe, (es waren) sehr 2 viele auf der Fläche des Thales, und siehe, (sie waren) sehr verdorrt. *Und Er sagte zu mir: 3 Menschensohn, werden diese Gebeine leben [lebendig werden]? und ich sagte: Herr Jehovah,

4 du weißt (es). *Und Er sagte zu mir: Weiskage über diese Gebeine, und sagst zu ihnen:
 5 Gebeine, verdorrte, höret Jehovah's Wort! *So sagt der Herr Jehovah zu diesen Gebeinen:
 6 Siehe, Ich bringe in euch Geist und ihr lebet! *Und Ich gebe auf euch Sehnen und lasse sich
 Fleisch über euch erheben und überziehe euch mit Haut und gebe in euch Odem, und ihr lebet
 7 und erkennet, daß Ich Jehovah. *Und ich weiskagte, wie ich befehligt war, und es geschah
 eine Stimme, wie ich weiskagte, und siehe, ein Kaufsch, und es nahen sich Gebeine, Gebeine
 8 zu seinem Gebein. *Und ich sah, und siehe auf ihnen Sehnen, und Fleisch erhob sich und
 9 Haut überzog sie obenher, doch Odem (war) nicht in ihnen. *Und Er sagte zu mir: Weiskage
 zu dem Geiste, weiskage, Menschensohn, und sagst zu dem Geiste: So sagt der Herr Jehovah:
 Von den vier Winden komme du Geist und hauche in diese Gemordeten, daß sie leben [leben-
 10 dig werden]! *Und ich weiskagte, wie Er mir befahl, und es kam in sie der Geist, und sie
 11 lebten [wurden lebendig] und standen auf ihren Füßen, ein sehr sehr großes Heer. *Und Er
 sagte zu mir: Menschensohn, diese Gebeine (sind) das ganze Haus Israels; sie, siehe, sagen:
 12 unsere Gebeine verdorrten und unsere Hoffnung kam um, aufgegeben sind wir uns! *Darum
 weiskage und sagst zu ihnen: So sagt der Herr Jehovah: Siehe, Ich öffne eure Gräber und
 13 führe euch herauf aus euren Gräbern, Mein Volk, und bringe euch zum Boden Israels; *und
 ihr erkennet, daß Ich Jehovah, indem Ich eure Gräber öffne und euch herauf führe aus euren
 14 Gräbern, Mein Volk; *und Ich gebe Meinen Geist in euch, und ihr lebet, und Ich bringe
 euch zur Ruhe auf eurem Heimboden, und ihr erkennet, daß Ich, Jehovah, redete und that,
 15 Spruch Jehovah's. *Und es geschah Jehovah's Wort zu mir, sagend: *Und du, Menschen-
 sohn, nimm dir ein Holz und schreibe darauf: »für Juda und für die Söhne Israels, seine
 Genossen«, und nimm ein (anderes) Holz und schreibe darauf: »für Josephs, das Holz
 17 Ephraims und des ganzen Hauses Israels, seiner Genossen. *Und bringe sie nahe eins zum
 18 anderen dir zu einem Holze, daß sie zu einigen seien [werden] in deiner Hand. *Und sobald die
 Gebeine deines Volks zu dir sagen werden, sagend: Willst du uns nicht anzeigen, was dir diese
 19 (Hölzer)? *So rede zu ihnen: So sagt der Herr Jehovah: Siehe, Ich nehme das Holz Josephs,
 welches in der Hand Ephraims, und die Stämme Israels, seine Genossen, und gebe sie zu
 ihm, das ist Juda's Holz, und mache sie zu einem Holze, daß sie eins seien in Meiner Hand.
 20 *Und es sind die Hölzer, auf welche du schreiben wirst, in deiner Hand, vor ihren Augen.
 21 *Und rede zu ihnen: So sagt der Herr Jehovah: Siehe, Ich nehme die Söhne Israels zwi-
 schen den Heidenvölkern heraus, wohin sie gingen, und versammle sie von ringsum und bringe
 22 sie zu ihrem Boden. *Und Ich mache sie zu einem Volke im Lande, auf den Bergen Israels,
 und ein König wird ihnen allen zum König sein, und nicht werden es [wird es] ferner zwei
 23 Völker sein, und sie werden nicht ferner in zwei Reiche noch sich theilen. *Und nicht werden sie
 sich mehr verunreinigen an ihren Dredgötzen und an ihren Abscheulichkeiten und an allen ihren
 Vergehungen, und Ich helfe Ihnen von allen ihren Wohnsitzen, da sie gesündigt haben, und
 24 reinige sie, und sie werden Mir zum Volke und Ich werde ihnen zum Gott sein. *Und Mein
 Knecht David wird König über sie und ein Hirt ihnen allen sein, und in Meinen Rechten
 25 werden sie wandeln und Meine Satzungen werden sie bewahren und sie thun. *Und sie woh-
 nen auf dem Lande, welches Ich Meinem Knechte, dem Jakob, gegeben habe, worin eure
 Väter gewohnt haben, und sie wohnen auf demselben, sie und ihre Söhne und ihrer Söhne

B. 5: Sept.: ... εἰς ὑμᾶς πνεῦμα ζωῆς.

6: ... νεῦρα ... πνεῦμα μου ἐφ' ὑμᾶς —

7: ... καθὼς ἐντέταλτο μοι κυριος — (A. B.: כאשר צוויי, Syr., Vulg., Arabs.)

9: ... κ. ἐμφυσησον εἰς τ. νεκρους τουτους κ. ζησατωσαν.

10: ... συναγωγῇ μεγάλῃ σφοδρά.

11: ... διαπεφωνηκαμεν.

14: ... κ. θησομαι ὑμᾶς ἐπὶ τ. γῆν ὑμων —

16: ... ῥαβδον ... τους προσκειμενους προς αυτον.

17: ... εἰς ῥ. μιαν του θσαι αυτας, κ. εσονται ἐν τ. χειρι σου. (A. B.: plur. בידך.)

19: ... την γυλην Ἰωσηφ την δια χειρος Εφραιμ ... ἐπὶ τ. γυλην του Ιουδα ... ἐν τ. χειρι Ιουδα. Vulg.: ... et dabo eas pariter cum ligno J. ... in manu ejus. (A. B.: בידך.)

21: ... λαβανω παντα οικον Ι. ... γῆν Ι.

22: ... αυτους εἰς εδνος ἐν τ. γῇ μου —

23: ... ἵνα μη ... ἐν οἷς ἡμαρτωσαν ἐν αυτοις, κ. ἐν τ. προσοχθισμασιν αυτων κ. ... απο πασων τ. ανομιων ὧν ἡμαρτωσαν ἐν αυταις — (A. B.: פשעיהם et Arabs.)

24: ... ἀρχων ἐν μεσσω αυτων ... ὅτι ἐν —

25: ... οἱ πατερες αυτων —

Söhne, bis in Ewigkeit, und David, Mein Knecht, (ist) ihnen Fürst in Ewigkeit. *Und Ich 26 schließe ihnen einen Bund des Friedens, ein ewiger Bund [Ewigkeits-Bund] soll mit ihnen sein, und Ich gebe sie und mehre sie und gebe Mein Heiligthum in ihre Mitte auf ewig. *Und es 27 ist Meine Wohnung über ihnen, und Ich bin ihnen zu Gott und sie werden Mir zum Volke sein. *Und es erkennen die Heidenvölker, daß Ich, Jehovah, den Israel heilige, indem Mein 28 Heiligthum in ihrer Mitte ist auf ewig.

Exegetische Erläuterungen.

Die beiden Hauptstücke des Kapitels B. 1—14 und B. 15—28 zeichnen sich schon ab durch die Einleitungsformel (B. 1. 15), entschiedener noch durch ihre unterschiedliche Form: erst Vision, dann symbolische Handlung, sowie durch ihren Inhalt, der bei seiner Verschiedenheit jedoch den innigsten Zusammenhang zeigt: was im ersten Stück von dem Ganzen Israels geweissagt ist, wird im zweiten in Bezug auf die Theile verheißungsvoll bestätigt. [Hengstenb.: „die Herstellung Israels als Bundesvoll und die Herstellung Israels als Bruder-volk.“] Die Wiederbelebung und die Wiedervereinigung Israels. Beiden prophetischen Stücken unseres Kapitels ist ihre Deutung verbunden, B. 11—14 angehängt, dagegen im zweiten Stücke so gleich mitgegeben. Der Zusammenhang mit Kap. 36 erhellt aus dem Schlusse desselben, B. 24 ff.

B. 1—10: Die Belebung der Gebeine im Thal.

B. 1 'היהוה vergl. Kap. 1, 3 (והיה עליי) und Kap. 33, 22 (היהוה אלי). Wenn auch nicht die stärkere Einleitungsformel (wie Kap. 8, 1), so genügt doch die gegebene Schilderung des Zustandes Hesekiels, um ein bloßes „Erzeugniß poetischer Intuition“ (Hitz.) einfach abzuweisen. Der „abgerissene Anfang ohne und“ soll nach Hengstenb. „die berichtete Thatsache als eine außerordentliche, dem Zusammenhange mit der gewöhnlichen weisagenden Thätigkeit entnommene“ ausweisen. [Wie der Gegenstand selbst ein ganz ungewöhnlicher, so auch die Schilderung, wie sie Hesekiel sonst nie entwirft. Solch niegesehenes sieht man frei in einem Augenblicke höherer Begeisterung oder nie, Ewald.] — Wie Bultg. so auch Hitz. gegen den Accent: „im Geiste Jehovah's“, aber richtig ist Subjekt und ברוח einfach: ἐν πνεύματι (Matth. 22, 43) im Gegensatz zu ἐν σαρκι (2 Kor. 12, 2), wobei אלהים Kap. 11, 24 leicht zu ergänzen ist, was (wie Keil richtig bemerkt) wegen des יהוה ausgelassen worden. (Vgl. Kap. 8, 3.) Visionärer Zustand, worin er seiner Umgebung innerlich entrückt wurde. — Das „Thal“ kann das Kap. 3, 22 nur sein, wenn man ins Auge faßt, daß die B. 11 so sprechen, die Exilirten, dort in der Nähe sesshaft waren, mithin als die „Gebeine“ des Thales dargestellt werden konnten. Jedenfalls ist es nicht soviel als: ein Thal überhaupt, sondern ein gewisses Thal, wenn anders nicht: das (והיה), welches voller Gebeine war. Hengstenb. merkt den Gegensatz zum Berge

(Kap. 17, 22) an, die „Niedrigkeit des Zustandes“! Hitzig: „das Thal eignet sich, ein großes Grab vorzustellen“; aber an Gräber ist weniger gedacht, als vielmehr eher das Gegentheil (על-פני B. 2), daß die Erschlagenen (B. 9) unbegraben geblieben sind, ihre Gebeine dort bleichen, verdorren. — Die „Knochen“ sind Menschengebeine (Jes. 66, 14) in dem Zusammenhange hier, die Ueberreste Erschlagenen, deren in den verstorbenen Dertern Zuba's genug sein mochten; nach den Talmudisten erschlagene Ephraimiten, 1 Chron. 7, 20 ff. Von der „Mitte“ des Thales aus konnte er gewahren, daß es voll von Gebeinen war. — B. 2 עליהם „bei ihnen vorüber“ oder: „an ihnen vorbei“, also nicht: „über“, sie mit den Füßen zu treten oder über ihnen zu schweben, sondern „um und um“, so daß er sie sich genau anzusehen vermochte, wie das wiederholte יהוה die „sehr vielen“ und ihr „sehr verdorrt“ sein, gar kein Saft noch Kraft in ihnen, als Ergebnis solcher Vernichtung hervorhebt. Vgl. übrigens Kap. 6. [Ew. verweist für „die stiegende Erzählung mit ihrem beständigen Fall in die Gegenwart“ auf s. Gramm. §. 342 b.]

Die Frage B. 3 kann die Unmöglichkeit, die für Menschenaugen („Menschensohn“) vorliegt, dem Propheten und an demselben seinen Hörern und Lesern zum Bewußtsein bringen, soll aber wohl bei der Sprache, die Israel führt B. 11, die Verzweiflung des Volks herausfragen, um Raum in den Herzen zu machen für die Weissagung des Heils B. 12. Die Antwort Hesekiels stellt es Gott anheim (Offenb. Joh. 7, 14), denn bei Gott ist keine Unmöglichkeit, er wolle es denn nicht, und das kann Gott allein wissen. Vgl. zur Sache Jes. 26, 19. — B. 4. Wo Hesekiel „über“ die Gebeine zu weisagen aufgefordert wird, erscheint die von Jehovah in Bezug auf sie gefragte (B. 3) Zukunft derselben als eine Angelegenheit Jehovah's, seines Raths, Willens, Vorhabens; sie können daher angerebet (אמר אלהים) werden, wie „verdorrer“ sie auch sind. Grotius bemerkt: umsomehr, als die Gefangenen im Exil zu verstehen sind. — Das „Wort Jehovah's“ (Kap. 36, 1. 4) vermittelt das Heil, das zu weisagende Leben. Also nicht sehen, da wird Tod und nur Tod zu Gesichte kommen. In dem Gesichte Hesekiels kommt es auf „Hören“ an, vernehmen des Wortes Gottes und darauf vertrauen (Joh. 4, 48; 20, 29). Zugleich wird damit das Wort der prophetischen Verkündigung Hesekiels als göttliche legitimirt. Der Inhalt aber des göttlichen Wortes — Jehovah verkündigt,

was geschehen wird, was er zu thun vorhat (Amos 3, 7) — folgt B. 5. Was zu ihnen gesagt wird, ist durch die nicht ausbleibende Realisirung in Wirklichkeit von ihnen gesagt, wie **הנה** auf das Geschehen förmlich schon hingeigt. — **וירר**, wenn auch **והיירר** dahinter steht von, der Wirkung im Ganzen allgemein, ist doch nicht genau: **היירר** 1 Mos. 6, 17 oder **נמתר** 1 Mos. 7, 22 „Obem“; denn von dem, was in Lebendem ist, wird grade hier abgesehen und vor allem, dem Verdorren gegenüber, lediglich die schöpferische göttliche Kraft, also „Geist“ ganz objektiv allgemein in uns Auge gefaßt. („Der Geist Gottes ist das Prinzip alles wahrhaftigen Lebens im kreatürlichen Dasein“, Hävernica.) Daß damit eine andere Ordnung (Hengstenb.), wie bei der Ausführung B. 7 ff. vorliege, ist nicht der Fall, denn die folgende nähere Beschreibung B. 6 ergibt dieselbe Ordnung, welcher die Ausführung folgt. Der „Geist“ drängt auch nicht als die (Hiz.) Hauptsache an den Anfang, ohne die das Ueberige, die rein körperliche Wiederherstellung, nichts zu bedeuten hat (Hengstenb.), sondern wie **והיירר** „leben“ überhaupt, ohne Scheidung bereits in politisches und in geistliches, besagt, so bringt **אני מביא בכם ר'** einfach als Erstes, als *conditio sine qua non*, die göttliche Kausalität zur Geltung. Das Speziellere wird — B. 6 durch ein **וירר** parallel ausgebrückt, und nachdem durch **גידים**, das „Bindende“, die „Sehnen“, und durch das „sich erheben lassen“ von „Fleisch“ und durch das nur bei Hesekiel zu lesende **קרום** mit „Haut“ die äußerliche Lebensgestaltung ausgefüllt ist, unterscheidet sich, jedoch immer noch als natürlich, davon der das fleischliche Dasein belebende Geist, nimmehr als „Obem“, das Individualleben, in Folge wovon freilich auch gesagt werden kann: **ויררתי**. Aber das geistliche Moment, wiewohl damit angedeutet, bringt ausdrücklich erst die Deutung B. 14 mit Rückbeziehung auf Kap. 36, 27 nach.

Das Weiskagen gemäß dem an Hesekiel ergangenen Befehl (B. 4) beschränkt sich — B. 7 nicht (wie Hengstenb.) auf die Aufforderung an die Gebeine, zu „hören ff.“, sondern besagt auch, was Jehovab zu diesen Gebeinen sagt B. 5 ff. in sich, denn letzteres macht das Sagen zum Weiskagen, weniggleich weiskagen überhaupt soviel wie: „im Geiste reden“ heißen kann. — Die „Stimme“, welche „geschah“, laut ward, ist wohl am einfachsten nach Kap. 1, 25 zu interpretiren. Der Prophet sollte weiskagen, was Jehovab zu den Gebeinen sagen wollte (B. 4—6), nun weiskagt der Prophet, und wie er weiskagt nach dem Befehl, so sagt Jehovab das Gemeisagte zu den Gebeinen: also göttliche, die Stimme Jehovab's ist zu verstehen, woraus dann die neutestamentliche Vorstellung kolorirt sein dürfte (Joh. 5, 28), weder „Laut“, „Schall“ allgemein, — was soll dieser Knalleffekt in dem so wohlgeordneten erhabenen Zusammenhang? noch insbesondere „Posaunenhall“. Die Beanstandung Reil's, daß man doch nicht annehmen kann, daß

Gott seinen Allmachtsruf an das Weiskagen des Propheten knüpfen werde, hat in Wahrheit nichts zu bedeuten. Mit Recht dagegen bezieht er **וירר** (Kap. 3, 12; 12, 18) auf das Getöse, wodurch sich die Wirkung des Wortes Jehovab's auf die nimmehr, infolge davon zusammenkommenden Gebeine kundgab. [Hävernica läßt den „Laut“ in ein „mächtiges Getöse“ übergehen. Hizig, um den „schickslichen Anstoß vom Erdboden“ zu haben, übersetzt: „Erdbeben“ (Matth. 27, 51) unter Beziehung auf Kap. 38, 19.] Auf den göttlichen Allmachtsruf antwortet ein Rauschen, indem nämlich die Gebeine von der Fläche des Thales aufräuschen. Darauf (consequent), „näher n sich Gebeine“, was von dem Folgenden so unterschieden werden kann, daß es betrifft, was je zu einem Leibe gehört, während **עצם אל-עצם** das Einzelne im Verhältniß zum Einzelnen spezialisirt, z. B. Ober- zu Unterarm. (Ueber die Form **וירר** s. Ewald, Gr. S. 505.) [„Es läßt sich dies auch auf die ersten Bewegungen der zerstreuten Israeliten in den einzelnen Wohnstätten in Chaldäa, auf ihr Zusammenkommen zu leisen Berathungen deuten, wo die Glieder des Volks in der Stille sich wieder zusammenfanden“, Schmie der.] — B. 8 wie B. 6 verheißen worden. [„Kann auf Israels erstes Zunehmen an Hoffnung, Kraftgefühl und Lebensfrischeedeutet werden“, Schmie der.] Die Anmerkung, daß jedoch, „Obem n in ihnen“, kann formell für das Dramatische des Vorgangs in der Darstellung dienen, für die Sache soll dadurch das göttliche Schöpferische der Handlung, die auf diese Weise eine zweiseite wird, hervorgehoben sein. Daß damit „die Herstellung zunächst vorwiegend als eine äußere, politische“ (Hengstenb.) angeeigt werde, liegt nicht mit Nothwendigkeit im Text, sondern demselben liegt als Muster der ursprüngliche Schöpfungsvorgang 1 Mos. 2, 7 vor. (Die tiefste Applikation des **וירר** macht Joh. 7, 39.) — Entsprechend hat daher Hesekiel B. 9 nochmals, nimmehr zum „Geiste“ (B. 5) zu weiskagen, d. h. weder zum „Obem“, denn das ist **וירר**, wie gesagt, erst im Lebenden, noch weniger aber zum „Binden“, der das sinnliche Naturzeichen, Symbol des Geistes ist. Noch mehr aus dem Folgenden erhellt, daß hier von „Ausgehung des Geistes“ nicht geredet werden kann, sondern von der allgemeinen die ganze Schöpfung durchwehenden Geistigkeit die Rede ist. Daher er „von den vier Binden“ kommen soll, übrigens nicht ohne Rückbeziehung auf Kap. 5, 10. 12: 12, 14; 17, 21. (Matth. 24, 31; Offb. Joh. 7, 1.) Durch **מאבב** ist der Unterschied von **וירר** und **וירר** klar. Mit dem „anhängen“ Joh. 20, 22 hat unsere Stelle nichts zu thun, ebensowenig soll „die Fülle und Stärke der Geisteswirkungen Apostelg. 2, 2“ (Hengstenb.) durch „Wind von allen vier Winden“ bezeichnet werden. Sehr deutlich spielt **וירר** auf 1 Mos. 7, 2 an. [„Der belebende Geist Gottes erweckte den Entschluß, zu Gottes Bunde

und in das Land der Väter zurückzuführen“ [Schmieder.] — „Gemordete“, Erschlagene sind sie, nicht Gestorbene. (Theol. Ordgb. 5.) Die Farbe ist von den durch die Chaldäer Gerichteten und Vernichteten hergenommen (B. 11). Ueber ירדתי vgl. zu B. 5. — B. 10 abwechselnd ירדתי (Ewald, Gr. S. 331) Hitz. mit ירדתי B. 7 und צירי Pi. gegen Pu. B. 7. — B. 9. 5. Der „Geist“, um Lebensodem in ihnen zu werden. (Vgl. Kap. 2, 2; 3, 24.) — 2 Rön. 13, 21; Dffb. Joh. 11, 11.

B. 11–14: Die göttliche Deutung der Vision.

Der visionäre Vorgang B. 1–10 ist ein symbolischer, wie B. 11: „Diese Gebeine sind ff.“ bezeugt, was auf die ganze Vision zurückgeht, wie sie von den Gebeinen gehandelt hat, also: die so „sehr verdorrt“ dargelegen, aber nach Jehovah's Wort lebendig geworden, die „sehr vielen“ B. 2, das „sehr sehr große Heer“ B. 10, haben den Sinn und belegen „das ganze Haus Israels“, womit das zweite Stück unseres Kapitels sich schon vorbereitet. Gesammt Juda und Israel soll nach Hitzig den durch den Krieg aufgelösten Staat, sowie die dadurch hingerassete betreffende Generation bezeichnen, wogegen spricht, daß nicht die Todten hier „sagende“ sein können, so wenig als die Gebeine, sondern wie Kap. 11, 15 ff. muß das Israel im Exile angefallen sein, das jetzt zwar sich den Todten gleich sagt, dem aber sogleich B. 12 Leben vielmehr angefaßt und zugesagt werden soll. In dem, was sie sagen (vgl. dazu Kap. 33, 10), ist das so vielfach übersehene tertium compar. enthalten und der Anlaß zu der Vision B. 1–10. Die göttliche Deutung geht also zunächst nicht vom äußeren Zustande des Volks überhaupt, noch vielmehr von dem eines Theils desselben, den Todten Israels, sondern von dem aus, was die Verzeihung des im Exil befindlichen Volkes sagt, also von der Stimmung, welche dahin laßt geworden: „unsere Gebeine verdorrt sind.“ Die Beziehung von ירדתי und ירדתי (B. 2) aufeinander liegt vor Augen. — ירדתי eigentlich: „abgeschnitten“, geschieden, ausgeschliffen von Gottes Hilfe (Ps. 88, 6; 31, 23; Jes. 53, 8). — לני nach Gesen. überflüssiger Pronominalbatio, soviel wie: wir sind verloren. Hitz.: auf uns reduziert. [Delitzsch: es ist mit uns aus. Hengstenberg: vernichtet werden wir uns, das „uns“ auf das schmerzliche der traurigen Thatsache für sie hinweisend.] Die Rede, die sie führen, entspricht durchaus der Frage B. 3. Was sie von sich ohne jegliche „Hoffnung“ (Kap. 19, 5), ferner wieder zu einem Volke zu erstehen, als die sich aufgegeben erachten, aussagen, das hat auch Hesekiel im Thale geschaut, lauter „sehr verdorrte Gebeine“. Umso mehr, um so wörtlicher kann das mit diesen Gebeinen Geschehene, das der Prophet wissen mußte und dann schauen dürfen, ihnen zur Verheißung sein. — B. 12 daher in paralleler Wendung zu B. 4 ff., immer aber noch zunächst die verzeihelte Rede

der Exilirten im Auge behaltend: הנה אומר, jedoch vorerst noch nicht ב' רוח, wie B. 14 hernach, sondern: „siehe, Ich öffne eure Gräber“, womit die Stätten des Exils bezeichnet werden, indem sich die im Exil befindlichen Juden gleich Todten achten. Die anwendende Deutung wandelt das Thal mit den vielen Gebeinen auf seiner Fläche in viele „Gräber“, die zu „öffnen“ sind n. f. w. — „Mein Volk“ hier und im Folgenden besonders tröstliche Bezeichnung. Das sollte Israel aber immer sein und daher auch je und je gewesen sein. Mitthin zugleich Hervorhebung des Gegenstandes der Bestimmung Israels zu seiner Todesverzeihung, und also Monirung seines Unglaubens, wie seiner Verschuldungen überhaupt. — Was in Bezug auf die Gebeine B. 6 ff. in der Vision die Beseidung mit Sehen, Fleisch und Haut war, würde in der Deutung auf Lebende als politische Wiederherstellung aufgefaßt werden können, wie solche durch Ausföhrung aus Babel und Zurückbringung nach Kanaan anzuheben hat. — B. 13 ירדתי erinnert genau an ירדתי B. 6. — B. 14 aber nimmt ב' רוח B. 6 und den Rest der Vision B. 9 ff. auf, durch ירדתי jedoch nach Kap. 36, 27 weisend, sowie durch ירדתי nach ירדתי im Folgenden, wozu vgl. Kap. 28, 26; Kap. 34. Die Begeisterung und Belebung für ein Heimwesen, das Bestand haben soll, umso mehr aber bei einem Volk, wie Israel, wird eine geistliche, religiöse sein müssen. — Jes. 14, 1. — Kap. 17, 24; 22, 14; 36, 36.

B. 15–28: Die Wiedervereinigung Israels und Juda's.

Der gedenteten Vision folgt unter mitgehender Deutung B. 16 eine symbolische Handlung, deren äußere Wirklichkeit anzunehmen keine Schwierigkeit hat. Sowohl der Inhalt (vgl. B. 11) als der Uebergang mit 1 verknüpfen übrigens das Folgende dem ersten Hauptstücke des Kapitels, zu dem es die ausföhrnde vollendende Ergänzung bildet. Das wieder ein Volk gewordene Israel muß, über die geschehene Trennung hinweg, wieder auch ein Volk werden. Diese Konsequenz des Vorhergegangenen zieht das Folgende. — ב' „Brett“ (Tafel) oder: „Stab“ oder einfach: „Holz“. — Zu dem „schreiben“ vgl. 4 Mos. 17. — Die „Söhne Israels, seine Genossen“, (während der Text den Singular für: „Genossenschaft“ liest) sind nach Hengstenb.: ein „kleiner“ Theil von Benjamin, Simeon und Levi und die sich aus dem Zehnstämmereich an Juda angeschlossen, nach Keil: der „größere“ Theil von Benjamin und Simeon, der Stamm Levi und die zu verschiedenen Zeiten aus dem Zehnstämmereich in Juda eingewanderten frommen Israeliten, 2 Chron. 11, 12 ff.; 15, 9; 30, 11. 18; 31, 1. — Joseph geht voran, wie Hengstenb. sagt: weil auf ihm Ephraims Juda ebenbürtige Stellung beruhte, laut dem Segen Jakobs, einfacher: weil es der genealogische Titel des Stammvaters. Daß beigelegt wird: „das

Holz Ephraims“ (vgl. B. 19), was man als späteres Einschleßel angesehen hat, ist historische Ergänzung aus der Wirklichkeit, da Ephraim das Haupt des Zehnstämme-reichs. — B. 17 אהר אל-אהר erinnert an וקרבי צב צבם אל-צב B. 7. — בידך vorausschaut, daß der symbolischen Handlung entsprechend, hier in der Hand Hesekiels, wie hernach in seinem Wort. Um sie als ein „Holz“ erscheinen zu lassen, mußten sie derartig beschaffen, konnten schwerlich „Stäbe“ sein.

B. 18 vgl. Kap. 24, 19. Wozu die symbolische Handlung, was sie anregen soll, weshalb sie als äußerlich wirklich zu denken ist (B. 20). — „Was dir diese Hölzer“ — sind? also was ihre Bedeutung ist? — B. 19 die Deutung. Wo B. 16 „das Holz Ephraims“, jetzt „das Holz Josephs“, was zuvörderst durchaus soviel wie das „für Joseph“ beschriebene Holz besagt. Inwiefern es als „Ephraims Holz“ bezeichnet worden ist, wird sodann deutlich gemacht: „welches in der Hand Ephraims“ (der Ausdruck ביד wohl durch בידך B. 17 an die Hand gegeben) und damit zugleich der Uebergang vom signum zur Sache gemacht, indem „in der Hand“ sein = im Besitz, in der Gewalt sein, also die Oberherrschaft dieses Stammes bezeichnet. Daher ebenfalls statt יש וכל-ברת ausbrücker: ושכני יש „Stäbe“, „Stämme“, „Stämme“. — Sollte durch עברי das Nomen vorausgenommen sein, so wäre allerdings mit חזק besser אל als אר zu lesen: „zu ihm, zu dem Holze Zuda's. Von לחק, wie Keil verbindet, liegt es doch ab, ארם, nämlich die Stämme, nachdem sie auf das Holz Josephs (עברי) gegeben, durch אר mit dem Holze Zuda's zusammen zu nehmen, abgesehen, daß man nicht einsteift, was die schon Joseph zugehörten Stämme noch zu ihm gesügt werden sollten. Das „Nehmen“ ist mit den „Stämmen Israels, seinen Genossen“ beendet, das „Geben“ betrifft die zusammen (י) Genommenen (ארם), also Joseph-Ephraim und seine Stämme, zum Zweck der Vereinigung (ועשרתם לעץ אהר) mit Zuda, so daß bei עברי nur an dieses gedacht werden kann. Hengstenberg erklärt אר „das Holz Zuda's meine ich“, um darauf hinzuweisen, daß Zuda den eigentlichen Stamm des Volkes Gottes bildet.“ — Die Deutung hält immer noch die symbolische Handlung fest (לעץ אהר) und mit בידך soll wohl ein Gegensatz zu Ephraims Hand ausgedrückt werden, die Eingung durch und in Gott gegenüber der Trennung durch und in Ephraim (vgl. Jes. 11, 13).

B. 20 wird das symbolische Zeichen, das der Prophet thun soll (B. 16), ausdrücklich für die Augen der Betreffenden bestimmt und mit der Wiederholung des zu Thunenden zugleich die Anknüpfung des Folgenden vermittelt. — B. 21 ff. handeln nämlich von der Ausführung der Wiedervereinigung des Volks, nachdem zuvörderst auf B. 12 ff. zurückge-

winkt ist. Vgl. Kap. 36, 24; 11, 17; 20, 34, 41; 34, 13. — B. 22. ויש ארם ארם ארם ist das לעץ אהר ויש B. 19. Die nun gerade herausgesagte Bedeutung des Holzes. — Kap. 34, 13, 14. — Das einige Volk wird ein einiges Königreich sein. Vgl. B. 24, 25; Vgl. Hof. 2, 2. [Die Einheit des Königthums bezeugt nach Havernick die Wahrheit desselben, daß es Jehovah repräsentirt.] — Ori: ויהי, aber zu יהיה könnte גוי auch als Subjekt dienen. Effektvolle starke Verneinung des alten, das soll für immer vergangen sein. — Da die Sünde, insbesondere Abgötterei, an jener Trennung mitgewirkt, so wendet B. 23 die Rede dahin. Vgl. Kap. 14, 11; 36, 25; 5, 11. — כושבריהם sollte nach Kap. 6, 14 den Auslegern nicht solche Schwierigkeit machen. Der Götzendienst, wovon die Rede, ist ja lokalisierte „Vergehung“. Die Abhilfe besteht darin, daß die Abgötterei verschwindet Kap. 36, 29. An die erlittenen Wohnsitze mit Hengstenb. zu denken, so daß die früheren Sünden in Kanaan nicht in Betracht kämen, sie die Sünden gleichsam im Auslande zurücklassen u. s. w., paßt weder in den Zusammenhang hier, ist ein hier verspäteter Gedanke, wie H. richtig sagt, noch stimmt es zu B. 12 ff., wonach das Exil vielmehr den Sold der Sünde, den Tod lokalisiert. Textänderung ist aber gleich unnötig, wie Keil's „Bewahrung vor“ und nun gar Kliefoth's Idee von Herausführung in das verklärte Kanaan in den Text hineingetragen ist. Vgl. noch Kap. 34, 13. — Kap. 36, 25, 33, 28; 34, 24. Der, nur umgestellt, B. 27 wiederkehrende Schlußsatz scheint die Reihenfolge der Verse einzuschneiden, so daß sich die Weissagung zu zwei Absätzen gestaltet: B. 21—23 und B. 24—27 mit einem Schluß. Was der erste Abschnitt mehr in der Sache und allgemein hält, das ist im zweiten Abschnitt individuell messianisch gegeben, zu vollster Vollendung des Gedankens.

B. 24 f. zu Kap. 34, 23. — B. 22. — Kap. 11, 20; 36, 27. — B. 25 Kap. 36, 28; 28, 25; 34, 24. — כד-ערים, so daß der terminus ad quem „verdeckt“ ist, nicht gesehen werden mag, also: in un-absehbare Folgezeit, ist messianisch, d. h. in Christo zu verstehen, wie sogleich das folgende לערים und alles weitere zeigt. Wie ununterbrochen (dies das Eigentümliche der ganzen Weissagung hier im Unterschied von dem aus den Kapp. 34 und 36 Wiederholten) Einheit des Volks und sein fortwährender Besitz Kanaans, und zwar ganz deutlich des irdischen, ausgesprochen wird, ebenso deutlich ist alles unter der Herrschaft des Königs Messias gedacht. Israels Volksthum in Kanaan hängt B. 22 mit diesem einen Königthum zusammen. Was den sittlichen, geistlichen Volkszustand anbelangt, die Stellung des Volks zu Gott B. 23, so verbindet B. 24 ebenfalls mit dem Einigen Hirten, dem König David-Messias, das „Wandeln in ff.“ und „Bewahren“ und „Thun“. So schließt sich auch daran (desgleichen לערים

wie **ברית** (ברית) B. 26, wozu vgl. Kap. 34, 25 (Jes. 55, 3; Jer. 32, 40). Wie die Vergleichung von Kap. 34, 25 zeigt, so dann der Zusammenhang mit B. 21—23, besonders B. 23 begründet, wie das auch der eigentliche, der Grundbegriff des göttlichen „Bundes“ ist, dem das **ברית** entspricht, überhaupt die ganze Ausdrucksweise hier, wozu auch das wiederholte „Geben“ gehört, geht die Bundeschließung von Gott aus in deutlichster Herausstellung von Gnade. Daß **ברית** durch **ברית** erläutert wie vervollständigt wird, drückt das messianische dieses Bundes aus, da der für die Erscheinung wohl noch verdeckte terminus ad quem (**ברית**) Israels eben der Messias ist. In dem „Heil“ (**שלום**), wo es Zeit und Ewigkeit umfaßt, die Ewigkeit in der Zeit, kann neben der idealen Beziehung im ganzen die reale Seite im einzelnen nicht fehlen; also nicht, was das tägliche Brod für ein Volk ist, nämlich seine Setzung in den Stand der Mehrung, daher: „und Ich gebe sie [Reil: zu einem Volke] und mehre sie“, Kap. 36, 10. 11. 37. Aber mit dem Geben des „Heiligtums“ Jehovah's „in ihrer Mitte auf ewig“ tritt zu dem einen König und Hirten für alle, dem Knecht Jehovah's David, ein anderer messianischer Typus, nimmehr in nächster Vorbereitung auf die Kap. 40 ff., aus dem Text uns entgegen. Vgl. Kap. 11, 16 (S. 126). Die Beziehung auf 3 Mos. 26, 9. 11 läßt schon die Uebereinstimmung der Weissagung mit der moaischen Verheißung erkennen. Wenn auch das Wort B. 11 gesetzte **בשכן** (wie denn **שכן** v. dem Gegenwortsymbol Jehovah's in der Wüste gesagt wird) nicht das äußerliche Gebäude sowohl bedeutet, auch bei Hesekiel B. 27 als **עליו** gesagt wird, so weist doch **ברוך**, das bei **מקדש** steht, mitten in das Volk, vgl. 2 Mos. 25, 8. Davin hat **עליו**. Recht und auch was den Unterschied der Stelle hier von Kap. 11, 16 betrifft. Allein er übersieht die ausdrückliche Auseinanderbeziehung von **ברוך** **מקדש** und **מקדש** **ברוך** B. 28. Wie vorher allerdings eine ersichtliche Volkseinheit in Kanaan, eine politische regimentliche ausgesagt ist, dieselbe jedoch in ihrer Vermittlung durch den einen König Messias sich als vom Götzendienst gereinigtes Volksleben in Gesetzmäßigkeit darstellt, also sittlich, so ist wohl auch eine äußerliche Gottesdienstlichkeit Israels hier geweissagt, das Heiligtum Jehovah's in Israels Mitten, — daß an den Jerusabelfchen Tempel freilich nicht zu denken ist, erweist Reil den Juden schlagend daraus, daß demselben, von ihnen zugestanden, die Schechina fehlte, — aber die Heidenvölker ersehen darin (**ברית** B. 28) was anderes noch, nämlich die fortwährende (Partizip) Heiligung Israels durch Jehovah, also religiös-sittliche Zustände. [Nicht bloß gratiosa dei habitatio in cordibus eorum, wie Piskator.] Wir erinnern uns, wo das hier vom „Heiligtum“ Geweisagte so deutlich an den verheißenen „Knecht David“ als

„König“ und „Fürst“ angeschlossen ist, daß am Messiasbilde Hesekiels das Königthum vornehmlich hervortritt (S. 21), aber wie das, so belegt sich aus der Stelle hier die ebenfalls in der Einl. S. 21 ff. gemachte Bemerkung, daß bei Hesekiel das messianische Volk, das messianische Heil des Volkes Hauptgesichtspunkt bleibt. Und so erscheint das „Mein Heiligtum in ihrer Mitte auf ewig“, **לברוך** sich an **מקדש** B. 28 erklärend, wesentlich als von der Heilsgemeinde der Zukunft geweissagt, dem verwirklichten Königthum von Priestern S. 22. (Vgl. dazu Sach. 2, 14; Joh. 1, 14; Offb. Joh. 21, 3; 7, 15; 1 Kor. 3, 16; 6, 19; 2 Kor. 6, 16.) [Sedenfalls ist diese Verheißung an der Auswahl, welche den Stamm der christlichen Kirche bildet, herrlich in Erfüllung gegangen. Sie ist wieder aufgenommen in dem Worte Christi: siehe, ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende“, Hengstenb.]

Auf diesem Punkte des Verständnisses unserer Weissagung, und hierin mag sich ihr bedeutendster Fortschritt im Unterschiede von Kap. 11, 16 kundgeben, muß die gewiß nicht unachttschliche Abwechslung von „Mein Heiligtum in ihrer Mitte auf ewig“ B. 26 mit „Meine Wohnung über ihnen“ B. 27 entschieden geistlicher gesagt werden, als damit geschieht, daß Hengstenb. auf die „schützende Macht“ hinweist, welche in der Wohnung Gottes gegeben ist Ps. 68, 30, oder Reil die „über die Stadt emporragende Lage des Tempels“ in diesem Sinne geltend macht. Näher ist **עליו** der Wahrheit gekommen, indem er auf das göttliche Wohnen im Himmel gerade (?) über dem Tempel Jerusalems (Jes. 33, 5; Ps. 29, 9; 104, 3; 1 Kön. 8, 33. 34; 1 Mos. 28, 17; Ps. 7, 8) aufmerksam macht. Die Heiligung Israels vor der Welt, wie sie mit dem Königthum des Messias zusammenhängt, die Gründung des ewigen Heiligtums Gottes in Israels Mitten, wie sie durch die Stiftung der Kirche Christi geschehen ist, erhellen aus Apostelgesch. Kap. 2, dem die Erhöhung des Menschensohnes in wiederholter (vgl. Luk. 24, 50 ff.) und ausführlicher Erzählung Kap. 1, zur Erklärung und Erfüllung des **עליו** bei Hesekiel hier, vorgelegt ist. — B. 23; Kap. 11, 20; 1 Mos. 17, 7. — Kap. 34, 30. — B. 28 (Kap. 36, 23. 36). Wenn auch die Erwähnung der Heidenvölker bei dem „erkennen“ der Heiligung Israels stehen bleibt, so wird doch solche Erkenntnis nicht ohne Folge, Frucht bleiben können, vgl. Jes. 44, 5. „Hindeutung auf die Theilnahme der Heiden an dem verheißenen Heile“ (Hengstenb.). — Kap. 20, 12. „Heiligen“ ist: entündigen sowohl als: weihen, also Vergebung der Sünden und Lebenigmachung befassend. Das erstere muß den Heiden klar werden aus dem letzteren, um so klarer, als sie das Gericht Gottes an seinem Volke vollstrecken gesehen, auch selber vollstreckt haben. Vgl. für den Zusammenhang mit den Verheißungen im Pentateuch 2 Mos. 31, 13; 3 Mos. 22, 32.

Theologische Grundgedanken.

1. Was hat Jehovah seinem Volke (B. 12. 13) zum Trost B. 1—10 weisagen lassen? Die Auferstehung der Todten im eigentlichen Sinne, behauptet noch Kiefert, wie diese Auffassung die ältere kirchliche, von Juden und Christen getheilte ist, so daß schon Hieronymus bei seiner abweichenden Ansicht über *famosam hanc visionem, omnium ecclesiarum Christi lectione celebratam*, sich zu verwahren nöthig erachtet hat, daß er drum keineswegs die Auferstehungslehre leugnen wolle. Wie wenig der Zusammenhang bei Hesekiel das Dogma von der allgemeinen Todten-Auferstehung empfiehlt, ersieht sich am besten aus der künstlichen Abfindung mit B. 11 ff. So interpretirt Kiefert das Israel geweissagte Bringen in sein Land (wie bereits Kap. 36, 28) von der „schließlichen Einführung des Volks Gottes in das ewige Kanaan“ und die Belegung B. 14 von „innerlicher Erneuerung aus dem Geiste Gottes“, wie er auch Kap. 36, 25 ff. sich gedacht hat. Aus gleicher Verlegenheit hat man B. 11 mit der „ersten Auferstehung“ Offenb. Joh. 20 kombiniert und das Bringen Israels in sein Land gemäß Matth. 5, 5 verstanden. Hengstenberg, indem er den „bessseitigen“ Charakter, „aller übrigen Trostreben des Propheten“ diesen Zusammenhang im allgemeinen betont, hebt insbesondere Kap. 36, 8 „was dem Anfange nach schon bald geschehen sollte“, und die Zusammengehörigkeit von B. 15 ff. und der Vision heraus. Ist das Verhältniß dieses, daß das durch Geist von Gott wiederbelebte Haus Israels der Vision als „das ganze“ (B. 11) erscheinen, also die B. 15 ff. symbolisirte Wiedervereinigung erleben soll, so wird diese Union, welche nicht unter „den leichten Dingen“ gesucht werden kann, auch die Wiederbelegung Israels nicht dahin voraussetzen. Zu dem Widerspruch des weiteren und engeren Zusammenhanges kommt aber noch der Widerspruch der Schilderung hier mit der Leherdarstellung 1 Kor. 15; die Auferstehenden der Vision Hesekiels kehren in lediglich irdisches Dasein zurück mit Haut und Fleisch und Knochen. Wird die Lehre von der allgemeinen Auferstehung B. 1 ff. behauptet, so muß B. 11 ff. mehr oder weniger, wie auch Kiefert zu verstehen gibt: „eine eigentliche Deutung und Erklärung des bedeutsamen Vorgangs“ geeignet werden, man muß sich mit einer Anwendung genügen lassen zu einem bestimmten Zweck, nämlich um Israels Hoffnung mit der betreffenden Fernsicht (s. vorher B. 1) tröstend aufzurichten. Wogegen Hengstenberg unter Berufung zugleich auf alle Analogien bei Daniel, Sacharja und Ezechiel selber, mit Recht bemerkt: „Wer sich dazu genöthigt sieht, B. 11—14 nicht als Ausdeutung zu fassen, spricht dadurch selbst das Urtheil über seine Auffassung von B. 1—10.“ B. 11 hebt ausdrücklich mit der Erklärung an, was „diese Gebeine“, von denen B. 1—10 die Rede gewesen, für eine Bedeutung haben.

2. Eine Frage, die, wenn man die Lehre von der

resurrectio mortuorum nicht ganz vom vorliegenden Text abweist, in Erwägung kommt, ist: ob dieses Dogma in der Zeit Hesekiels schon vorlag? Hengstenberg z. B. verneint zwar die eigentliche Verwendung der Lehre an unsrer Stelle, läßt aber das Dogma als „Bild“ dienen. So muß er die gestellte Frage bejahen. Es ist eine nothwendige Voraussetzung nicht nur, wie bereits Tertullian de resurr. carn. den Gnostikern vorhielt und Hieronymus sich ausdrückt, daß bei bildlicher Anwendung der Auferstehung der Todten durch Hesekiel dieselbe auch wirklich sich ereignen, mithin ihre Wahrheit außer Zweifel sein müsse, sondern sogar daß die Auferstehungslehre schon ein Gemeingut der religiösen Volkskenntniß in Israel damals gewesen ist, wenn sie zu uneigentlicher Verwendung dergestalt bei Hesekiel kommen konnte Hengstenberg (Christologie, 2. Ausgabe II, S. 588) zieht Pareau's comment. de immortal. p. 109 an und verweist auf Jes. 25, 8; 26, 19; Dan. 12, 2. Die Todtenerweckungen 1 Kön. 17, 22; 2 Kön. 4, 35; 13, 21 als vereinzelte Thaten können das für nichts beweisen, und Stellen wie 5 Mos. 32, 39; 1 Sam. 2, 6 bezeugen nur die Allmächtigkeit des lebendigen Gottes. Vgl. Hävernick, Vorles. über die Theol. des N. T. S. 109. (Denselben im Kommentar S. 581.) Dehler, V. T. sententia de rebus p. mort. fut. S. 37 ff.; 42 ff. Für das Bewußtsein von der Lehre der Todtenauferstehung spricht übrigens in unsrer Vision B. 3 nicht, wo der Prophet die Beantwortung der an ihn gerichteten Frage dem Herrn anheimgibt. Man sollte bei vorhandenem Bewußtsein davon wohl eine demgemäße Antwort des Propheten erwarten. Man vgl. Joh. 11, 23. 24. (Hävern.: „Konnte der Prophet einen solchen allgemeinen Glauben voraussetzen, so hätte er auf diesen selbst provoziren müssen (?), um daran die Resitution des Volkes zu knüpfen ff. Voraussetzen kann bei einer Hoffnungslosigkeit, wie B. 11, der Prophet so wenig wie möglich; er will es auch nicht, er will gerade aufbauen, eine neue Hoffnung in den Herzen sicher begründen.“)

3. Hengstenberg sagt: „Der Prophet geht aber nicht blos von dieser Lehre aus und benutzt sie als Darstellungsmittel, seine zunächst bildliche Darstellung und die geschichtliche Bewährung, welche sie fand, mußte auch dazu dienen, den Glauben an die Auferstehung mächtig zu beleben. Zeigt Gott sich als den Meister des Todes im uneigentlichen Sinne, erlöst er sein Volk aus dem äußeren und dem geistlichen Elende, dem es während des Exils anheimgefallen war, wie sollte dann der leibliche Tod seiner Gnade eine Grenze setzen?“ Und: „das hier unter dem Bilde der Auferstehung angebildete Heil vollendete sich doch in der Auferstehung, vgl. 1 Kor. 15, 19.“

4. Allein auch gegen diese nur bildliche Annahme der Auferstehungslehre protestirt der Text. Wohl sind es B. 2 „sehr viele“, nach B. 10 „ein sehr sehr großes Heer“, daß man an alle Todte dabei denken

kann, jedenfalls genügend für die Deutung B. 11 auf das „ganze“ Haus Israels; aber es sind keine Todtengebeine, sondern nach B. 9 ausdrücklich die Gebeine von Getödteten. So entspricht auch die offene Fläche des Thales kaum der Situation von Todtenauferstehung; eher würden in der Deutung die noch verschlossenen, erst zu öffnenden „Gräber“ dafür passen. Endlich der zweiaktige Vorgang bei der Wiederbelebung in der Vision B. 7 ff. 9 ff. kann schwerlich die Vorstellung von der Todtenauferweckung vergegenwärtigen, sondern wie die Vision durchweg das Schöpferische in dem Geweißagten hervorheben will, das nur bei Gott Mögliche (B. 3), so dient der erste und zweite Akt, insbesondere die Bemerkung nach dem ersten in B. 8, daß „dennoch Oben nicht in ihnen war“, wohl dazu, um die Pointe der Deutung, nämlich die göttliche Begeisterung B. 14 von vornherein hervortreten zu lassen.

5. Dem beachtenswerthen Umstande, daß von Getödteten die Vision handelt, trägt jedenfalls Hitzig's Auffassung derselben mehr Rechnung. Aber wie? Er läßt (wie schon Kap. 34 den König David) die im Untergang der beiden Reiche getödteten Israeliten zur Auferstehung vom Propheten geweißagt werden. Die Vision ist also Vision partieller Auferstehung. Unter den Talmudisten schon (Sanhedr. 92, 2) war eine ähnliche Meinung, vergl. zu B. 1, und wird behauptet, daß solche Auferstehung auch wirklich geschehen, sogar die Auferstandenen hätten in Kanaan Nachkommen gezeugt; so erklärt ein Talmudist ausdrücklich seine Abstammung von einem derselben¹⁾. Abgesehen von dem Abenteuerlichen einer derartigen Annahme, für die allerdings der „supranaturalistische Charakter des Hebraismus“, wie Hitzig zugeben muß, keine genügende Stütze bietet, aber auch „die Idee selber der Auferstehung“ nichts beweist, sondern sie muß Kap. 34, 23. 24; 37, 24. 25 behauptet werden, um sich für die vorliegende Vision darauf beziehen zu können, ist es auch mit dem Zusammenhange nicht so, wie Hitzig meint, daß solche Auferstehungs-Weißagung sich nach vorn und rückwärts vortrefflich einfüge. Denn die Kap. 36, 37. 38 zugesagte Mehrung des Volks (vergl. Kap. 36, 10 ff.) weist doch auf anderes, als speziell durch Auferweckung der Getödteten, und die Kombination der Vision im Kapitel hier mit Kap. 38, wie geistreich und ansprechend auch, ist keinesfalls die durch den Text gebotene, nothwendige. Vergl. die Exegese daselbst.

6. So muß aus unserm Kapitel sowohl das Dogma von der Todtenauferstehung überhaupt, als

die Verklindigung einer „ersten Auferstehung“ Israels oder seiner Getödteten im eigentlichen Verstande abgewiesen werden. So ist auch die gleichnißweise Verwendung jenes Dogmas nicht der Sinn des Textes. Tritt nun die überhaupt bildliche Auffassung heran, so wird eine lediglich poetische Figur, die sich Hesekiel ausgedenkt, mit dem ausdrücklichen Charakter der Verse 1—10, vergl. zu B. 1, gewiß nicht zu vereinigen sein. Wir haben ein göttliches Gesicht vor uns, das der Herr in expresser Offenbarung seinem Propheten zu schauen gab. Es muß also in dieser Vision mehr, als „treffliche und mit dramatischem Effect ausgeführte“ (Philipp i.) Einkleidung einer Idee zu finden sein. Daß diese Idee nicht aus Kap. 36 wiederholen dürfe, was Havernick gegen die Auffassung von nur äußerlicher Befreiung des Volks und von dem neuen Aufblühen des Staats schon unter Sernababel (Grotius, Vatablus, Ammon bibl. Theol.), auch gegen Ewald's tieferes Eindringen in die Sache geltend macht, wird sich nicht behaupten lassen. Aber es handelt sich um die Form zunächst, und da wird zu erinnern sein, daß die Formung des Gedankens, wie sie die Vision enthält, nicht sowohl durch das Bekannte, Passende für Wiederherstellung jeder Art, was in einem Wiederaufleben aus Todeszustande liegt, an die Hand gegeben sein kann, als sie vielmehr noch anderweitig sich wird zu motiviren haben. Die Vision, darum ergeht sie in der vorliegenden Form, soll Israel einen kräftigen Grund für das ihm bereits Geweißagte, einen besonders kräftigen Trost gegen seine Hoffnungslosigkeit gewähren. Der Grund, worauf das dem Volke Verheißene basiert wird, ist die Schöpferkraft Gottes (vergl. z. B. 5 u. 8). „Gott selbst erscheint dem Propheten als der die Gebeine Belebende“, darauf macht mit Recht Havernick aufmerksam. „Es handelt sich um ein durchaus reales Verhältniß, nämlich das Gottes zum Tode“. Was den Trost sodann auf diesem Grunde für Israel betrifft, so mußte derselbe um so kräftiger an die Herzen sprechen, wenn er aus den Worten der Verzweifelnden selber, sie beim Wort nehmend, die Antwort wider alle Zweifel entlehnte. Eine solche eingehendste Antwort, in thatächlicher Form, weil der Antwortende, der Verzeiger, eben der allmächtige Gott Israels ist, der redet und thut“ (B. 14), ist die Vision B. 1—10. Vergl. wie schon Calvin in d. instit. II, 10 solchen Verstandniß ganz nahe gekommen ist. Nur weil Kliefoth sich selbst so sehr verwirrt hat bei Auslegung unseres Kapitels, scheint es, daß er den so vielen den Sinn treffenden Bemerkungen Havernick's nichts abgewinnen können, der sich mit wohl besserem Rechte, als die Erklärer von eigentlicher Todtenauferstehung, auf 5 Mos. 32, 38; 1 Sam. 2, 6; Hof. 13, 14 u. f. w. bezieht.

7. Die Vision Hesekiels in unserm Kapitel nimmt, wie gesagt, die Verzagenden Israels beim Wort. Schon B. 3, wo die Frage an den Propheten diese Richtung einschlägt, wird die spätere Deutung angedeutet. Sogleich B. 2, wo die das Thal anfüllen-

¹⁾ Weilauff sei bemerkt, daß Havernick die Verhandlungen zwischen Pharisaern und Sadduzäern im Talmud über die Auferstehung unrichtig aufstellt, indem die Sadduzäer dort bei Berufung auf Hesekiel 37 nicht die bildliche als die rezipirte Erklärung unserer Stelle geltend machen, sondern nur nicht die resurrectio futuri saeculi, vielmehr lediglich eine partihulare, und nicht die allgemeine in der Stelle voraussetzen.

den (B. 1) Gebeine, die sehr vielen, als „sehr verdorrt“ geschildert sind, liegt das ganze Haus Israels vor, nämlich die sagen: „unsere Gebeine verdorren“, wie die Deutung B. 11 außer jedem Zweifel stellt. Daß sie so sagen, — wie ihre „ungekommene Hoffnung“ Jerusalem und das Volk im jüdischen Lande war — damit stellen sich die im Exil Lebenden den in der Heimat Umgekommenen in ihrer Schwermuth gleich, woraus sich in der Vision, die sie als solche nimmt, als welche sie sich selbst geben, die Bezeichnung von „Gemordeten“ versteht, wie andererseits bei dem innigen Jueinander von B. 1—10 und B. 11—14 die Deutung von den Gräsfstätten als von ihren „Gräbern“ redet. Zugleich ist mit den Gebeinen, die er dem Propheten im Thale vorstellt, von Jehovah das einst (vergl. Kap. 6) gedrohte Gericht als geschehen zugegeben. Indem dies Gericht als Tödtung¹⁾ sich vollzog, in welchen Tod sich mit voller Sympathie was von Israel noch vorhanden ist, aufgegeben hat (B. 11), kann wenn noch Heil nach dem Gericht und aus dem Gericht in Aussicht steht, dies Heil nur Leben, die Heilthat Gottes mithin nur Wiederbelebung sein²⁾. Und weil die Getödteten, denen Israel im Exil sich gleich sagt, in Kanaan zu denken sind, so verbindet sich wiederholt (B. 12 ff.) mit der Wiederbelebung des Volks die Zurückführung zum Heimatboden Israels. Damit ist das zu weissagende Heil nach der Außenseite Volksrestitutions, Israel ist in seinem Lande wieder. Ein Moment, welches die Vision nicht darstellen konnte (wenn es vielleicht auch durch „und standen auf ihren Füßen“ B. 10 angedeutet sein möchte), das die Deutung aber durch die Herausführung „aus den Gräbern“ geistvoll mit den Todtengebeinen der Vision vermittelt. Die Vision hat die Innenseite hauptsächlich im Auge, nämlich die Belebung durch Geist, im allgemeinen, das Volksleben als solches, wiewohl aus der Deutung B. 14 erhellt,

¹⁾ »Es ist von Anfang Grundgesetz für alle menschliche Entwicklung, daß auf die Uebertretung des göttlichen Gebotes der Tod gesetzt ist; zunächst geltend für das individuelle Leben, allein auch für das nationale Gebiet, wo das Gesetz Jehovah's Israel als eine einheitliche Persönlichkeit ersaft und ihm Leben und Tod in Aussicht stellt, zumal festern, da sich die Entscheidung des Volkes von Anfang an immer deutlicher in der Aehnlichkeit der Entscheidung Adams gestaltet. Als Tod des Volkes wird nach dem Gesetz die als äußerste und letzte Strafe ausgesagte Trennung Israels von seinem Lande oder die Gefangenschaft zu denken sein. Diese sieht das alttestamentliche Bewußtsein als den Tod an, da der Einzelne sich zu seinem Leibe verhält wie das Volk zu seinem Lande, und das von ihm geschiedene Land der fürchtbarsten Verödung und Zerstörung anheim fällt (Kap. 36), gleichwie der entseelte Menscheneib. Oder wie der Tod in den Staub auflöst, so ist die Gefangenschaft Israels seine Auflösung in die Urelemente, aus denen es zuerst gebildet worden ist u. s. w.« (Baumgarten.)

²⁾ Hofmann bemerkt recht, daß bei Hesekiel »nicht sowohl die Heiligkeit des Lebens veranschaulicht wird, in welches, als vielmehr die Billigkeit des Todeszustandes, aus welchem Israel wiederhergestellt werden soll«.

nicht ohne geistliche Beziehung nach Kap. 36 zurück. Vergl. die Auslegung.

8. „Der Glaube Israels an seine Erlösung sollte nicht sowohl auf dem Glauben an eine Auferstehung der Todten, als vielmehr auf dem Glauben an Gott den Schöpfer ruhen, der aus dem Nichts das Sein hervorgehen läßt, der selbst aus dem Tode in seiner fürchtbarsten Erscheinung der Vernichtung alles Daseins das Leben erweckt“ (Hävernici). Man kann allgemeiner über die Bedeutung der Hoffnung für den Glauben sagen, daß sie seine Seligkeit bewahrheitet, aber nicht seine Erkenntniß oder Gewißheit begründet, sondern so gewiß ich glaube, so gewiß werde ich auch schauen — das Zukünftige, das die Hoffnung wartend vorausnimmt.

9. Wie (1.) bemerkt wurde, ist schon früh Offenb. Joh. 20 herangezogen worden. Kriesoth neuerdings, indem er B. 1—10 dem Propheten „die Todtenauferstehung überhaupt und allgemein, aber in der Beschränkung auf ein einzelnes bestimmt begrenztes Todtengestüb“ (בקרע) zeigen läßt, „weil es nachher auf die bestimmte Auferstehung des Volkes Gottes bezogen werden soll“, entnimmt aus Offenb. Joh. 20 eine ganz besondere Bestätigung dieser seiner Auslegung. Die *ἀναστασις ἡ πρώτη* dort B. 5 werde nämlich auf unsere Stelle basirt, wofür beweisend sein soll, daß dort die Seelen der *πεπελεκισμένων*, welche die *הרגים* hier, erscheinen und daß hier und dort Gog und Magog auf die Auferstehung folgen. Wer in dem ersten Haupttheil unseres Kapitels die Wiederbelebung Israels als Volkes erkennen muß, wird dadurch nicht gehindert sein zuzugeben, daß die Wiederbelebung von ganz Israel, d. i. wie Paulus 1 Kor. 15, 23 es ausdrückt, der *οὐ χριστὸν ἐν τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ* erfolge. Ist diese *ζωοποισις* ebenfalls Offenb. Joh. 20, 4 (*ἐγερσας*) gemeint, so ist die Beziehung unseres Kapitels darauf ebenso wenig zu leugnen, als auch in B. 23 ff. das *βασίλευν μετὰ χριστὸν* vorgebildet, das wiederholte *לַיִים* hier durch *χιλία ἐτη* dort interpretirt sein, das *ὡς ἡ πλάνη τα ἐβνῃ ἐτι* Offenb. Joh. 20, 3 mit B. 28 hier verglichen werden und das *κοίμα* Offenb. Joh. 20, 4 auf Kap. 38 weisen kann. Aber mit nichten decken sich die enthaupteten Zeugen der Apokalypse des Johannes mit den Getödteten Hesekiels, und wiewohl Offenb. Joh. 20, 7 ff. Gog und Magog auftreten, gleichwie hier Kap. 38, so nimmt doch schon Offenb. Joh. 19, 17 ff. auf die Rapp. 39 und 38 bei Hesekiel Bezug. Uebrigens läßt sich zu dem so betonten *לַיִים* unseres Kapitels auch Offenb. Joh. 20, 6 vergleichen.

10. „Wie Gott als das selbständige Leben in sich Geist ist, so entsteht und besteht nur durch den Geist, der von Gott ausgeht, alles Leben in seinen verschiedenen Stufen und Formen: die Geistigkeit bildet den allgemeinen, die ganze Schöpfung mit Gott verbindenden Lebensgrund“ (Beck).

11. Wir haben hier *ἐγείρειν* und *ζωοποιεῖν*, den ganzen vollen Begriff des Wakens des Vaters und

des Wirkens des Sohnes im Heiligen Geiste beisammen, vergl. Joh. 5, 21 ff.

12. In Bezug auf den religiösen Geist, welcher die heimgesessenen Exilanten belebte, ist mit Recht auf die Weissagungen Haggai's und Sacharja's, sowie auf die in diese Zeit gehörenden Psalmen gewiesen worden.

13. Die Wahrheit des Stücks B. 1–14 läßt sich weniger mit Ewald damit ausdrücken: „daß der Einzelne oder das Volk, welches am göttlichen Geiste nicht verzweifelt, in jeder Lage von diesem nicht verlassen, sondern immer zu neuem Leben getragen wird“, als sie vielmehr in der Ewigkeit der Gemeinde Gottes ihren Ausdruck hat. „Auf das ungläubige Judenvolk (äußert Hengstenb.) und seine zukünftige Bekehrung wird man unsere Weissagung eigentlich nicht ausdehnen dürfen. Sie geht, wie in B. 12, 13 ausdrücklich gesagt wird, nur Israel als Volk Gottes an, und die Heilspendung wächst aus diesem Verhältnis hervor“.

14. „Wohl ist es die Macht seines Volkes; die der Prophet in diesem Gesichte zu neuem Leben auferstehen sieht; es sind die in Gefangenschaft gehaltenen und zerstreuten Söhne Israels, die auf den Boden ihres theuren Erblandes zurückkehren sollen. Aber wir lesen auf dem Grunde des tiefen Wortes sinnbildlicher Darstellung die frohe Verkündigung: ich lebe und ihr sollt auch leben“ (Umbricht).

15. Die Wiedervereinigung von Israel und Juda hat bei dem (bis noch in den Samaritanern) ausgesprochen heidnischem Charakter des ersten (S. 196) eine Mitbeziehung auf die Heiden; und daran ist mehr zu erinnern, als an „die Scheidung zwischen den Gläubigen und Ungläubigen“, die Hengstenb. „nach der Erscheinung Christi“ als „eine viel schlimmere“ getreten sein läßt. Ja, je weniger Juda-Israel eins geworden ist in dem Messias, welcher ist Christus, umso mehr ist die Heidenwelt zur Erfüllung der geweissagten Union in Betracht gekommen. Röm. 11, 26: *κ. οὕτω πας Ἰσραὴλ*.

16. Wie das Exil der Juden aufhört in Christo, so endet die Fremdschaft der Heiden in Christo, Eph. 2.

17. „Ein separates Fortbestehen der zehn Stämme an einem verborgenen Orte ist eine Fabel“ (Hengstenb.).

18. Warum hätten die Juden nicht ebenso gut wie andere Völker der sinkenden römischen Welt Herrschaft ihr Volksthum in ein einiges Reich retten können! Man gedenke der Makkabäer. Nicht nur ihre geschlossene Volkswelt, noch mehr ihr messianischer Volkstern eignete die Juden dazu vor andern. Von außen und von innen war hier alles beisammen, um eine kräftige bedeutende Nationalität aufzubauen unter den zerfließenden Völkern und Stämmen der alten Welt. In beiden Beziehungen ist mit der Rückkehr aus dem Exile ein neuer Geschichtsanfang gegeben. (Vgl. über die charaktervolle Eigenart Israels, seine besondere Volksdisposition, die theol. Grundgeb. 3. Kap. 34.) Mehr-

mals wurde schon auf den größeren Eifer um das Gesetz Jehovah's, auf die entschiedenere Antithese des Volkslebens gegen die heidnische Weltform seit dem Exile aufmerksam gemacht, aber auch das ein bestimmteres Warten des Messias klares Bewußtsein, und nicht allein der prophetischen Kreise, der Stillen im Lande ist. Das jüdische Volk hat in dem großen Theile seiner allwärts zerstreuten der Zubereitung der Heiden für das Christenthum gebietet. Man erwäge die Bedeutung des jüdischen Hellenismus, beachte das Netz des Proselytismus „des Thores“, das durch die Heidenwelt sich zieht, übersehe die Septuaginta nicht. Was hätte seine Sammlung in Christo zu einem christlichen Volk und Reich erst für Sammlung der Heidenvölker von Erfolg sein können! Wo das Königthum von Priestern, welches Israel hat sein sollen, in der Zwölfszahl der Apostel sich zusammenschrankt (Matt. 19, 28), ist die Wirkung dieser Sendtschaft in die Welt doch die Fülle der Heiden. Was aber schon die Betonung Zuba's B. 19 bedeutet, das wird durch die wiederholte Benennung des „einen Königs“ (B. 22) als des Knechtes Jehovah's, Davids B. 24, 25 ausdrücklich messianisch ausgesprochen. Nur das christliche Israel kann unsere Verheißung angehen, denn das jüdische Volk vollendete sich entweder im Messias, indem es Christum annahm, oder entleerte sich seiner, wie Joh. 19, 15 zu lesen ist, dann fiel mit dem Geiste in ihm auch sein Fleisch dahin, was noch übrig an Form Israels gewesen, haben daher die Pseudomessiasse und die Römer u. zertrümmert. Es ist grundfalsch, in den Juden noch heute ein Volk sehen zu wollen, zumal was der Trost im Mittelalter noch Volksthumliches an den Individuen sehen ließ, der Indifferentismus immer mehr in alle Welt spiritualisirt oder auch materialisirt. Weil „Mein Volk“ B. 12, 13, läßt Jehovah ihm die Ausführung aus dem Exil und die Rückkehr nach Kanaan weisagen. Im Blick auf den Messias verheißt Er ihnen ein geeintes Volksthum B. 21 ff. und die Bewohnung Kanaans auf ewig, den ruhigen Besitz des Landes. Die Verheißung hat mit „den Einzelnen“ hier nichts zu thun, und was von ihrer Bedingtheit in dieser Hinsicht Hengstenb. vertritt, ist überflüssig. Nachdem das Volk Israel sich als solches selbst aufgegeben hat angesichts des erschienenen Messias, kann von einer Bekehrung desselben als Volk zu Christo (Reil) um so weniger noch die Rede sein, als das Reich Gottes über Israels Volksthumlichkeit zur Erfüllung der in Israel gegebenen Menschheits-Idee übergegangen ist. In dieser letztern, zugleich höchsten Beziehung hat in der Christenheit die hier geweissagte Einheit und Ewigkeit unter dem einen Hirten sowohl königlich als priesterlich, wie nach Seite des Königthums, so nach Seite des Heiligthums (B. 26 ff.) ihre allgemeine Wahrheit, auch ihre fortschreitende Verwirklichung (Joh. 10, 16; Offenb. Joh. 1, 6; 21, 3. 22 ff.; 22, 3 ff.).

19. Wiederholt ist der buchstäblich wörtlichen Interpretation bei unserm Propheten entgegen-

gesprochen worden. Denn wie auch die Propheten die herrliche Zukunft Israels weissagen mögen, der volksthümliche zeitgemäße Ausdruck der Redeform darf nicht die ewige Hoffnung Israels, den Geistgesalbten, aus dem Auge rücken. Da wie der Anfang so das Ende des weltgeschichtlichen Ganges Gottes durch die Welt der Mensch, die Menschheit ist, so muß es sich kindisch ausnehmen, daß das „tausendjährige Reich“ nach Jerusalem centralisirt wird, dieses die Reichshauptstadt sein, unter dem nach Palästina zurückgebrachten Judenvolke der Herr bei seiner Wiederkunft in einem wirklichen Tempel hausen und das Gesetz Mose's, sogar das ceremonielle und bürgerliche, Reichsgesetz sein werde u. s. w. Das heißt „realistische“ Auslegung, und indem man sich damit wider den „Spiritualismus“ kreuzt und segnet, bedenkt man nicht, daß man von der materialistischen Zeitströmung geschoben wird. So hat das Neue Testament das Alte nicht verlassen, nicht ausgelegt. Vergl. übrigens die eingehenden, theilweise schlagenden Auslassungen Keil's S. 346 ff. gegen den Chiliasmus der neueren Apokalypsil. Von dem Bunde Gottes mit Abraham ab bewegt sich Israels Entwicklung um die Bildung eines Volks und um den Besitz eines Landes, Kanaans. Die Propheten würden Israel unverständlich gewesen sein, wenn sie ihm eine Zukunft geweissagt hätten, ohne auf diese beiden Stütze zu reflektiren. Inwiefern was nach dem Gericht des Erils als Restitution von Volk und Land und Kultus geweissagt wurde, dem Zwecke zu dienen hatte, für den Messias den historischen Anknüpfungspunkt darzubieten, inwiefern das nach diesen Seiten Geweissagte politische irdische Realität haben würde, das konnte schon aus der Art und Weise des kommenden messianischen Reiches sich ersehen lassen. Ein Reich, das nach dem Bekenntniß vor Pilatus nicht von dieser Welt, konnte nicht anders als die scheinbare Sinnlichkeit der die Zukunft des Volks und Landes Israel schildernden Weissagungen zur Sinnbildlichkeit aus dem Geiste heraus berichtigen. In der Geschichte des Volks, in seinen Institutionen u. s. w. waren für Symbolik und Typik die Krüge hinreichend gestellt, um das Wasser darin seiner Zeit in den Wein Christi zu wandeln.

20. „Von einem zukünftigen Besitz des Landes Kanaan“, erklärt Hengstenberg, „weiss das Neue Testament nichts.“ „Wird in demselben die Erfüllung gesucht, so bleibt die zweitausendjährige Unterbrechung unbegreiflich, da hier ein beständiger Besitz in Aussicht gestellt wird. Man wird vielmehr bei dem ewigen Besitze Matth. 23, 37 ins Auge fassen müssen“ u. s. w. „Zur Ergänzung Ezechiel's dient hier einer seiner nächsten Nachfolger Sacharja, der bald nach der Rückkehr aus dem Eril eine Verwüstung des Landes infolge der Verschmähung des guten Hirten weissagt, Kap. 11“.

21. Die beiden Mächte, welche im zweiten Abschnitt unseres Kapitels B. 15 ff. die Idee der symbolisirten Volkseinheit realisiren sollen, sind das

Königthum B. 22 und das Heiligthum B. 26. Wie mit ihnen zugleich ausgedrückt wird, was Israel von vornherein gesetzt wurde (2 Mos. 19, 6), das es sein sollte, Israels Volksbestimmung, so sind sie die beiden Pfeiler seiner Einheit. Als das Königthum sich spaltete, als das Heiligthum nicht mehr das Eine für Alle war, da ist's zunächst mit Israel, sodann mit Juda zu Ende gegangen. Ohne das wiedererstandene Königthum Davids und ohne das wiederhergestellte Heiligthum Jehovah's wie keine Wiederbelebung so keine Wiedervereinigung Israels. Was die letzte Zerstörung des Tempels einerseits bis diese Stunde noch den Juden zu erwägen gibt, das hat andererseits schon Pilatus mit seiner Frage Joh. 19, 15 ihrer damaligen Volksrepräsentation auf die Seele geworfen, und so, daß man sich an Verse wie B. 22 und andere hier erinnert fühlt.

22. Im Verhältniß zu Kap. 11, 16 ist zu bemerken, 1) daß wo dort **בְּכֶזֶב**, hier **לְעִיר**, dem Zeitweiligen tritt die Vollendung in einem Bleibenden gegenüber; 2) daß wo dort **לְמִקְרָא בְּרוּךְ**, hier **וְהָיָה בְּרוּךְ**, also statt des erlischenden und auch in Christo (Joh. 2) erscheinenden „Ich der Tempel“, das allerdings auch das Schließliche sein wird (Offenb. Joh. 21, 22), — wie Paulus sagt: „der Tempel Gottes seid ihr“. Wie letzteres ein Dauern des, — ein Ewiges insofern sein wird, als es die andere Seite des Schließlichen ausmacht (Offenb. Joh. 21, 3), so wird es B. 27 dadurch erklärt, daß die Gegenwart des Ewigen, die in der Wolke vormals der Bundesengel gewesen, als unser Fleisch nunmehr gen Himmel erhöht sein wird, insolge wovon Christus „in uns seine Glieder durch seinen Heiligen Geist die himmlischen Gaben ausgießt, so wie er uns mit seiner Gewalt wider alle Feinde schützt und erhält“ (Heidelsb. Kat. Fr. 51).

Somiletische Andeutungen.

B. 1 ff.: „Die Hoffnung der Israeliten lag ganz zu Boden; doch soll des Volkes Gottes Hoffnung nie aufhören, weil Gott ja seine Gnade an uns offenbaren und verherrlichen will. Darum schaff Gott durch sein Wort in aller Trübsal immer neuen Muth u. s. w.“ (Diedrich). — „Dies Thal findet sich wohl allenthalben. Ober finden sich etwa nicht todte Beine genug? Das Beste ist, daß Gott auch noch für solche sorgt“ (B. B.). — B. 2: „Wenn unser Zustand uns ein so überaus elender erscheinen will, daß keine Verheißungen Gottes darauf passen wollen, dann sollen wir uns dieser Gebeine erinnern“ (Est.). — Auch die Kirche Christi kam zu Zeiten wie solch ein Todtenfeld ansehien. — „Was sind auch wir durch unsere verberbte Natur anders, als dürre Beine, leer und entfreundet vom Leben Gottes und von der Gerechtigkeit Jesu Christi, bis der Herr uns seinen Geist des Lebens gibt“ (B. B.). — „Der Herr ist es, der aus den Todten lebendig macht, der sein Volk in Gnaden heimsucht und aus dem Staub wieder emporhebt, der aus der geistlichen Gefangenenschaft uns erlöst durch seinen Geist, ja der auch in den letzten Tagen die Todten erwecken

wird u. f. w." (Lilb. B.). — B. 3: „Gott fragt uns um Rath, auf daß wir unsern Verstand erkennen lernen, Joh. 6, 6. 7" (Er.). — „Wenn doch alle Gottesgelehrten ihr Nichtwissen so eingeständen und nicht mit einem Scheinwissen bedecken wollten!" (Schmieder.). — „Wahrlich, das Verwesliche weiß nichts vom Unverweslichen. Aber hat der Mensch in der Wahrheit des Glaubens den Gott, der weiß, so ist auch nicht ferne die feste Zuversicht: er thut's, und mitten unter verdorrten Todtengebeinen grünet frisch und freudig die Hoffnung neuer Belebung, die der Prophet so recht dem Unglauben zum Trost und dem Glauben zum Trost in der sinnlich stärksten Darstellung ausdrückt" (Umbr.). — „Gott selbst ist es, der die ersten Ahnungen von Wiedergeburt und Auferstehung in uns gibt" (Diebr.). — Aber nicht nur in dem, was bei den Menschheit unmöglich ist, sondern in allen Dingen sollen wir auf Gott sehen. — Die Zuflucht des angefochtenen Glaubens zur göttlichen Allmacht. — „Da Gott allwissend und allmächtig ist, so ist die Auferstehung der Todten möglich; da er's aber auch verheißen hat und sein Wort nicht brechen kann, so ist sie auch gewiß, Joh. 5, 25" (St.). — B. 1-3: Der Glaube im Todtenstand der Welt und der Kirche: was er sieht (den Tod und die Unmöglichkeit des Lebens bei Menschen), worauf er traut (allein auf den Herrn).

B. 4 ff.: „Wie hier Gott durch den Propheten die Gebeine anspricht, so redet er auch durchs Evangelium die in Sünden Todten an. Er sagt nämlich, daß er lebendig mache aus dem Tode in Sünden und befehlet den Todten zu hören und von den Todten aufzustehen oder Buße zu thun, d. i. zu glauben, daß sie todt seien in den Sünden und der göttlichen Erleuchtung und Heiligung entbehren, und die Augen zur Wahrheit, welche in Christo ist, zu erheben u. f. w.", Röm. 4, 17; Joh. 5, 28. 29; Eph. 5, 14 (Cocc.). — „Auch die Todten müssen Gottes Wort aus Menschenmünd hören: der Gottmensch redet zu ihnen" (Diebr.). — Wir sind im ganzen Leben und im Tode erst recht auf das Wort des Herrn gewiesen, vollends auf den Herrn, der das Wort ist, Joh. 1. — „Der jämmerliche Stand der herrschenden Sünde bei dem Menschen kann durch nichts nachdrücklicher abgebildet werden, als durch den Stand der Todten, 1 Tim. 5, 6" (Eg.). — „Hieraus mögen wir eine große Lehre sowohl für uns als für andere ziehen. Nämlich, daß uns Gott, wir mögen uns noch so ausgezehrt, so vernichtet und so todt unserm Zustande nach befinden, als wir wollen, dennoch daraus erlösen und ein desto größeres Leben mittheilen könne, je weniger Hoffnung zum Leben da ist. Dieses macht, daß die Seele gegen alle Hoffnung doch hofft, Röm. 4, 18. Je schlechter und verzweifelter es um sie aussieht, je mehr wird sie gewahrt, daß es sehr wohl um sie steht, und daß Gott aus den Steinen dem Abraham Kinder erweiden könne, Matth. 3, 9. Ob sie gleich alles für verloren achtet, betrübt sie sich doch nicht darüber und spricht nicht: ich bin verloren und werde nimmer wiederkommen, welches die Sprache der Eigenliebe ist u. f. w." (B. B.). — „Die Heiden haben viel schneller das Wort Gottes gehört (sie waren blinde Gebeine), als die Juden, die sich für Lebende hielten" (Std.). — B. 5: Wie ist diese Verheißung so viel anders noch dadurch erfüllt, daß der Heilige Geist in der Welt da ist, freilich auch

wirkend zum Tode. — „Ohne Gott ist nur Tod, es sei natürlich oder geistlich, dagegen Gottes Geist alles und alle lebendig zu machen vermag" (Std.).

— „Wir aber haben unser Auge vornehmlich darauf zu richten, daß wir selber leben und der ersten Auferstehung so zuvörderst mit theilhaftig werden mögen. Denn selig und heilig, wer f." (B. B.). — So war auch die „Hinzunahme" der Heiden, nach Verwerfung der Juden, „Leben aus Todten", Röm. 11, 15. — (Richter dagegen zieht Röm. 11, 15 auf die Auferstehung der Juden und notirt als die vier Stufen: eine gesellschaftliche, wonach die Juden menschliche und bürgerliche Rechte und das Christenthum lieber bekommen, eine moralische Wiederherstellung, besonders durch christliche Bildung, die politische oder volksthümliche in Kanaan und die glorreiche zum Brautvolk Christi laut Ps. 45 und des Hohenliedes.) — „Aus dem, was die Juden aus unserm Texte fabulirt haben, z. B. von den Ephraemiten, mögen wir lernen, wohin Menschen gerathen, wenn sie sich Christum nicht zum alleinigen Zielpunkte nehmen" (R.). — B. 4-5: Das Wort Gottes über die Todtengebeine, wie es Geist ist und Leben verheißt. — B. 6: In der Auferstehung der Todten wird es jedoch nicht wie nach dem Kirchenliede sein: „Dann wird eben diese Haut Mich umgeben wie ich gläube" ff. — „Wie es bei dieser geistlichen Auferstehung hier schrittweise vorgeht, so auch in der Belehrung und Erneuerung schreitet der Mensch von Klarheit zu Klarheit, bis er feststeht in dem Herrn und in der Macht seiner Stärke, um zu wandeln nunmehr in den Wegen des Herrn" (Std.). — B. 7 ff.: Wo nach Gottes Wort gezeigt wird, da gibt's auch immer noch Stimmungen, Getöse, Bewegung, und kommt zusammen, was zusammen gehört. — „Wird die Stimme des Heiligen Geistes im Herzen gehört, so geschieht eine Bewegung desselben, und selig, wer dem Impulse Folge leistet" (Std.). — Die wunderbaren Erfahrungen auf dem Todtenfelde der Kirchen. — Aber was helfen Knochen, Sehnen, Fleisch, Haut, alles bei- und aneinander, ohne den Geist! Was nicht sowohl von den Bestenmisligen der Kirchen, als von den Auferweckungsversuchen durch diese Verfassung oder jene Liturgie zu sagen wäre. Ja, daß jedes Leibes Glieder zusammen kommen, wenn dabei auf „Union" gezeigt werden soll (wie von Richter), das ist Gottes Werk, nicht aber, daß von verschiedenen Leibern die Leiber durcheinander verbunden werden müßten. Der Geist ist das wahrhaft Unverderbliche, keineswegs die Uniform, und man soll die Gewissen von Menschen nicht behandeln wie der Regimentschneider Soldaten. Daß B. 10 von einem „Heere" die Rede ist, kann doch nicht für die Auffassung von der Kirche Christi tonangebend sein. — Die reine Lehre ist nicht Haut und Knochen, Fleisch und Sehnen, sondern Geist, der Leben hat und bringt. Aber die ihre eigene Weisheit lehren und Heiligkeit, die suchen das Leben noch bis diesen Tag, wo es doch nicht zu finden ist. — B. 9: Du magst in den Wind hinein weisagen, wenn du nur Gottes Wort weisagst; „so sagt der Herr" und nicht: so müßt ihr thun. — B. 10. Von dieser, sehr großen Heeresmacht" läßt Richter vermuthen, daß sie „aus dem wiedergebrachten Israel zur geistlichen Befestigung aller Heidenwölfer und namentlich zur Gewinnung der Araberländer für Christi Reich dienen wird". „Alle (?) Schrift verkündigt, daß die

einmal bekehrten Kinder Israel voll Eifer sein werden, der liebenswürdigen Herrschaft Jesu Christi und seiner Gnade diejenigen Völker zu unterwerfen, welche nicht als antichristliche (!) von der göttlichen Gerechtigkeit ausgerottet sein werden. Diese bürren Beine, jetzt noch auf der Erde zerstreut, werden sich in Prediger und Apostel verwandeln ff.“ (Wo ist das oder gesagt, daß das „Heer“ die Welt zu erobern habe!) „Man braucht keine Macht oder Armee (sie), wo nichts zu kämpfen, zu erobern, kein Feind zu besiegen ist. Allein diese Weltbefehrung wird erst im Reiche des Herrn statthaben, wo Offenb. Joh. 20 der Teufel in den Abgrund verschlossen sein soll u. s. w. Indessen wird sie der Geist der Gnade und des Gebets unüberwindlich machen und das Blut des neuen Bundes, das ihre Väter mit blinder Wuth vergossen, wird sie demaßen begeistern, daß sie wo nöthig sogar den Kelch trinken würden, den ihr Heiland getrunken hat, Matth. 20, 22. Sie würden sich freuen, ihr Blut zum Dank für das seine hinzugeben u. s. w. Sie werden durch das Bekenntniß ihrer Schuld am meisten wirken, um seinem Namen und seinen Geheimnissen Eingang in die entlegenen Länder zu verschaffen ff. Hierbei wird die natürliche Fähigkeit, Wärme und Geschäftigkeit dieses Volks überaus nützlich werden, vornehmlich aber durch den Geist Gottes, Sach. 9, 15. 13. 14. Interessant ist daneben zu lesen, was seinerseits Neteler erwartet, daß nämlich „bei den inständigen Gebeten der Juden vom Orden Unserer lieben Frauen von Sion man hoffen darf, daß die Juden, von denen so viele in unsrer auflösenden Zeit die Hoffnung ihrer Väter verlieren, sich durch die Taufe von allen Sünden reinigen lassen werden.“ Die Berkenburger Bibel knüpft das Gebet an B. 9 ff.: „Ach, daß es doch auch unsern großen Propheten Jesu Christo gefallen möchte, kräftiglich zu weisagen und durch seine Fürbitte und Sendung den Geist zu nöthigen zum Kommen! O, was für ein großes Heer wird dann erscheinen zum Streit wider das Thier und die Hure!“

B. 11 ff.: Diese Gebete sind, b. i. bedeuten ff. und doch soll: „dies Brod ist mein Leib ff.“ nicht bedeuten! — „Da sehen wir die Thorheit unsers Fleisches, wenn uns Trübsale bedrücken, die ganz wider die Meinung unserer Erwartung gehen, entweder wir vergessen der göttlichen Verheißungen ganz und gar, oder wir schenken ihnen doch kaum einen halben Glauben“ (X.). — Die Sprache des Unglaubens macht die Noth groß, Gottes Macht zu helfen aber klein. — B. 12 ff.: „Aber Er öfnet

die Gräber der Verzweiflung und läßt dem Hause Israel, zu dem alle Auserwählten gehören, das Licht eines besseren Zustandes aufgehen. Wie der Lebensgeist aus allen vier Weltgegenden den Gebenen gegeben wird, so müssen die wahren Israeliten aus den vier Weltgegenden von allen Orten durch denselben Geist zur Einheit des Glaubens vereint werden, und diese erlangen das unverwelfliche Erbe“ (H.-H.). — B. 14: Vergessen wir nur nicht, daß der Himmel unser Vaterland ist und daß wir Lust haben sollen mit Christo zu sein! — „Als solchen Gott hat sich der Herr allwege in seinem Volke bewiesen. Sein Volk bleibt in Ewigkeit und hat schon vielmal Auferstehung gefunden“ (Diedrich).

B. 15 ff.: „Wie oft wiederholt Gott seine Verheißungen, wie viel Siegel hängt er daran! Ist's nicht zu verwundern, daß die Menschen dennoch zweifeln? Jes. 11, 12; Hos. 1, 11“ (St.). — (Man mag sich der Holzalp habere bei den alten Briten, z. B. der Runen auf Holz geschrieben oder daraus geschnitten erinnern.) — B. 19 ff.: „Das war ein Vorbild der Vereinigung aller Gläubigen in der ganzen Welt, aus Juden und Heiden durch einen Geist und Glauben unter einem Haupt, König und Seligmacher, dem versprochenen Messia“ (Tossanus). — „Das Reich Israel sollte also gänzlich aufhören, auch nicht wieder aufkommen“ (St.). — „Die Einigkeit ist ein Zeichen des Geistes“ (H.-H.).

B. 22. 23: „Einigkeit, aber auch Reinigkeit liebet Gott“ (St.). — B. 21—23: Die Union, die nicht bloß zwei Hölzer in einer Hand ist (erst recht in weltlicher): 1) welcher Trennung vom Staate vorberging, sie ist eine rein kirchliche, z. B. keine militärische; 2) wo als das einigende Haupt in allem je länger je mehr Christus erscheint, nicht der König als Landesbischof; 3) wo das Wesen ist: Volk Gottes zu sein, nicht sowohl germanische Weltkirche. — „Aus dem Götzendienste kam die Spaltung, und Irdischgesinnte fragen nie nach Einheit und Reinheit der Lehre“ (Diedrich). — B. 24 vgl. zu Kap. 34. — Die königliche Herrschaft des Gesalbten als Erfüllung der Verheißungen Gottes, als verheißungsreiche Bürgschaft der Ewigkeit. — „Des Reiches Christi wird kein Ende sein“ (St.). — B. 26 ff.: „Jesum ist der Tempel der Gottheit, durch welchen wir erlangen, was wir bitten“ (H.-H.). — Der Bund des Friedens ein ewiger Bund und ein heiliger Bund. — Das ewige Priestertkönigreich des Messias (Ps. 110, 4) die Offenbarung für die Heidenvölker.

4. Wider Gog und Magog zur Verherrlichung Jehovah's in der Welt. Rapp. 38 und 39.

Kapitel 38.

¹
² Und es geschah Jehovah's Wort zu mir, sagend: *Menschensohn, richte dein Antlitz auf [gegen] Gog, des Landes des Magog, den Fürsten von Rosh, Meshech und Thubal, und ³ weisage über ihn, *und sagst: So sagt der Herr Jehovah: Siehe Mich an dich, Gog, Fürst ⁴ von Rosh, Meshech und Thubal! *und Ich führe dich zurück und gebe Ringe in deine Kinnbacken und führe dich heraus und deine ganze (Heeres-) Macht, Rosse und Reiter, vollkommen

B. 2: Sept.: ... κ. την γην τ. M. Vulg.: terram M., principem capitis ... de eo, A. A.: 'גב ע.

3: ... Γωγ και άχρυτα.

4: K. περιστρέψω σε ... κ. συναξω σε ... ένδεδυμένους θώρακας παντας πέλται κ. περιφάλαι κ. μάχαιραι. Vulg. Et circumagant te —

Gefleidete sie alle, eine zahlreiche Versammlung, Langschild und Kurzschild, Schwerter fassend sie alle; *Paras, Ruch und But mit ihnen, sie alle Schild und Helm; *Gomer und ⁵alle seine Heeresflügel [Geschwader], Togarmah's Haus, hinterster Norden und alle seine Heeresflügel, viele Völker mit dir. *Sei bereit und halt dir bereit, du und alle deine Versammlungen, die sich um dich versammeln, und sei ihnen zur Obwacht! *Nach vielen Tagen ⁸wirst du heimgesucht, am Ende der Jahre wirst du zu einem Lande kommen, zurückgebracht aus dem Schwerte, versammelt aus vielen Völkern, auf den Bergen Israels, welche zur Verheerung waren beständig, und dasselbe ward aus den Völkern herausgeführt, und es wohnen sicher sie alle. *Und du ziehst herauf, wie Wetter wirst du kommen, wie die Wolke, zu bedecken das ⁹Land, wirst du sein, du und alle deine Heeresflügel und viele Völker mit dir. *So sagt der ¹⁰Herr Jehovah: Und es geschieht an diesem Tage, steigen werden Worte auf dein Herz, und du ersinnst bösen Anschlag, *und sagst: Ich will hinaufziehen auf ein Flächenland, will über- ¹¹kommen die Ruhenden [Ruhigen], sicher Wohnenden, sie alle wohnend, da nicht Mauer, und Riegel und Thore sind ihnen nicht; *um Beute zu erbeuten und Raub zu rauben, um deine ¹²Hand über (wieder-) bewohnte Trümmer zurückzuführen und zu einem Volke, zusammengebracht aus den Heidenvölkern, was Viehbesitz schafft und Erwerb, wohnend auf dem Nabel der Erde. *Scheba und Dedan und die Händler von Tharschisch und alle seine [ihre] Jungfrauen ¹³werden dir sagen: kommst du Beute zu erbeuten? hast du Raub zu rauben deine Versammlungen versammelt? um Silber und Gold zu heben? Viehbesitz zu nehmen und Erwerb? um große Beute zu erbeuten? — *Darum weissage, Menschensohn, und sagst zu Gog: So sagt ¹⁴der Herr Jehovah: Wirst du's nicht an diesem Tage, indem Mein Volk Israel sicher wohnet, erkennen [wissen, erfahren]? *Und (doch) kommst du aus deinem Orte, aus dem hintersten Nor- ¹⁵den, du und viele Völker mit dir, Rosse reitend sie alle, eine große Versammlung [Gemeinde] und ein zahlreiches Heer; *und ziehst herauf über Mein Volk Israel wie die Wolke, das Land ¹⁶zu bedecken; am Ende der Tage wird's sein, und (doch) Ich lasse dich über Mein Land kommen, damit Mich die Heidenvölker erkennen, indem Ich Mich an dir heilige vor ihren Augen, Gog! *So sagt der Herr Jehovah: Bist du der, von welchem Ich geredet habe in vorderen ¹⁷(vorigen) Tagen durch die Hand Meiner Knechte, Israels Propheten, die in jenen Tagen weißagten Jahre (hindurch), daß Ich dich über sie bringen werde? — *Und es geschieht an ¹⁸diesem Tage, am Tage des Kommens von Gog über den Heimboden Israels, Spruch des Herrn Jehovah, wird Mein Grimm in Meine Nase aufsteigen; *und in Meinem Eifer, im ¹⁹Feuer Meines Ausbruchs rede Ich: Wenn nicht an diesem Tage großes Erbeben geschehen wird über den Heimboden Israels! ... *Und (Ja) es erbeben vor Meinem Angesichte die Mee- ²⁰resfische und des Himmels Geflügel und das Lebendige des Feldes und alles Gerege, das sich regt auf dem Boden, und jeder Mensch, welcher auf der Fläche des Bodens, und es werden die Berge eingerissen und fallen die Felshöhen, und jede Mauer wird zur Erde fallen. *Und ²¹Ich rufe über ihn zu allen Meinen Bergen das Schwert, Spruch des Herrn Jehovah; Schwert von jedem wird an seinem Bruder sein; *und Ich rechte mit ihm in Pest und in Blut, ²²und überschwemmenden [strömenden] Plazregen und Hagelsteine, Feuer und Schwefel lasse Ich über ihn regnen und über seine Heeresflügel und über die vielen Völker, welche mit ihm; *und erweise Mich groß und heilige Mich und thue Mich kund vor den Augen vieler Heiden- ²³völker, und sie erkennen, daß Ich Jehovah.

8. 6: A. 2.: חורגמה.

7: Sept.: ... κ. ἐσθ' μοι εἰς προφυλακην. Vulg.: ... eis in praeceptum.

8: ... ἐτοιμασθήσεται ... ἐπὶ τ. γῆν τ. Ἰσρ.

11: ... ἐπὶ γῆν ἀπεριμενην, —

12: ... τὸν ἐπιστρέψαι τὴν χεῖρα μου ... πεποιηκὸς κησείς, —

13: ... κ. οἱ ἐμποροὶ Καρχηδονιοὶ κ. πασαὶ αἱ κομαι αὐτῶν —

14: ... ἐξεγερθεῖσιν —

16: ... πάντα τ. ἐρη — ברג omittitur vel ad sequentem versum traducunt.

19: ... σεισμος — Vulg.: ... commotio —

20: ... κ. ῥαχσονται τ. ὄρη κ. πεσσονται αἱ φαργγες — Vulg.: ... et cadent sepes et —

21: ... ἐπ' αὐτὸ παν φόβον μαχαίρας —

22: Κ. κρινῶ αὐτὸν —

23: ... κ. ἐνδοξασθήσονται —

Exegetische Erläuterungen.

B. 2 f. Kap. 6, 2. — Magog ist aus 1 Mos. 10, 2 (1 Chron. 1, 5) bekannt, es ist der Japhetiten einer. Daß er ober vielmehr das durch ihn bezeichnete Volk gemeint ist, zeigt der auf Bekanntes weisende Artikel מגוג. Schon Josephus, und wohl nach gemeingültiger Uebersetzung, erkennt darin die Skythen. Vgl. Hävernici, S. 599 ff., auch Gesen. lex. Wo מִגּוּג ausdrücklich dabei gesetzt ist, bedarf es nicht, mit Hitzig in der Silbe Ma aus dem Koptischen und dem Sanskrit den Begriff Land herbeizuschauen. Wenn auch nicht: „Gog, des Landes Magog Fürst“ zu übersetzen ist, so braucht doch nicht mit Hävernici, Ewald von מִגּוּג שִׁיב abhängig übersetzt zu werden: „gegen Gog, nach dem Magoglande hin“, sondern מִגּוּג אֲרָץ steht kurz gesagt für: im ober: vom Lande ff. — Wo er sogleich als אֲרָץ betitelt wird, liegt es wohl nahe, in אֲרָץ den König des Landes des Magogvolkes zu erblicken. — 1 Chron. 5, 4 wird ein Rubenit „Gog“ namhaft gemacht. [Cocc. versäumt dabei nicht auf Ruben zu weisen, welcher der Ehre der Erstgeburt verlustig gegangen, weil er des Vaters Ehebett entweihte, was nun natürlich auf die Braut Christi gehen muß!!!] — Es scheint, daß wir nicht sowohl einen Personnamen, als einen Amtsnamen vor uns haben. Dafür würde sich eine Zusammenstellung des Wortes (vollständig מגוג, wie arab. „Zagug“) mit אֲזָ, „Dach“, das „Obere“ des Altars, empfehlen, wenn dieses von אֲזָא, אֲזָ, „hoch sein“ abzuleiten ist, also: der Hohe, Erhabene, Oberer! Man hat an das tatarische und türkische „Kat“, „Chatan“, „Khan“ gedacht, („Gog Khan“ nennt ein Reisender einen Tatarenhäuptling des 13. Jahrhunderts). [Cocc.: „Gog bezeichnet den, der sich dem Dache gleich in die Mitte zwischen Himmel und Erde, Gott und die Menschen setzt (Kap. 28, 14. 16).“] Die sehr wahrscheinliche Bildung des Namens aus „Magog“ würde die mitgetheilte Deutung und Ableitung bestätigen, indem der Volkscharakter, (daß dieses Volk aus dem Kaukasos zu denken ist, den Herodot als das größte Gebirge der Erde bezeichnet,) sein Wesen also und Wohnen im hohen Norden, sehr passend im Amtsnamen seines Führers und Stellvertreters skizzirt sein könnte. In der Form wäre es, wie wenn wir sagten statt: der chinesische Kaiser: der Schin von Schina. [Hitz.: „Wenn der auf den altpersischen Denkmälern vorkommende Name eines Theiles der Skythen Humawa (Hunnen?) sie wirklich als Anbeter des Mondes (haoma = soma sanscr.) bezeichnet, so könnte אֲזָ das Pehlewivort kōsa = Mond sein.“] — Die Offenbarung Johannis nimmt „den Gog und den Magog“ als Titel aus Hesekiel für „die Heidenvölker, die in den vier Ecken der Erde sind“ (Kap. 20, 8). Da Gog Magog repräsentirt, so hat dies umsoweniger Auffallendes, indem Magog seinerseits einen ganzen Völkertempel darstellt: Rosch, Mesch und Thubal. Ueber die letz-

teren s. zu Kap. 27, 13; 32, 26; jene zwischen den Quellen des Phasis und Eyrus, unter Colchis, diese an der Küste des Pontus westlich von Trapezus. Es wird nicht gerade gesagt, daß „sie in der Nähe von Magog wohnten“ (Reil), sondern daß sie wie Vasallen zu Gog in einem Unterthänigkeitsverhältniß sich befinden, das Hengstenberg wie Ewald und schon alte Uebersetzer und Ausleger durch אֲרָץ מִגּוּג ausgesprochen finden und: „Hauptfürst“ (König der Könige) wiedergeben, eine Verbindung, die sich halten ließe (אֲרָץ מִגּוּג auf Münzen), wenn sie die Uebersetzung von אֲרָץ sein wollte, weshalb sie dann auch unabgeklärt B. 3; Kap. 39, 1 wiederholt sein dürfte. („Den Fürsten, das Haupt von M. und L.“ appositionell, läßt sich nicht übersetzen.) Welche dieser Meinung sind, berufen sich aber vielmehr auf das Nichtvorkommen sonst (in der Schrift, auch bei Josephus) eines Volkes Rosch; wogegen andrerseits auf Byzantiner des 10. Jahrhunderts verwiesen worden ist, die οἱ Ρως ein rothes Volk um den nördlichen Taurus erwähnen. Ein arabischer Schriftsteller des gleichen Zeitalters hat das heidnische Volk „Rus“ selber an der Wolga kennen gelernt. (Ob „die Bewohner von Rus“ Koran 25. 50 zu citiren sind, ist sehr fraglich.) Gesenius bemerkt, daß es kaum zweifelhaft sein könne, daß die erste Spur der Russen hiermit gegeben sei. Vgl. Hävernici, S. 604. Kurios, daß Hengstenberg es nicht über sich vermag, die „armen Russen“ unter die Feinde des Reiches Gottes eingereiht zu setzen. Hitzig macht darauf aufmerksam, daß auch 1 Mos. 10 zu Mesch und Thubal noch ein drittes Volk gefügt ist, Eras, welches von Hammer mit „Rosch“ in Verbindung bringt, die Urstämme desselben am Araxes vermuthend. Der Name (Rosch) scheint ein Reitervolk anzudeuten, wie die Skythen, unter welchem Namen die Griechen schon bald alle Völker des Nordens zusammenfaßten, insbesondere als von der Milch der Stuten lebend, als „Rossemelker“ (Mead. XIII, 5. 6) geschildert werden. In den Kopolanen (Khopolanen), die Vohart kombinirt, sagt „ala“ soviel wie: Rosch (Hitzig). — B. 3 vgl. Kap. 26, 3; 28, 22; 29, 3. 10.

B. 4. Das Pisei אֲרָץ übersetzt Hitzig „anlocken“, wie Targ. „verlocken“. [Reil: im Sinne von: zu einem gefährlichen Unternehmen. Hävernici: mit Gewalt, als ein willenloses Thier, aus seinem Lande, von seiner bisherigen Straße ab auf den Weg des Verderbens.] Hitz.: „Der Skythe wird zum voraus wie ein wildes Thier gedacht, welches sich flüchtig abnenbet und erst herbeigeholt werden muß“. Aber אֲרָץ heißt eigentlich: einen zurückführen machen (wiederholend, verstärkender Form), was Hengstenberg mit Recht als das Einfachste und Ungeheuerste festhält. Er interpretirt: in Gog kehren die früheren Feinde des Volkes Gottes, namentlich die Chaldäer zurück. Für die von ihm festgehaltene Bedeutung des Wortes beruft er sich auf B. 8 und Kap. 39, 27 und vergleicht auch B. 12, sowie er darauf aufmerksam macht,

daß B. 17 und Kap. 39, 8 im Auftreten Sogs die Erfüllung früherer Weissagungen erkannt werde, in denen Sogs nicht ausdrücklich gedacht ist. Die Hervorhebung der Chaldäer insbesondere entspricht nicht der Weise Hesekiels (S. 239. 209). Näher liegt jedenfalls, und damit kann die eigentliche Bedeutung von שׂוּבָה genau festgehalten werden, eine Beziehung auf den von Herodot (I, 103—6) erzählten Einfall der Skythen 633 anzunehmen, von dem die Nachricht Ksares bewog, die Belagerung von Ninive aufzugeben. Schon dieser Effekt, noch mehr daß die Skythen ein gewaltiges Heer waren (wie Herodot sagt), die unter Führung ihres Königs Madyas die Meber schlugen, welche damit die Herrschaft über Asien verloren, das die Skythen ganz einnehmen, eignete diese letzteren zu einer brauchbaren Form für unsere Weissagung. Es war eine Art Völkerstoß, wie die späteren Völkerwanderungen. Die Polemik von Delitzsch (vgl. Strauß zu Zephania) gegen die „Skythenhypothese“, die auch Winer als höchst unsicher bezeichnet, im Blick auf Zephania, Jeremia, Habakuk, ist im guten Recht; allein gerade wenn die Skythen, deren Reiterhorden Syrien nach Süden hin durchziehend 626 Juda überschwemmten, Palästina weder geplündert noch verödet haben u. s. w. (Delitzsch, Habakuk S. XVIII), sondern „ruhig das Gestade des Mittelmeeres wieder hinaufzogen, wie sie bis Philistia herabgezogen waren“ (?), jedenfalls vorwaltend den Eindruck einer ganz plötzlichen (das ist das apokalyptische Moment, vgl. Lut. 17, 24), unerwarteten Ueberfutung, nicht den eines bestimmten Gottesgerichts über Israel hinterlassen haben, wie Assur und Babel, so begreift sich ebensowohl das Schweigen der heiligen Geschichte über diesen Einfall der Skythen, die sich durch Plünderung mittelst Geschenke und Bitten von Ägypten ablenken ließen (nach Herodot), als sich die Frage B. 17 versteht und die gewaltsame Zurückbringung in unserm Verse erklärt: wie sie verschwanden, nachdem sie sich gezeigt zu großer Ueberraschung, so würden sie auch verschwunden geblieben sein; aber Jehova wird sie zurückführen, wie nach seinem Rathschluß, so durch seine Gewalt, anders als sie das erstmal gekommen waren, auch in noch anderer Weise der Erscheinung. Denn die Bemerkung Riefstoh's von bisher unhistorischen, richtiger für das Reich Gottes noch nicht in Betracht gekommenen Völkern hat für die Sache, um die es sich handelt, ihr Zutreffendes; die Weissagung zeigt über die unmittelbar historische Gegenwart und ihre Völker weit hinaus, wie wir sehen werden; und dafür eignete sich ein Völkerkomplex so aus dem hohen Norden, wie ihn der Sattungsname „Skythen“ (für: rohe Barbaren) nach jenem Einfall derselben in Medien u. s. w. nahe legte, in erster Linie. Was übrigens hier, um die göttliche Veranstaltung, die höhere Absicht und Leitung vor allem, recht hervortreten zu lassen: „und gebe vor, und führe dich heraus“ gesagt ist, das motiviren die Verse 10 ff. aus dem Willen beziehungsweise der Volksnatur. Die wilde

Unabhängigkeit derselben erhellt aus dem gebrauchten figurlichen Ausdruck (wozu vgl. Kap. 29, 4), der in der Mitte zwischen **הַצָּרִי** und **שִׁבְבֶּתֶיךָ** das eine und das andere erläutert; auch zur Schlachtkant hin (Ewald). Die Gewalt, die Gog wiedererlangen macht, entnimmt ihn seinem eigenen Lande. — **וּפְרָשִׁים** vgl. Kap. 27, 14. Hier jedenfalls „Roffe und Reiter“, entschieden ein stythischer Zug, da der Pferdereichthum dieser Völkerschaften meist Reiterstämme, schon Herodot bekannt war, während mit **לְבַשׁ מְכֻלִּי** (s. Kap. 23, 12) ein assyrisches Element aufgenommen wird, also das Gogsbild sich weitet. — **כָּהֵל רַב** (Kap. 17, 17) nimmt **כְּלִי־חַיִּל** auf, um mit der Beschreibung der Bewaffnung (vgl. Kap. 23, 24) wohl an die Chaldäer zu erinnern. Wichtig monirt Hitzig den großen Schild in Betracht eines nur Reiterheeres. Man kann an Fußvolk denken, besser denkt man sich eine vieles und alles besaffende Schilderung („Schwerter fassend ff.“), da ja nur der Ausgangspunkt die Stythen sind. (Jense Zinn und Ringe neben einander gestellt.) Einer solchen Schilderung entsprechen auch **פָּרָס 5** (Kap. 27, 10), womit der ferne Osten, **רַב** (Kap. 30, 4 ff.), womit der entlegene Süden, und **פָּרָס** (Kap. 30, 5; 27, 10), womit der Südwesten repräsentirt ist, also, zumal **בִּז 6** der „hinterste Norden“ noch ausdrücklich hinzutritt, ganz (wie Offenb. Joh. 20, 8) **תָּא עֲשֵׂה יָהּ אֵן תַּאֵס תַּסְסֹאֵס וְסֹנְוֹאִיִּס תְּרַס תְּרַס**. — („Schild und Helm“ wie Kap. 27, 10.) — **בְּמֶר 1** Mos. 10, 2 (1 Chron. 1, 5) die schon von Homer genannten Kimmerier (Odyssee XI, 14 ff.), die am Ende der Erde und des Okeanos, wo der Eingang der Unterwelt, elende Menschen, in Nebel und Finsterniß und Nacht gehüllt und niemals vom Helios beschienen; später an die Westküste Unteritaliens bei Syrna gesetzt, noch später an den Nordgestaden des Pontus gedacht, so daß die Einfahrt in die Mäotis der Bosporos der Kimmerier hieß; worauf sie an die Rhypäen in die Nähe der Hyperboreer gerückt, endlich mit den germanischen Kimbern und den keltischen Kymren identifizirt werden. „Der alte Klang ihres Namens hat sich noch im Munde der Bewohner von Wales erhalten, die sich Cumri oder Cymry und ihr Land Cymru nennen“ (De Li gsch). Ob von **קִימְרִי** abzuleiten? der nebligen winterlichen Natur ihres Landes entsprechend? (**Κεῖληθιος** deutet **κεκρυμμένος ἀχλὺς οὐρανόθεν**). C. Dunder, Gesch. d. Alterth. I, S. 739 ff. — Zu **בְּרֵי תִּירֹמָה** vgl. zu Kap. 12, 14. — **בְּרֵי תִּירֹמָה** (Kap. 27, 14) nach Knobel mit Einfluß der Phryger; wie sich noch jetzt die Armenier „Sons Thorgoms“ (Thorkomatsi) nennen, auf assyrischen Denkmälern „Tartheher“ von „Tagoma“. — Eine farbige, offenbar symbolische Bilderzusammenstellung

B. 7 läßt aus dem Rathschluß über Gog die Anforderung an ihn ergehen. הִכָּךְ Inf. abs. Niph. pro Imperativo, umsomehr da Imperat. Hiph. וְהִכָּךְ (Kap. 7, 14) folgt, sehr energisch: er selber soll bereit sein und alles zur Ausführung bereiten, oder

jenes auf אָרָא, dieses auf וְכִלְקַהֲלֶיךָ sich beziehend, zusammengefaßt durch לְהַשְׁמִיר לָהֶם abstr. pro coner., d. i. der Wacht auf sie gibt. [Hengstenb.: du bist ihnen Autorität == dir sind sie gehorsam. Hävern.: und du bist ihnen zum Gesetz, als Führer und Oberbefehlshaber. Ewald: und denen du zur Fahne dienst. Hitz. (Sept.): und sollst mir sein zur Auffparung, zur Reserve, welche ich in Bereitschaft halte für den künftigen Tag (V. 8) u. s. w. oder: und stehe du mir zu Gebote.] Halbironisch, da sich gleich zeigen wird, wie das Ding ausläuft. — V. 8 der Zeitpunkt, wann und die Richtung, in welcher solche Bereitschaft und Rüstung geschehen soll. מִיָּמִים רַבִּים vgl. Jes. 24, 22, nach welcher Parallele רִפְּקָר „heimsuchen“ und zwar in Zorn, wie das Wort (nach Delitzsch) nicht von gnädiger Heimsuchung vorkommt, zu bedeuten scheint. Hitzig entgegnet, daß von Strafvollzug im Zusammenhange hier noch nicht zu reden sei, und leugnet, daß פָּקַד c. accus. der Person heimsuchen sensu malo bedeute. Aber der doppelsinnige Ausdruck sagt auch hier nur, daß sich das Gericht über Gog zu bereiten anheben wird, also nicht sogleich Strafvollzug; der Ausbruch aus seinem Lande, wozu er bewegt wird, ist seine Heimsuchung nach dem Zusammenhange, רִפְּקָר soviel wie שׁוֹבְבֵרֵיךְ V. 4. Die Stammbedeutung des Wortes im Hebr. ist: suchen = untersuchen, besichtigen, beaufsichtigen, woraus sich: „heimsuchen“ leicht ergibt, schwerlich aber wie Hitz.: „wirfst du Befehl erhalten“, noch wie Hävern.: „wirfst du vermisset, d. i. als ein verschollenes, zu Grunde gegangenes Volk betrachtet; „dann aber brichst du mit desto furchtbarer Heeremacht unerwartet auf und in das Land der Verheißung ein.“ — Hävern. faßt demnach מִיָּמִים רַבִּים בְּאַחֲרֵי הַיָּמִים gegenständig zu רַבִּים, während der Ablauf einer langen Zeit eben ausdrücklichs als in der Endzeit, welche die Vollendung nicht nur des Reiches Gottes, sondern der Welt überhaupt ist, gedacht werden soll. Passend wechseln „Tage“ und „Jahre“; was im einzelnen Verlauf wie „viele Tage“ erscheint, das ist dem apokalyptischen Auge, das über das Ganze hinblickt, die Summirung zu dem, was noch an „Jahren“, an Zeit überhaupt hinterstellt, d. i. rückständig ist. Von Zukunft im allgemeinen, also einer unbestimmten Zeit, wird demnach nicht geredet. Hengstenb.: die Katastrophe gehört einer ganz neuen Ordnung der Dinge an; Bezeichnung der messianischen Epoche. (Aber nach ihrem Schlusserminus.) Offb. Joh. 20, 7 ff. — Daß nun das „Land“ hervortritt, geschieht zur Angliederung an Kap. 37, wie „die Berge Israels“ nach Kap. 36 weisen. Was vom „Lande“ gesagt wird, מְשׁוֹבְבָה (Part. p. Pil. vgl. שׁוֹבְבֵרֵיךְ V. 4) „zurückkehren gemacht aus dem Schwerte“, d. h. nachdem der Krieg darüber gewüthet (Kap. 6. 5), geht dem Sinne nach auf das Volk des Landes, wie auch מִקְבֻצָּה (Pa. pass.) vgl. Kap. 11, 17; 20, 34. 41; 36, 24; 37, 21 zeigt und noch deutlicher וְיִשְׁבֵּר zum Schlusse. [Hitz.: das abgewandt vom

Schwerte, nicht im Sinne von: das dem Kriege entzogen hat, sondern: das keines Krieges sich versteht, in sorgloser Sicherheit. Rosenm.: dessen Einwohner frei entlassen aus langem Exil. (1)] — Keil verbindet עַל הָרֵי חֲבֹאָה mit עַל הָרֵי. Vgl. Kap. 37, 22. Die nähere Bezeichnung derselben als „beständig“, d. i. anbauend lange Zeit חֲרֻבָּה (Kap. 5, 14) rückt die Berge Israels vielmehr an das auf ihnen gesammelte Volk, das sie besitzt, bewohnt. Die relative Zeitdauer des Verheertheits ist vor dem Kap. 36. 37 Geweihsagen anzunehmen; auch „aus vielen Völkern“ weist nicht nothwendig über das babylonische Exil hinaus, wiewohl der geistliche Sinn: daß der Sohn Gottes aus dem ganzen menschlichen Geschlecht ihm eine auserwählte Gemeinde u. s. w. versammle, schätze und erhalte“, sich leicht daraus ergibt. Vgl. zu לבָּנָה Kap. 28, 26; 34, 25. 27. — V. 9 וְיָלִיךָ nicht bloß vox militaris (Jes. 7, 1; vgl. Offb. Joh. 20, 9), sondern durch כְּרִיחָה kolorirt, was „Untergang“ Verderben bedeutet, sowohl den Zustand desselben (Wüste, Oede) als die bewirkende Ursache: Unwetter, als es auch den Moment der Vernichtung: das Krachen (שׁוּא, שָׂחָה „zusammenstürzen“) bezeichnen kann. Die Fortsetzung der Vergleichung durch כִּכָּר (Kap. 30, 18) legt die gegebene Uebersetzung zu nahe, als daß mit Hengstenb.: „gleich dem Ruin“ („Gog ist gleichsam die leibhaftige Verwüstung“) interpretirt zu werden brauchte. [„Die Kavallerie der Tanju zählt oft 2—300,000 Mann, furchtbar durch die außerordentliche Gewandtheit im Reiten, durch ihre Gleichgiltigkeit gegen das Wetter; unaufgehalten durch Ströme und Abgründe und Berge überflutet sie die Oberfläche des Landes und überstürzt alle, die sich ihnen entgegenstellen“, Gibbon.] — Daß aber trotzdem nur das „bedecken“ hervorgehoben wird, schränkt die Unheilbedeutung dieses Auszugs wesentlich ein; er hat zunächst bloß Bedrohendes.

V. 10 ergänzt die V. 4 aus dem göttlichen Rathschluß gegebene, theokratisch prinzipielle Darstellung durch subjektive moralische Vermittlung. Denn wenn auch eine nicht nur so große, sondern auch dergestalt tosende, wilde, gährende Heeremacht Versuchung ist, so ist doch Gog dem Friedensvolk und Lande aus Israels Bergen gegenüber ebenfalls in die Lage gestellt, in diesem Frieden sich mit seinen Völkern niederzulassen, Theil daran zu nehmen, wie ja die Verheißung das Heil aus den Zuden aller Welt verflündet, auch den fernsten Ecken und Enden derselben. Wenn sich daher Gogs Ungesitt und Drang aus seinen Wohnstätten heraus nicht dahin klärt, so wird hinter den Erwägungen seines Herzens noch Offb. Joh. 20, 7 ff. οὐ σατανας und sein πλανῆσαι τα ἔθνη anzunehmen, das Verhältniß zu V. 4 wie 1 Chron. 21, 1 zu 2 Sam. 24, 1 zu denken, überhaupt aber auf die ungeachtet, daß das Evangelium in der ganzen Welt παση τῇ κτίσει gepredigt worden, unempfindlich gebliebene Völkermwelt der Blick zu richten sein. — Zu בְּיוֹם וְיָלִיךָ vgl. Kap. 29, 21. — וְיָלִיךָ beleuchtet יָלִיךָ

B. 9. — דברים sind nicht „Dinge“, sondern (wie sogleich B. 11: „und sagst“ belegt) zunächst „Worte“, die übers Herz hinaufsteigen, nachdem sie im Herzen Gedanken waren und so aus dem Herzen hervorgehen, Mark. 7, 21). Den innerlichen Vorgang, der vorgeht und mitfolgt, zeichnet השב, innerlich etwas festmachen, im Denken erfassen, erdenken, besonders sensu malo. — Das böse Vorhaben charakterisiert sich recht B. 11 durch den Gegensatz zu ארץ פרוור, Fläckenland, das keine Bergfestungen, keine ummauerten Städte hat, damit nicht sowohl überallhin offensteht (Hitzig), als vielmehr keinen Anreiz zu Bekriegung darbietet. Vgl. Ezech. 9, 19; Sach. 2, 8. Womach בצרור Kap. 36, 35 zu verstehen ist von hoher sicherer Lage. [Ewald: „ein Land von Dörfern“ (?), aber gut „die Stillen“ השקטים, wodurch ארץ פרוור erklärt wird.] Die ganze Schilderung und namentlich das Folgende ist ein Idyll, das nicht sowohl dogmatisiert werden darf, als vielmehr symbolischen Charakter hat, insbesondre dazu dienen soll, die Verschuldung Gogs durch Anschlag wider solchen Gottesfrieden hervorzuführen. Vgl. noch Richt. 18, 7; Jer. 49, 31; Mich. 5, 9 ff.

Wie ein solche überfallen ein „böser Anschlag“ ist, so B. 12 auch die Absicht der Blinderung. [Hengstenberg läßt „die Gemeinde Gottes in ihrer irdischen Wehr- und Hilflosigkeit geschildert sein, in diesem ihrem Nachtheil gegen die Welt, da Gott es sich vorbehalten, ihr Schutz zu sein.“ Aber nicht „die Wahrnehmung dieser Wehrlosigkeit bietet den Anlaß zu dem Unternehmen der Feinde dar“, sondern dasselbe geht vielmehr aus dem Uebermuth des Selbstglaubens fleischlicher Kraft und Macht hervor.] — להשיב ירך, Erneuerung, wie vordem schon die Wälder gehen; verbindet sich dem „und sagst“ B. 11. — In בקרה (s. Gesen. Lex.) wird hier, während an andern Stellen der Sinn des Wortes sich anders bestimmt (1 Mos. 31, 18; 36, 6; 34, 23), der patriarchalische Besitz von Heerden hervorgehoben und demgemäß das synonyme קנין zu bestimmen sein. Vgl. zu B. 13. „Sehr schön drückt der antike Ausdruck das Wiederaufleben des Zustandes der Väter, das Analogon, in welchem die Zukunft zu der Vergangenheit steht, aus“ (Havernick). [Hitzig: „nachgehend dem Erwerb und Gewerbe.“ Ewald: „das Gut und Güter besitzt.“ Beide Uebersetzungen verwischen den idyllischen Charakter der Schilderung.] — Wie שרי von jeder Höhe, Wälsung (der Berg Thabor!) gesagt werden kann, so bedeutet es hier, was Offb. Joh. 20, 9 το πλωτος της γης die symbolische Hochfläche der Erde im Unterschied von den vier Ecken der Erde, eine Lage also hervortretender Centralität (s. Hitzig), wie Lange es ausdrückt „das Hochland des Geistes“. Vgl. zu Kap. 5, 5. „Die Bezeichnung legt sich um so näher, weil das Land selber hoch liegt und nach Ost und West sich abbauchend einen Nabel zur Anschauung bringt“ (Hitzig). Das Friedevolle und das Bedeutende des Israel der Erfüllung in Christo soll

gegen das Ruhelose und Grundgemeine, den raubschäftigen materiellen Sinn der christuslosen heidnischen Welt vorgebildet sein. של und כו zeigen, was Gog allein sucht beim Volke des Herrn. Richtig bemerkt Havernick, daß „die innere Bedeutung“ des Kampfes geschildert werden soll. „Die heidnische Macht hat sich zusammengescharrt, als gelte es die Bekämpfung eines der größten Weltreiche. Nach blos menschlichem Bedünken scheint bei solcher Ungleichheit der äußeren Macht das Böse hier einem sicheren Siege entgegen zu gehen.“ Sollte nicht auch aus der gegebenen Darstellung entnommen werden können, daß die Gemeinde Gottes zu der Zeit sowohl aufgeführt hat in „herrschenden Kirchen“ zu erscheinen, als sie auch der Machtfülle des weltlichen Arms in staatskirchlicher Weise entbehrt? Sie steht hier ganz wie το μικρον ποιμνιον Luk. 12, 32 aus, die nichts als das εδοκησεν des Vaters und das δουνα την βασιλειαν besitzt. So erwähnt Havernick der „wahren Bestimmung der Theokratie, wie sie schon im Gesetze gezeichnet vorliegt“, und sagt dann: „Israel sollte nicht als ein im äußerlichen Sinne politisch großes Volk unter den übrigen Völkern dastehen. Seine Waffen und Ehre sollten gerade im Gegensatz zu den Mächten dieser Welt einer ungleich höheren Sphäre angehören.“ Nichtsdestoweniger läßt er „die Theokratie für Gier nach Beute einen Gegenstand der Verlockung“ sein, indem er „das neue Volk reich an Heerden und Besitz sein“ läßt, wie schon der Chalpäer, was doch der Text nicht ausspricht, was nicht in שרר liegt. Man müßte denn — B. 13 das „gleiche Interesse der Habgier“, die „Mitstreiter über solchen Raubzug“ hören wollen, wogegen Hitzig: „allein warum werden Händler genannt und nicht vielmehr Erbsen, wie Edom, Moab?“ s. Kap. 27, 22. 23. 27. Kap. 27, 15. 20. שרי שרש. Kap. 27, 21. 36. 12. 25. Der Land und See durchfahrende Handel bietet zuoberst einen Gegensatz zu dem seßhaften Wesen und friedlichen Thun B. 11. 12. Sodann werden die Genannten durch וכל-כפירה (Hitzig: „seine“, des Landes L. „Machthaber“; Keil: „die raubgierigen Herrscher dieser Handelsvölker“; Grot.: Seepiraten;) vgl. Kap. 19, 2. 3 (Kap. 32, 2), dem raub- und heutigierigen Gog an die Seite gestellt. („Als Raublöwen werden die Magnaten von Tarbis bezeichnet wegen der herzlosen Grausamkeit, die mit dem Handelsgeiste Hand in Hand geht“, Hengstenb.) Jedoch nicht: „wo es Beute gibt, da sammeln sich die Kaufleute“, so daß „die Frage im Falle der Bejahung freudige Theilnahme in Aussicht stellt“ (Hengstenb.), sondern endlich sie figuriren als Sach- und Fachkennner, als Techniker, wo es Raub und Beute gilt, nicht blos „zur Hervorhebung des augenfälligen Geistes der Völkerschaaren Gogs“ (Keil), denn wenn es „augenfällig“ ist, wozu die „Hervorhebung“? (Hitzig spricht daher von „Rednerei im Gefühle, daß man des schriftlichen Ausdruckes

dachten der Vorzeit angehört. — בִּרְיָ Dan. 9, 10. — בִּרְיָם reproduziert בִּרְיָם קר', um durch den Affekt des Maßes שִׁינִים „Jahre hindurch“ die Weissagung als eine „durch den ganzen Lauf der Zeiten hindurchgehende“ (Hengstenb.) zu bezeichnen. [Andre, z. B. Hävernitz, fassen es apodiktisch. Ewald: „die in jenen Tagen von Jahren weissagten.“]

B. 18 soll nach Hitzig Citat aus der früheren Weissagung sein, wovon die Nothwendigkeit nicht einzusehen ist. Unser Vers bringt thatsächlich, erfüllend, was mit עַל אִתְּךָ בָּרִים (B. 17) geweißt vorlag. — בִּרְיָם בָּרִים nāher בָּרִים בָּרִים erklärt עַל אִתְּךָ (B. 17). — Im übrigen vgl. Ps. 18, 9. 16. באִתְּךָ nicht: „in deinem Borne“, sondern das Schnauben der Nase anthropopathisch als die Gebärde der Kundgebung beim zornigen Menschen, oder poetisch, als überhaupt auch des Pferdes, Löwen, Krokodils u. s. w. (אִתְּךָ, d. i. durch die Nase athmen, schnauben, correl. נָשָׁה, נָשָׁה durch den Mund.) Vgl. Kap. 24, 8. — B. 19 (Kap. 5, 13; 36, 6) vgl. Kap. 21, 36; 22, 21. — In B. 19 prophetisches Perfekt, nicht wie Hitzig = רִבְרִית B. 17 als Nachholung vor B. 18 ausgebliebener Einführung des damaligen Ausspruches, so daß B. 18 mit B. 19 b sich fortsetzt. Gefürchtet und gewunden. — Durch רִבְרִית wird רִבְרִית zum Schwur: wahrlich! — Das „Erbeben“ ist nicht darum lebendig Erbeben, weil sogleich des Erdbodens Israels gedacht wird. Denn diese Beziehung ist durch das Lokale des Gerichts an die Hand gegeben, und übrigens geschieht רִבְרִית über Grund und Boden Israels, wie Hupf. zu Ps. 18 auf Erschütterung der Erde durch den Donner, dabei auf die Gewalt morgenländischer Gewitter aufmerksam macht. Was רִבְרִית sagen soll, explizirt sich — B. 20, zugleich die „Größe“ des Erbebens: רִבְרִית רִבְרִית. Daß הרָרִים (Kap. 30, 4) die Berge u. s. w. ist nur ein Moment auch im Ganzen, das als Ganzes als eine kosmische Katastrophe unter Sympathie jeglicher πτωχῶν (vgl. Zeph. 1, 3; Jer. 4, 25; 1 Mos. 7, 21) geschildert wird,

wie ein Weltuntergang. — הַמְרִירָה nach Gesenius insbesondre „Felsensteige“ (wie κλίμαξ), v. רָרָה, woraus Meier die Bedeutung: Gespaltenes, Geklüft entnimmt. Vom Arabischen ausgehend, könnte מְרִירָה ein zu Erstehendes, eine Höhe bezeichnen. — Durch jede fallende „Mauer“ schließt das Natürliche mit dem vom Menschen Gemachten.

B. 21 עלֵי, indem das Gericht des Grimmes und Eifers Jehovah's dem Gog und seinen Schaa- ren gilt. — Das „Schwert“, also seine eigene Waffe (B. 4). — לְכָל הַיָּדִים distributiv: auf all ff. Keil: nach allen ff. hin, die Richtung angehend. Das durchaus nicht „in den Zusammenhang hineingewängte“ (Hitzig) erklärt sich aus B. 9 (16), aus der das Land bedeckenden Wolke. Ueberall sind Gogs Schaa- ren, daher auch überall das Schwert (Kap. 39, 4). — „Meine Berge“ sagt der Herr mit Blick auf sein Volk daselbst (B. 8). [Hitzig läßt es auf Sach. 14, 4 ff. fußen (?).] — Zu welcher Verrichtung das „Schwert“ gerufen wird, ist zwar an sich klar, hier aber reibt einer damit den andern in Zwietracht (Gegensatz zur anfänglichen Versammlung B. 7), wie sonst wohl beim Theilen gemachter Beute anf. Vgl. Sach. 14, 13. Typische Vorbilder Richt. 7, 22; 2 Chron. 20, 23. Zunächst „ruft“ Jehovah los. — B. 22 greift er noch persönlicher richterisch ein: וְשִׁפְטִי Kap. 17, 20. — Die Farben zur weiteren Schilderung erinnern an die ägyptischen Plagen (2 Mos. 7, 19), woher sie Hengstenb. „zum Theil und von der Zerstörung Sodoms und Gomorrhas entnommen“ (1 Mos. 19, 24) sein läßt. Vgl. auch Kap. 28, 23 und zu Kap. 13, 11. 13 (Jos. 10, 11). — B. 23 bestätigt, daß es ein Eingreifen Jehovah's selber, sein Streiten für sein, Gogs Größe (B. 15) gegenüber, kleines Volk ist. Die הַמְרִירָה ist aus dem Gegensatz zur Größe Gogs zu verstehen. Vgl. zu Kap. 36, 23. — Zu הַמְרִירָה vgl. zu B. 16. — וְרִבְרִית vgl. Kap. 35, 11 (Kap. 39, 7; 20, 5. 9). — Die „vielen Heidenvölker“ antitipisch entsprechend den wiederholt erwähnten „vielen Völkern“ (nach B. 22) Gogs. — Vgl. B. 16.

Kapitel 39.

Und du, Menschensohn, weissage über Gog, und sagst: So sagt der Herr Jehovah: 1 Siehe Mich an dich, Gog, Fürst von Mosch, Meschek und Thubal! *und Ich führe dich zu- 2 rück und treibe dich an und lasse dich herausziehen aus dem hintersten Norden und lasse dich auf die Berge Israels kommen; *und Ich schlage deinen Bogen aus deiner linken Hand und 3 werde deine Pfeile aus deiner rechten Hand fallen machen. *Auf Israels Bergen wirst du fal- 4 len, du und alle deine Heeresflügel und die Völker, welche mit dir; dem Raubgewögel jeglichen Gefieders und Lebendigen des Feldes gebe Ich dich zum Fraße. *Auf dem Angesicht [der Klippe] 5 des Feldes wirst du fallen, denn Ich hab's geredet, *Spruch des Herrn Jehovah. *Und Ich 6

B. 2: Sept.: K. συναξω σε κ. καὶ ἐδουκάσω κ. ἀναβιβάσω σε ... κ. συναξω σε ἐπὶ — Vulg.: Et circumagam te et educam — A. L.: אֶל הָרִי.

3: K. ἀπολω ... κ. ... τῆς δεξιᾶς κ. καταβαλω σε (4.) ἐπὶ τὰ ὄρη ... K. πῶση ... εἰς πλεθρὴ ὀρνέων. Παντὶ πετεινῷ κ. πᾶσι τ. θηρίοις — Vulg.: ... Feris avibus omnique volatili — A. L.: וְכָל חַיָּה וְכָל עוֹמֵר רִבְרִים.

6: ... κ. κατοικηθήσονται αἱ νῆσοι ἐπ' εἰρηνῆς —

schide (sende) Feuer in Magog und in [unter] die sicher Wohnenden der Inseln, und sie erkennen, daß Ich Jehovah. *Und den Namen Meiner Heiligkeit will Ich kundthun inmitten Meines Volkes Israel, und nicht will Ich ferner entheiligen lassen den Namen Meiner Heiligkeit, und es erkennen die Heidenvölker, daß Ich Jehovah, heilig in Israel. *Siehe, es kam und geschah, Spruch des Herrn Jehovah, dies ist der Tag, von welchem Ich geredet habe. *Und es gehen die Bewohner der Städte Israels heraus und brennen und verbrennen die Rüstung, so Kurzschild, so Langschild, den Bogen und die Pfeile und den Handsteden und den Speer, und brennen Feuer an ihnen sieben Jahre; *und nicht werden sie Holz tragen [holen] vom Felde und nicht aus den Wäldern hauen, denn an der Rüstung werden sie Feuer brennen, und sie plündern ihre Blünderer und berauben ihre Räuber, Spruch des Herrn Jehovah. *Und es geschieht, an diesem Tage werde Ich dem Gog einen Ort des Grabes geben in Israel, das Thal der Durchziehenden östlich des Meeres, und verschließt dasselbe die Durchziehenden, und sie begraben dort den Gog und sein ganzes Gelärm, und sie nennen's: Thal des Gelärmes Gogs. *Und es begraben sie das Haus Israels, um das Land zu reinigen, sieben Monate. *Und es begraben sie das ganze Volk des Landes, und es ist ihnen zum Namen, am Tage Meines Mich Verherrlichens, Spruch des Herrn Jehovah. *Und beständige Männer werden sie aussondern [bestimmen], die durchziehen im Lande, die begraben mit den Durchziehenden die übrig Gebliebenen auf der Fläche des Landes, es zu reinigen; nach Ende von sieben Monaten werden sie Forschung halten. *Und es durchziehen die Durchziehenden im Lande, und er sieht (einer derselben) Menschen-Gebein, da haut er neben ihm ein Mal bis ihn (den Menschen) die Begräber begraben nach dem Thale des Gelärmes Gogs. *Und auch Name einer Stadt (ist, wird sein) »Hamonah« (Gelärm). Und sie reinigen das Land. *Und du, Menschensohn, so sagt der Herr Jehovah: Sage dem Gebärgen jeglichen Gefieders und allem Lebendigen des Feldes: versammelt euch und kommt, sammelt euch von ringsum über Mein Schlachtopfer, welches Ich euch schlachte, ein großes Schlachtopfer auf Israels Bergen, und ihr esset Fleisch und trinket Blut! *Fleisch von Gewaltigen [Helden] werdet ihr essen und Blut von Fürsten der Erde werdet ihr trinken, Widder, Lämmer und Böcke, Farren, gemästete Vögel, sie alle. *Und ihr esset Fett zur Sättigung [zum Sattwerden] und trinket Blut zur Trunkenheit von Meinem Schlachtopfer, welches Ich euch geschlachtet. *Und ihr werdet satt über Meinem Fische von Roß und Wagen, Gewaltigen und allerlei Kriegsmann, Spruch des Herrn Jehovah. *Und Ich gebe Meine Herrlichkeit [Ehre] unter die Heidenvölker, und es sehen alle Heidenvölker Mein Gericht [Richt], welches Ich gethan, und Meine Hand, welche Ich an sie gelegt habe. *Und es erkennt Israels Haus, daß Ich Jehovah, ihr Gott, von diesem Tage und fernerhin. *Und es erkennen die Heidenvölker, daß ob ihrer Schuld die vom Hause Israel auswanderten [gefangen weggeführt wurden], dieweil sie an Mir treulos gewesen, und Ich verbarg Mein Angesicht von ihnen und gab sie in die Hand ihrer Dränger, und sie fielen durchs Schwert alle. *Wie ihre Unreinigkeit und wie ihre Vergehungen, habe Ich mit ihnen gethan und verbarg Mein Angesicht von ihnen. *Darum, so sagt der Herr Jehovah: Nun will Ich das Elend Jakobs wenden und Ich erbarme Mich des ganzen Hauses Israels und Ich eifre 26 für den Namen Meiner Heiligkeit. *Und sie tragen ihre Schmach und alle ihre Untreue, welche

B. 7: Sept.: πάντα τ. ἐθνη —

8: ... κ. γνώσῃ ὅτι ἔσται —

11: ... τοποὶ ὀνομαστοὶ, μήμειον ... το πολυανδριον των ἐπελθοντων προς τ. θαλασσαν κ. περιουκοδοιουσιν το περιστοιμιον της παραγωγος κ. κατορουξουσιν ἐκεῖ ... κ. κληθήσεται το Γαὶ το πολυανδριον τον Γωγ. Vulg.: ... vallem vintorum ... quae obstupescere faciet praetereuntes, —

13: ... εἰς ὀνομαστον —

14: ... πᾶσαν τ. γην, θάψαι τ. καταλειμμενους ἐπὶ ... καθαρισαι ... μετα την ἑπταμηνον — Vulg.: ... qui sepeliant et requirant —

15: Κ. ἔσται, πᾶς ὁ διαπορευομενος πᾶσαν τ. γην κ. ἰδων —

16: ... τῆς πόλεως Πολυανδριον. — Vulg.: ... Amona. —

18: ... κριους κ. μοσχους κ. τραγους οἱ μοσχοι ἐστέατωμενοι παντες. Vulg.: ... et altitium et pinguum omnium.

21: ... ἐν ὑμιν —

23: ... πάντα τ. ἐθνη —

25: ... κ. ἐλεσω τ. οἶκον Ι.

26: Vulg.: ... neminem formidantes. A. S.: נִשְׂאָר.

sie treulos an Mir gethan, indem sie sicher auf ihrem Heimboden wohnen und nicht ist, der aufschreckt; *indem Ich sie aus den Völkern zurückführe und sammle sie aus den Ländern ihrer 27 Feinde und heilige Mich an ihnen vor den Augen vieler Heidenvölker. *Und sie erkennen, daß 28 Ich Jehovah, ihr Gott, indem Ich sie gefangenführte zu den Heidenvölkern und habe sie zusammengebracht [sammle sie] zu ihrem Boden, und nicht werde Ich ferner übrig lassen von ihnen dort; *und nicht will Ich Mein Angesicht ferner von ihnen verbergen, weil Ich Meinen Geist 29 ausgoß über das Haus Israels, Spruch des Herrn Jehovah.

Exegetische Erläuterungen.

Die weitere Ausführung des zu Schluß von Kap. 38 schon angesagten Gottesspruchs beginnt B. 1 unter Wiederholung aus Kap. 38, 2. 3 mit der förmlichsten Adresse an Gog. — B. 2 vgl. zu Kap. 38, 4. — Wenn nicht „הַעֲבִירֶנְךָ“ sogleich folgte, was doch unmöglich nach vollzogenem Gericht an Gog noch gesagt werden kann, und „וְיִמִּיטְנִי בֵּין יְמִינְךָ וּבִשְׂמֹאלְךָ“ (S. Kimchi) hören: „und Ich setze dich“, welcher die Belegung Gogs mit den sechs Plagen Kap. 38, 22 darunter versteht. Ebenfalls mit Berufung auf Kap. 45, 13 (שְׁמֹאל) von שׂוֹן haben andre interpretirt: ich lasse ein Sechstel aus dir übrig. So aber weist die Stellung des Hesekiel originalen Wortes hier demselben am eifrigsten einen Steigerungssinn wie: treiben oder dergl. (s. Hävernici z. St.) an. Meier hält das Pl. שְׁמֹאל für eine verkürzte Form = שְׂמֹאל; Gesenius (שׂוֹן) übersetzt: „und führe dich her“. Aus dem Aethiopischen soll sich die Bedeutung: „einhergehen“ „steigen“ entnehmen lassen, also hier nur transitiv konjugirt. Dem Chaläer nach („ich führe dich irre“) gibt es Ewald: „und locke dich weg und gängele dich“, was Ezig gut findet (!). Raschi: „verführe dich“. Eocce denkt an Offenb. Joh. 13, 18! — Kap. 38, 9. 16. — Kap. 38, 6. 15. — Kap. 38, 16. 8. — B. 3. Die Linke hält den Bogen, die Rechte spannt und legt die Pfeile auf. Es kommt eben nicht zum Angriff, indem Kap. 38, 21 ff. Schwert u. s. w. Gog aufreißt. — B. 4. אֶפֶס B. 3 führt zu תִּפְסֶנְךָ hier. — Zu עַל הָרִי vgl. Kap. 38, 21. 8. — Kap. 38, 6. 9. 22. — עֵרֶב ist „Raubthier“, darum durch צִפֹּרִי hier „Vogel überhaupt“ näher bestimmt. — Vgl. Kap. 17, 23. Hengstenb.: „so viel als ihrer Flügel haben.“ — Kap. 29, 5. — B. 5. Wegen הָרֵי הַחַדָּשׁ vorher wechseln die „Berge Israels“ mit dem flachen „Felde“. — Kap. 23, 34; 26, 5.

B. 6. Will man nicht das Gericht „auch auf das Land Gogs und auf alle (?) in Sicherheit wohnenden Heidenvölker erstrecken“ (Reil), was doch deutlich gesagt wird, sowohl durch בְּכָל בְּרִיּוֹתָם als durch לְכָל שֹׁכְנֵי הָאָרֶץ, so muß man mit Hengstenb.

הָאֲרָצִים „für Staaten und Länder überhaupt“ „Erlaube in dem Meere der Welt“ nehmen und die „Sicherheit“ als solche verstehen, die sie „zu der Expedition gegen das Volk Gottes verleitet“ (!) oder wie Rosenmüller bei בְּרִיּוֹשֵׁי an Kap. 38, 13 denken. Zu keinem von beiden zwingt aber das „Feuer“, das hier auch nicht wie Kap. 38, 22 erscheint, sondern für sich allein, so daß z. B. Kap. 5, 4 und ähnliche Stellen zu vergleichen sind, wie es als Symbol des göttlichen Zorngerichts so vielfach vorgekommen ist. Unser Kapitel, indem es die Schilderung Kap. 38 weiter ausführt, ergänzt dieselbe auch. So erweitert sich das Gericht von Israels Bergen, wie auch שְׂמֹאל ausbricht, nach „Magog“, dem betreffenden Volk, in dasselbe daheim hinein, dessen kollektiven Charakter (vgl. Kap. 38, 2) dann nochmals הָאֲרָצִים ausmalen. Gogs Zug geschieht zu Lande, hat aber seine Sympathien wie daheim im Lande, so auf Inseln und Küstenländern, über Land und Meer hin. לְבַטָּח scheint Vergeltung mit Beziehung auf Kap. 38, 8. 11. 14 zu sein.) Gegen den so deutlichen Inhalt von B. 6 bildet die Rückkehr zum Ausgangspunkte solcher Gerichts-Dilatation, nämlich B. 7 „unmitten Meines Volkes Israel“, um so weniger eine Inzianz, als nicht nur die bezwungene Erkenntnis von Jehovah (B. 6) näher bestimmt werden soll, sondern die Ausführung B. 9 ff. auch vorzubereiten ist. — Vgl. zu Kap. 36, 20 ff. (Kap. 38, 23). Hengstenberg übersetzt: „und nicht will ich ferner entheiligen ff.“ אֶרֶץ ist Goph. Die Heiligkeitsoffenbarung in Israel schneidet fernere Entheiligung Jehovah's in Beziehung auf Israel unter den Heiden ab. Vgl. noch Kap. 37, 28.

B. 8 (Kap. 21, 12). Mit solcher Gewißheit wird die Erfüllung dem Propheten versichert, als wäre es bereits eine vollendete Thatsache. Was aber „kam und geschah“ deutet sich überflüssig mit dem „Tage ff.“, wozu vgl. Kap. 38, 18. 19 (nicht B. 17). — B. 9. Israel, für welches der Herr den furchtbaren Angriff noch furchtbarer abgethan hat, promittirt nun gleichsam hinaus auf die Gerichtsstätte. Was es auch war, wodurch der Feind schrecken konnte, — überhaupt „Rüstung“, eigentlich das Zusammengesetzte (נֶשֶׁךְ); im Unterschied von den folgenden Spezialitäten hölzerner Helm und Harnisch, wohl mit Leder überzogen; sodann (vgl. Kap. 38, 4), und כֶּכֶל von unklarer Ableitung: „Reis“, „Ruthe“, „Stab“, mit רֶדֶד wohl nicht: „Tauf-

B. 27: Sept.: ... ἐκ τ. καὶ ὅσον τ. ἐν τῷ —

28: ... ἐν τῷ ἐπιφανῆσαι με αὐτοῖς ἐν τ. ἐν τῷ — A. B.: 'על אר'.

29: ... ἐξέχεα τὸν θυμὸν μου —

flange" oder „Handstod" (4 Mos. 22, 27) oder „Stab der Befehlshaber", sondern die Reitergerte, wie es für so Reitervölker wie hier paßt; — es hat sein Schreckendes dergestalt verloren, daß es nur noch als Brennholz, zu nutzbarer Verwendung, im geraden Gegensatz von seiner schreckenden und schädlichen Bestimmung in Betracht kommt. Denn nicht wie auch sonst wohl nach einer Schlacht die Waffen des Feindes mit einemmale verbrannt werden, ist es hier, woran Hāvernīd Jes. 9, 4 knüpft und in der Vernichtung der verschiedensten Waffenarten und der Reinigung des Landes in dieser (?) Beziehung den Charakter der messianischen Zeit wiederfindet, während Hīzig blos den Gedanken hervorhebt, daß Israel unter seinem Schutzgotte, der auch jetzt für sein Volk gekämpft, keine Waffen brauche; sondern die Bewohner der Städte Israels (יִשְׂרָאֵל יְשִׁבֵּי antithetisch zu הָאֲרָצִים B. 6) brennen und verbrennen an dem betreffenden Holze „sieben Jahre" lang. Hīzig faßt בָּרָר inchoativ („anzünden") und הִשִּׁיךְ „heizen". Das zweifelloch Symbolische der Siebenzahl (Symbol des göttlichen Bundes) beleuchtet zugleich das so Dramatische der übrigen ganzen Angabe. Hengstenb.: „Das Wort, in dem der Glaube zu leben hat, nimmt wie Fleisch und Blut an, um so einen Einfluß zu gewinnen auf die Phantasie, in der die Schreckbilder so gern ihren Sitz aufschlagen. Es wäre gegen den Augenschein, wenn man den Spezialitäten, die so offenbar nur Darstellungsmittel sind, reale Bedeutung beilegen wollte." „Wer die Völkerschlacht bei Leipzig gesehen (bemerkt Schmießer), der hat ein schwaches Nachbild von Hesekiels erhabener Schilderung der Tage nach der Schlacht." — B. 10 verstärkt das positiv Gesagte durch entsprechende negative Schilderung und fügt שָׁלֵל und בָּרָר bei, aber nicht um wie vorher Massen Holz, so jetzt Reichthümer in die Hände Israels fallen zu lassen, sondern lediglich um die Vergeltung (vgl. Kap. 38, 12) herauszustellen und vielleicht auch die Frage (Kap. 38, 13), wie so anders doch jetzt, über den todtten Leichnamen in Erinnerung zu bringen. Denn das ist es, was sowohl die Waffen als Brennholz für Israel als das Plündern und Berauben sagen und somit B. 11 vorbereiten wollen, daß Gog und seine Schaaen alle Tödt, Leichen (Jes. 37, 36) sind. Vgl. noch Jer. 30, 16.

B. 11. Was Jehovah dem Gog in Israel gibt, wie verschieden von dem, was er in Israel sich nehmen wollte! קָבַר מְקִימָם nicht sowohl „eine Stätte, wofelbst er in Israel begraben werden mag" (Hīzig), als „einen Ort, wo Grab in Israel" nämlich nichts sonst für ihn in Israel; Hāvernīd: „nämlich ein ganz besonders, wie kein anderes in Israel." So will Gott den Beuteluftigen und Raubgierigen abfinden. [Sept. lasen wohl שָׁם] — יִשְׂרָאֵל גִּי übersezt Hīzig: „das Thal der Gegenhöhen", durch gegenüberstehende Berge gebildet (1 Sam. 17, 3); er lieft יִשְׂרָאֵל גִּי und bezieht sich sehr gesucht auf Sach. 14, 5! Nach Hāvernīd

soll die Stelle an Joel 4 (das Thal Josaphat) erinnern, der Name aber rein der Idee angehören, welcher er ganz entsprechen soll, indem sich ein „Thal der Durchziehenden" anderweitig im A. T. nicht finde, der Prophet selbst aber den Namen dreifach erkläre: B. 11 als Beschwerde, Gegenstand des Grauens für die Vorübergehenden, B. 14 an die das Land zu seiner Reinigung durchziehenden Männer und drittens an die feindlichen Schaaen erinnernd, die einst hier durchgezogen. Nur die letztere Beziehung kann in Betracht kommen, wenn die überlieferte Punctuation festgehalten werden soll und man die Benennung „Thal der Durchziehenden" wie die: „Thal der Menge Gogs" zum Gedächtniß des Geschehenen gegeben wissen will. Nun scheint aber der Text vielmehr ein Thal voranzusetzen, das als „der Durchziehenden" bezeichnet werden könne und darum zur Grabstätte für Gog und die Seinen geeignet sei, Thal für die Durchziehenden sein könne, wozu man bei גִּי „Niederung" sich an יִצְחָק Kap. 38, 10 אֶצְלָה B. 11 u. s. w. erinnern möge, als Gegensatz dazu. Gog und seine Schaaen können sowohl in ihren sthytischen Vorbildern (laut Herodot), als deshalb auf „durchziehende" (vorüberziehende) angesehen werden, weil ihre sämtliche Erscheinung die einer übergehenden Wetterwolke (Kap. 38, 9. 16) leblich sein sollte, nichts Bleibendes war, bleiben nur ihr Grab. Was Jehovah dem Gog als מְקִימָם קָבַר geben will, wird durch גִּי הַעֲבָרִים näher bezeichnet; wie andererseits das „Thal der Durchziehenden" zum „Thal des Geklärnes Gogs" das geeignete ist. Dasselbe wird näher stüirt, mithin durchaus als eine vorbandene Verlichkeit gedacht, durch הִים קָדְמָה, was קָדְמָה stat. constr. als Präposition vorgestelt keine andere Bezeichnung ergeben kann als: „öflich vom Meere". Von welchem Meere die Rede ist, darüber sagt aber der Zusammenhang nichts, der sonst immer die Bestimmung enthält, das Nachfolgende andeutet, wo nicht angibt. Wir sind demnach, und so auch mit גִּי הַעֲבָרִים, auf die das Ganze hier tragende, bejelende Idee, bei dem symbolischen Charakter desselben, angewiesen. יִשְׂרָאֵל schließt nur das Rothe Meer aus. Ewald übersezt: „als Ort wo in Israel ein Grab möglich ist (!) das Thal der Zerreibenden gegenüber dem Meere und das den Athem der Reisenden einschnürt" und versteht „das abschreckende ungesunde Thal gegenüber dem Todten Meere (Kap. 47, 8), welches die alten übermüthigen (עֲבָרִים v. עֲבָרָה, Wortspiel mit „vorüberziehenden"), die Sobomder bedeckt und von ihnen bisher den Namen hat und dessen Geruch schon von weitem den Wanderern die Nase zuschnürt (Offenb. Joh. 20, 10 vgl. mit Kap. 14, 10)." Ganz gewiß schwebt bei der Auslegung auf das Todte Meer die Bezeichnung desselben als יִתְּנֵם הַקְּרָבִי vor. Was Hīzig einwendet: daß das Thal den Namen noch nicht oder überhaupt nie führte, ist von keinem Belang, wo nur in Betracht kommt, ob Jehovah beim Propheten עֲבָרִים

davon aussagen kann; die Heranziehung von „übermüthig“ ist so gesucht wie unbeweisbar. Keil, der das Thal „ohne Zweifel das Jordantal oberhalb des Todten Meeres“ sein läßt, [so auch Schmiedler: „das Salzthal, am äußersten Grenzpunkt des Landes Israel, nahe dem Gebirge Seir (vgl. Kap. 35, 2), erinnert an eine Niederlage der Edomiter (vgl. Ps. 60, Davids Siegespsalm) und an Reboraomer, Loth und Abraham (1 Mos. 14), und das sich anschließende Todte Meer bleibender Typus aller göttlichen Gerichte“;] leugnet unter Berufung auf 1 Mos. 2, 14, daß קרמֶר הים „östlich vom Meere“ besagen könne (?), und übersetzt: „auf der Vorderseite des Meeres.“ Allein das Mittelländische Meer ist dadurch keineswegs ausgeschlossen, daß „ja das ganze Land Israel östlich vom Mittelmeere lag“, denn קרמֶר הים kann sehr gut parallel zu בִּישְׂרָאֵל gesetzt sein und diese Bestimmung gerade koloriren wollen, zumal wenn man auf die apokalyptische Bedeutung des Meeres als des stutenden Völkerlebens reflektiren würde! Keil's Auslegung der העֲבֵרִים von den „Wanderern (?), die das Land durchziehen, oder spezieller den aus Peräa nach Kanaan hinüber Ziehenden“ hat für die Erklärung aus dem Typus der Skythen sowie aus der Schilderung des Zuges Gogs bei Hesekiel (s. vorher) keine, aber auch an sich wenig Bedeutung, da sie sonst nicht im Alten Testament gestützt wird. Was die Aussage von dem Thal: וְכַבְרִי וְהַסֵּמָּה אֲרֵי-הָעֵיִן ganz klar gemacht, ob man eine Beziehung auf B. 14 ff. annehmen oder die Begrabenden sowie die Nennenden (יְקָרָא) aus B. 12 ff. entnehmen oder es einfach durch: man begräbt und man nennt's wiedergeben will. Die עֲבֵרִים sind dieselben natürlich wie in der Bezeichnung העֲבֵרִים בִּי. Sie (Gog und seine Schaaren) werden durch das betreffende Thal gehemmt, abgesperrt, verschlossen, eingeschmürt, welches die Bedeutung von חָסֵם (5 Mos. 25, 4); es ist ihr Mauerkorb gleichsam (כַּוֵּסִים Ps. 39, 2) nach all den עֲבֵרִים Kap. 38, 10 den aufgestiegenen! Von einem „den Weg absperren“ kann nicht die Rede sein, wo es ja deutlich heißt אֲרֵי-הָעֵיִן. Ihr Thalgrab ist ihre und ihres Hinaufstiegens Sperre und Verschluss. An Wegversperrung für Wanderer läßt sich auch deshalb schwerlich denken, als vielmehr und vielleicht nicht bedeutungslos, wie wir sehen werden, die folgende Darstellung B. 14 ff. ein ungehindertes Durchziehen im Lande voraussetzt. [Sept. phantastirten eine Ummauerung des unreinen Orts. Ähnliches freilich auch Hitzig.] Auch Hengstenberg verlegt das Thal seiner Bezeichnung wegen an „die große Verkehrs- und Heeresstraße“, nämlich „zwischen Egypten und den Euphratländern“, und sucht aus Hergt (Palästina S. 77. 69) das Thal von Megiddo zu erweisen, das als Schlachtfeld berühmte; wegen „östlich vom Meere“ müsse „ein bekanntes und berühmtes Thial ziemlich in der Nähe des Meeres“ gemeint sein, wie eben Megiddo, ein Engpaß oder schluchtenreiche Gegend, welche die Durchziehenden hin-

bert, dergleichen dort zu finden sei. In dieser „bedenklichen Lokalität lasse der Prophet Gog von dem göttlichen Gerichte überrascht werden.“ Aber wo ist das im Text gesagt, der Gog dahin lebendig begraben läßt!? Leidschun (Legio), der spätere Name für Megiddo, soll aller Wahrscheinlichkeit aus unsrer Stelle geflossen sein, entsprechend der großen Menge hier („Gefärm“), was um so näher liege, als B. 16 auch die benachbarte Stadt den Namen „große Menge“ erhalten werde. Indem man unter der römischen Herrschaft gewiß die Weissagung über Gog vorzugsweise auf diese bezog, habe man bei Legio der Zeit verlangend entgegengesehen, wo das große Heidegrab bei Megiddo die römischen Legionen aufnehmen sollte. Noch bemerkt Hengstenberg: „aus הַר הַרְמִיָּה B. 11 ist Kvamov Judith 7, 3 gebildet, bis wohin das Lager des Holofernes sich erstreckt, ebenso Kvamov nach dem Onom. des Eusebius 6 römische Meilen von Legio.“ Raschi, wie die chald. Paraphrase schon, legt das Thal östlich vom tiberiatischen Meer (See von Genesareth), wofür באר־שֶׁן בְּרַח הַר „Haus der Ruhe“), als von den Griechen Σωδονopolis genannt, in Anspruch genommen worden ist, welcher letztre Name allerdings nicht aus „Suffopolis“ begreifbar wird (wie Grimm noch zu 1 Makk. 5, 52), allein auch keine Niederlassung von Skythen aus dem 7. Jahrhundert v. Chr. her fordert, sondern wegen der zu großem Theil heidnischen Bevölkerung, die sich während des babylonischen Exils daselbst festsetzte, im nachmakkabäischen Zeitalter gäng und gäbe geworden sein mag, wenn nun gar die Auslegung oder Anwendung unsrer Weissagung, speziell B. 16, dabei eine Rolle spielte (s. Hävern. S. 599 ff.). J. D. Michaelis und Eichhorn haben sich bei dieser Gelegenheit nach 4 Mos. 27, 12; 5 Mos. 32, 49 auf das „Gebirge Abarim“ (!!) verstiegen.] — Vgl. noch Kap. 31, 18; 32, 31; zu הַר הַרְמִיָּה Kap. 23, 42. Pendant hierzu etwa Kap. 26, 13!

B. 12. Da קֶבֶר בִּישְׂרָאֵל (B. 11) das Moment für die Beschreibung ist, so wiederholt diese קֶבֶר sogleich und wieder B. 13. Erst „das Haus Israels“, dann wird „das ganze Volk des Landes“ gesagt; kämpfen hat weder jenes noch dieses nöthig gehabt. Seine Feinde fielen durch Jehovah, der nichts, als begraben zu thun überlassen hat. — Nach dieser Parallele der beiden Verse wird לִמְכַן טָהָר (die Siebenzahl wie B. 9!) durch וְהָיָה לְהַסֵּמָּה zu beleuchten sein, also daß die Reinigung des Landes von den Leichnamen, und zwar der Eiser darin (B. 14 ff.), das Volk des Landes nennen lassen wird, nämlich ein heiliges Volk, oder demselben einen Namen dadurch machen wird. [Hävernich: „als das vom Heidenthum wesentlich geschiedene.“ Hengstenb.: „daß die vom Hause Israel die Feinde begraben, nicht umgekehrt, gereicht ihnen zum Ruhme, der jedoch seine Wurzel nicht in ihnen selbst hat, sondern in ihrem Gott, der vom Tode erretten und Verderben über ihre

Feinde verhängen kann.“] Vgl. übrigens Kap. 34, 29. Wie dort Segen statt Schmach, so hier wohl Heiligkeit statt der früheren Verunreinigungen Israels! Es reinigen das Land jetzt mit aller Sorgfalt, die vormalig es verunreinigten mit allerlei Greueln u. s. w. Vielleicht auch Anspielung auf den Namen Israel (בְּרִית יִשְׂרָאֵל B. 12), wonach dies Volk mit Gott kämpft und dervogen obliegt! [Nicht, daß es für jeden Ehrensache sein wird, mitzu-
helfen beim begraben, was Hitzig ebenso recht abweist, wie auch daß die Ehre darin liegen könne, daß sie den Feind durch Begräbniß ehren; aber nicht minder liegt fern, mit Hitzig den Ruhm Israels darin zu entdecken: „weil sie nur als bevorzugtes Volk, das Gott beschützt, in ihrem Lande das Grab des Gog besitzen können.“] — יוֹם „am Tage“, Aktusativ der Zeit der Selbstherr-
schung Jehovah's wie durch Gogs Untergang, so schließlich durch sein Grab in Israel.

B. 14. Im heiligen Interesse der Reinigung des Landes zu verstehen. — „Männer beständiger Fortdauer“ (בְּרִירֵי) sind dazu dauernd, wenigstens eine längere Zeit hindurch angestellte. Es sind deren zweierlei: „die im Lande durchziehen“ (antithetisch zu den „Durchziehenden“ Gogs!) und die begraben mit den „Durchziehenden“, wie B. 15 erläutert, mit deren Hilfe, nach deren Vermerken. — הַנִּזְרָרִים (Partiz. Niph. v. נָזַר) sind solche, die trotz dem siebenmonatlichen Begraben noch resiren auf der Fläche des Landes, vergessene, abgelegene Leichname, Gebeine. Daher nach Ablauf der sieben Monate die Angestellten, von denen geredet worden, ihr Amt antreten. — B. 15. Kaum abschichtslos wird das עֵבֶר so wiederholt, so stark betont: יַעֲבֹרוּ הָעֵבֶרִים. Den „Durchziehenden“, die das Land durchzogen, stellen sich charakteristisch diese „Durchziehenden“ zum Zweck von begraben gegenüber. — יוֹרָאִי explizit beispielsweise die Aufgabe der „Durchziehenden“. — In 7 Monaten muß es wohl עֵבֶר sein. — צִירִין ist Mal von Steinen, hier zum Zeichen für die eigentlichen Todtengräber. — Alles kommt aber zuletzt in dasselbe große Gogsgrab. — B. 16 bereitet noch in einem Stadtnamen sich die große Begrabung: הַמִּירָה, woraus הַמִּין wiederklingt. So lebt das Geschehene mit den Nachlebenden fort. Vgl. übrigens zu B. 11. [Schmieder: „Eine bewohnte Stadt konnte in diesem Leichenthale nicht sein; es muß eine Stadt sein, die nicht aus Häusern, sondern aus Gräbern besteht.“] — יוֹרָאִי aber bleibt die Hauptsache, daher nochmals abschließend gesetzt.

B. 17, an B. 4 anknüpfend, bringt nicht sowohl ein dem Begraben Gogs und der Seinen Paralleles bei, [Mos. m. zerstört das begraben vorher, indem er das Grab Gogs für die wilden Thiere offen sein läßt!] als wir vielmehr an etwas zu denken haben, das alsbald eintritt mit Gogs Fallen auf den Bergen Israels. Eine weitere Ausführung von „לֵעֵיט צָפוֹר“ B. 4. Das Grab Gogs in Israel ist aber das göttliche Monument, das thatsächliche,

daß Jehovah heilig in Israel (B. 7), welches Ergebniß, welche alte Wahrheit zugleich Israel seinerseits durch das wiederholt, noch zuletzt betonte Begraben, um das Land zu reinigen, mit allem Eifer bethätigt. Wie nun was Gebein ist in jenem Thale begraben wird, so fällt dagegen auf den Bergen Israels das Fleisch sogleich den wilden Thieren, denen aus der Luft wie denen vom Felde her, zum Fraße. Es soll sich nämlich nicht nur Israel dathun als ein heiliges Volk, als ein Priester-Volk in heiligem Lande, sondern Jehovah will sofort an Gogs Fall sein Heiligthum im Lande, inmitten Israels (Kap. 37, 26 ff.) kundthun: in Gedankenverbindung damit wird „בָּחַר“, das ebenfalls wiederholt hervorgehobene „Schlachtopfer“ aufzufassen sein. Gewöhnlich wird nur bemerkt, daß Hesekiel Jer. 46, 10; Jes. 34, 6 vor Augen gehabt habe, vgl. auch Zeph. 1, 7. Jehovah als Opferer. Daß „der Herr sich selber das ihm verweigerte Opfer hole“, wodurch der Begriff des Cerem, der Gegensatz von Opfer untergeschoben wird, hat Hengstenberg in den Text hineingetragen. Der אשר אורי זבח wird doch ausdrücklich erklärt זבח אורי זבח (B. 19). Dabei geht der Opferbegriff wesentlich in den der mit dem זבח verbundenen Opfermahlzeit auf (Kap. 29, 5; 31, 13; 32, 4 ff.; Dffb. Joh. 19, 17). Jehovah als Gastgeber, der durch den Propheten die Invitation ergehen läßt. Es fehlt nicht an Speise und fehlt nicht an Trank. — B. 18 hebt in dieser Beziehung גְּבוּרִים (Kap. 32, 12, 27), Heerführer, und נְשֵׂאֵי הָאָרֶץ hervor, vgl. Offenb. Joh. 19, 18; und geht auch im folgenden Widausdruck פָּרִים (Stiere), durch מְרִירֵי בָשָׁן verstärkt, (wie denn B. 19 durch seine fetten Weiden berühmt, von übermüthigen, selbstmüthigen, üppigen Feinden Gottes und seines Volks häufig bei den Propheten, vgl. auch Ps. 22, 13) auf die zu Anfang Hervorgehobenen aus. Im übrigen Vergleichung mit dem opferfähigen Kleinvieh, wozu Schmießer bemerkt: „den Thieren zur Speise, wie den Priestern das Fleisch der Opferrhiere.“ — B. 19 (Kap. 16, 28; 23, 33), ein überreichlicher Opferschmaus wird geschildert. לִשְׂבֹּחַ führt B. 20 durch וְשִׁבְעָהּ noch näher aus. — Der Tisch Jehovah's das Schlachtfeld. — Wenn רֶכֶב neben סוּס „Wagen“, so sind natürlich die Wagenkämpfer gemeint. Hitzig leugnet im Blick auf die Skythen die Voraussetzung von Kriegswagen. Andere denken daher an „Reiterei“ (Wesen.) oder „Wagenpferde“. — גְּבוּרֵי aus B. 18, etwa was als tapfer sich bewährt hat, wie die Heerführer, im Unterschied davon מְלָחֵמָה אִישׁ das gerüstete, geübte Kriegsvolk im einzelnen.

B. 21 vgl. zu כְּבוֹרֵי E. 35. 50. Bis zum Schlußgericht über die Welt, ja wie bedeutsam hier! klingt der Grundgedanke der Hesekiel'schen Prophezie vernehmlich heraus; in Betreff der Heidenvölker durch „יִרְאָה“ erläutert, es liegt ihnen vor Augen (Kap. 38, 23). Vgl. Dffb. Joh. 16, 7. Aus שְׂרָרֵי entnimmt sich יָרֵד. — B. 22 die andere Beziehung,

nämlich auf Israel. In dieser Beziehung vermerkt der Text Erkenntniß von Jehovah als Israels Gotte, derer, die dazu gehören (אֱלֹהִים, יְרֵדִי), und zwar indem Er im Endgerichte als solcher sich bethätigt hat, auch weiterhin, also ein bleibendes, nicht ferner störbares Verhältniß. — Durch יְרֵדִי (B. 22) wird nun B. 23 auf ein entsprechendes Erkennen, zu dem יְרֵדִי B. 21 hinzu, auch Seitens der Heidenwölfer, übergeführt. Vom Ende lenkt Jehovah ihren Blick auf ihre Vergewaltigung Israels durch die geschehenen Wegführungen desselben zurück. Ihre Macht über Israel, erkennen die Heiden jetzt, ist Israels Schuld gewesen, näher bestimmt als מַעַל (vgl. zu Kap. 14, 13), seine an Jehovah begangene Treulosigkeit, infolge wovon Jehovah sein Angesicht von ihnen ab verbarg (5 Mos. 31, 17 ff.) und sie dahingab (vgl. Kap. 16, 27). כָּלָם im allgemeinen, exceptis excipien- dis. — B. 24 (Kap. 36, 17 ff.; 14, 11) vgl. Kap. 7, 27.

Hengstenberg sieht B. 25—29 einen „Schluß des ganzen Komplexus von Weissagungen vorwiegend trübenden Charakters von Kap. 33, 21 (?) an, wie der Prophet sonst auch ganze Abschnitte mit einem solchen Finale beschliesse.“ Mit לָכֵן (weil) Jehovah wie B. 24 mit ihnen gethan, nach dem Rückweis in die Vergangenheit der Heiden B. 23 ff., die Applikation auf die Gegenwart Israels gemacht (עָרָה). — Vgl. zu Kap. 16, 53. „zu יָעֲבֹב“, „Eleid“ so entprechend, wie יִשְׂרָאֵל zu „erbarmen“; bedeutungsvoller Wechsel. Vgl. Kap. 36, 5. 6. 21 ff.; vgl. zu B. 7 vorher. — B. 26 יִשְׂרָאֵל [Hengstenb.: „sie nehmen auf sich sich“] ist יִשְׂרָאֵל zu lesen. Vgl. Kap. 16, 54. Jehovah's Eifern für ff. (B. 25) erweist sich unter Israel subjektiv in-, wie objektiv an ihnen. Weil ihre Verschuldung an Jehovah (B. 23 ff.) auch, ja erst recht von ihnen, wie von den Heidenwölfen (B. 23), erkannt werden wird, tragen sie ihr Eleid als ihre Schmach (כְּלָמָם); zu „Schmach“ daher „Treulosigkeit ff.“ (B. 23). Eleid erscheinen nur sie, herrlich (B. 21) erscheint nur Jehovah; wo über ihnen verdiente Strafe, da vor Jehovah Gerechtigkeit; Schmähenswerthe, die sich selber schmähend müssen, wegen ihrer Untreue, stellen sie sich dar, — heilig, zugleich aber als ihr Gott (B. 22), stellt sich Jehovah heraus, der Treue, wie in Gericht so in Erbarmen, der ihr Eleid wenden will (B. 25). Ihre Schmach und alle ihre Untreue muß umso mehr sie belassen, ja gerade dadurch, daß sie sicher wohnen ff. Vgl. zu Kap. 28, 25. 26; 34, 28. Diese demüthigende Gnade ist der objektive sachliche Erweis vom Eifern Jehovah's an ihnen, den B. 27, noch hinter B. 26b zurückgreifend und mit Blick auf das Verlangen in der Gegenwart des Exiles, weiter ausführt. [Hie, der יָעֲבֹב liest, übersetzt: „und sie werden vergessen ihre Schmach“, die sie bisher getragen haben. Auch: sie werden „wegnehmen“, d. i. fñhnen ff. hat man übersehen wollen. Ewald würde: „sie tragen“ zulassen, wenn מַעַל für כָּל יָרָא

zu lesen wäre, so übersetzt auch er: „daß sie ihre Schande vergessen ff.“ und nimmt ein Wortspiel an, weil „eigentlich das ganze ein Wortspiel auf die Chaldäer“ sei. — בְּיָבֵתָם haben andre, wie Grotius, verstanden: „da sie wohnten.“] Im übrigen vgl. zu B. 27 Kap. 38, 8; 37, 21; 36, 23 ff.; 20, 41. — B. 28 (B. 22). — בְּהִגְלֵתָהּ verdrängt Ewald geradezu in sein Gegentheil, indem er statt לָכֵן sich מִן liest und nun den Sinn findet: „indem ich sie aus den Heiden rückwandern lasse.“ Der Zusammenhang nöthigt dazu gewiß nicht. Im Gegentheil empfiehlt sich aus demselben das bedeutsame parallele אֵל-אֵל — Kap. 22, 21. — אֲחֵרֵי vgl. Kap. 6, 8; 12, 16. Hengstenb. bemerkt dazu: „Ganz Israel wurde nach dem Sturze der chaldäischen Monarchie der Zugang zu dem Heimatlande eröffnet, und die freiwillig zurückzöhlenden, hatten doch in Kanaan ihre Heimat und in dem Tempel zu Jerusalem ihre geistliche Wohnstätte.“ — B. 29 vgl. B. 23. 24. Verheißung ewiger Gnade wegen (אֲשֶׁר, weil) „שָׂכְתָה אֲחֵרֵי הָרָחָק“ wo früher „Meinen Grimm“, z. B. Kap. 14, 19; 22, 22; vgl. zu Kap. 36, 27. Aber hier mehr sagend, wie auch שָׂךְ andeuten dürfte. Ewald merkt die „hochwallende Rede“ an, wiewohl er die Geistesausgießung sich dahin auslegt, daß Israel „schon weil es vom Aelterthume her den göttlichen Geist in sich schließt, der unverfälschte Grund der wahren Gemeinde ist“. Vgl. Jes. 32, 15. 16; 44, 3; Joel 2, 28 (Kap. 3, 1 ff.). Schmieder: „Im voraus für die Zeit gesprochen, die der Herr verheißt. Und der Herr hat wirklich durch Jesum nach seiner Erklärung den Geist in Jerusalem ausgegossen nach seiner Verheißung. Aber das Haus Israel hat nicht gewollt. Und das geistliche Israel der Christenheit dankt es Gott besser?“

Theologische Grundgedanken.

1. Mit unseren beiden Kapiteln bewegt sich die Prophetie Hesekiels in die Apokalypstik hinüber. (Vgl. Einl. S. 17 ff. Vgl. im allgemeinen das im Bibelwerk von P. Lange zur Einleitung in die Offenbarung des Johannes S. 2 ff. Gesagte.) Es lassen sich nach Form und Inhalt charakteristisch apokalypstische Züge aufweisen, wie schon der Umstand Apokalypstisches vermuthen lassen muß, daß die neutestamentliche Apokalypse mit dem Uebergange des Kapitels 37 zu Kap. 38 bedeutende (eschatologische) Elemente für ihre vollendenenden Visionen zu entnehmen beginnt. Wenn durch Kap. 38. 39 noch das Prophetische, das Moment der Lehre, der Anwendung, hindurchgeht, so wird dergleichen Kap. 40 ff. zurücktreten, aber auch unsere Kapitel stellen ein einheitliches Tableau vor uns hin und malen es aus, das großartige Gemälde eines Völkzugs, einer Völkerwanderung, und einer Völkers-, noch besser Gotteschlacht. Wiewohl im weissagenden Worte gehalten („so sagt der Herr“), nimmt sich die Beschreibung des Heereszugs Kap. 38, des furchtbaren Untergangs desselben

in Israel Kap. 39, doch wie sonst Vision aus. Auftritt reißt sich an Auftritt. Der Stil ist dergestalt ein bildlicher, daß was Historisches aus Vergangenheit oder Gegenwart hier die Basis bilden mag, sich sogleich zu lauter Symbolen gestaltet, deren Idee weit über die alttestamentliche Theokratie bis an das Ende der Zeit überhaupt vorausgreift. Israels Vollenbung beleuchtet sich als Weltvollenbung. Der Gegensatz der Welt gegen Israel ist in unsern Kapiteln nicht sowohl der herkömmliche der Heidenvölker wider das Volk Gottes, als vielmehr die rohe Verstockung wie Unempfindlichkeit in Bezug auf den Frieden, dessen sich das königliche Priestertum, das Eigenthumsvoll eines ewigen Bundes Jehovah's (Kap. 37, 26) erfreut. Man vergleiche die so ganz anderen Eindrücke und Auslassungen, als Kap. 38, 11 ff., bei Bileam 4 Mos. 23, 9—10! Dem wilden Einbruch in solches Volkess Stille im Lande ist andrerseits die treibende Gewalt angemessen aufgesetzt, nämlich einestheils als göttliche Nothigung des zum Ende hinwandelnden Richters, so himmelhoch, vgl. aber mit Kap. 38, 4 die Verse 10 ff. daselbst, andertheils auch als dämonische Selbstsucht und Weltlust, so höllentief zugleich. Bemerkenswerth bei dem apokalyptischen Charakter unser beiden Kapitel, mit denen sich der Rest des Buches Hesekiels ankündigt, ist das Plötzliche, so im Aufstehen Gogs, so in seinem Untergehen, erinnere an das *ex tunc* (Luk. 18, 8), an das öftere *tunc* der Offenbarung Johannes, wie auch — das Endvöllige des Gerichts und seiner Ausführung.

2. Sehr richtig hat Hengstenberg bemerkt: „wir haben hier eine gute Vorschule für die Auslegung der Vision vom neuen Tempel.“ Allein was derselbe speziell auf Hesekiel aussagt, welch „weiter Spielraum der Ausmalung“ bei ihm gegeben sei, wie „sehr er darauf bedacht“ sei, „die Phantasie mit heiligen Bildern zu erfüllen“, das liegt vielmehr an dem Apokalyptischen der Weissagung vom Gog. Gerade auch der Phantasie der Verzagttheit mit der Phantasie des Glaubens zu begegnen, gegen über die Zukunft verweisende Gedanken Licht und Trost zu spenden, ist ein Merkmal aller eigentlichen Apokalypse. P. Lange sagt schön und treffend von den Apokalypsen in dieser Beziehung: „Wie sie hervorgegangen sind aus der göttlichen Beruhigung und Tröstung einer in Zeiten großer Drangsale des Reiches Gottes hoch auflodernden Sehnsucht auserwählter Prophetenherzen, so sind sie auch bestimmt, zunächst die Knechte Gottes in den Zeiten zukünftiger gleicher und neuer Drangsale und durch sie die Gemeinden zu orientiren, zu trösten und zu beruhigen, ja für sie alle Schreckenszeichen in Hoffnungs- und Verheißungszeichen zu verwandeln.“

3. Bei der Deutung kommt allerdings nicht nur bei Hengstenberg der „sogenannte biblische Realismus“ schlecht weg, dem es so oft begegnet, wie er sagt, das Kleid für den Mann zu halten, sondern, wie bereits die Auslegung gelegentlich betont

hat, die Kap. 38 namhaft gemachten Völker, wie historisch an sich, erscheinen im Zusammenhange hier als Momente einer Idee, die sich in dem symbolischen Gog des Landes Magogs nämlich zum letzten Feindschaftsausbruch gegen das Reich Gottes zusammenfassen. Diese symbolisirte Idee ist allerdings auch historisch, ja weltgeschichtlich im höchsten Sinne oder weltgerichtlich. Die Weltgeschichte wird mit ihr theokratisch bestimmt, durch das zur Menschheits- und Weltvollenbung sich entwickelnde Gottesreich bestimmt. Aber Magog, Gomer, Meschec, Thubal, Scheba, Dedan, Phut sind als solche gar nicht mehr historisch vorhanden. Von Ruß äußert Hengstenberg, daß es „ein christliches Volk, und zwar ein solches, das nach den jüngsten Erfahrungen schwerlich noch einmal zur welthistorischen Aktion gelangen wird.“

4. Wie Grotius und andere, z. B. Zahn (Einl. II) auf die Zeit der Makkabäer und Antiochus Epiphanes interpretirten, so hatte Luther den selbst in Kirchenliedern und Kirchengebeten noch lange Zeit neben dem Papste als Hauptfeind deutscher Christenheit festgehaltenen Türken in unsern Kapiteln gefunden. Während einzelne jüdische Ausleger bald auf Rom Anwendung gemacht, bald auf die Kreuzzüge angelegt haben, findet sich doch auch Schabb. 118, 1; Berach. 7, 2; Targ. Jerusch. zu 4 Mos. 11, 26; 5 Mos. 34, 2 die Versetzung Gogs in die Zeit vor dem Messias und der vernichtende Kampf desselben mit ihm besprochen. Ebenfalls mit Beziehung auf das messianische Königreich reden die sybllinischen Bücher von Gog und Magog, indem sie ihn nach dem fernen Süden Egyptens verlegen (s. Hävern. S. 602). In den Theiltailungen, welche der Koran von Dzu-Ismayn, d. i. Alexander dem Großen und seinen abenteuerlichen Kriegszügen macht (Sur. 18 u. 21), werden Jagug und Magug als Unheilstifter auf Erden bezeichnet und durch eine eiserne Mauer abgeschlossen, welche aber am Ende in Staub verwandelt werden wird, worauf Gog und Magog herausbrechen und das Weltgericht erfolgt. (Sprenger, Das Leben und die Lehre d. Mohammed II, S. 474 ff.) „Die Furcht vor diesen nordischen Völkern (sagt W. Menzel) ist uralte, sie ist gerechtfertigt durch die sthyrischen, später hunnisch-mongolischen Heereszüge, welche sowohl Europa als Asien schon öfters überschwemmt haben, und fällt diese morgenländische Völkerfrage mit der sehr verbreiteten deutschen Sage zusammen (?) von den im Berge schlafenden Heeren Karls des Großen oder Friedrich Barbarossa's, die am Weltende hervorbrechen und eine neue goldne Zeit erkämpfen werden.“

5. Hävern. führt für die Deutung auf die Zeit der Vollenbung des Reiches Gottes folgende Gründe an: 1) die Namen, welche nicht sowohl damalige einzelne Völker zeigen, als daß wir es mit einer „nur von der Gegenwart ausgehenden Aufschauung zukünftiger neuer Verhältnisse zu thun haben.“ „Was sich von weit entlegenen, mehr oder weniger bekannten Völkernamen nennen läßt, stellt

der Prophet hier zusammen, besonders wichtig ist die freie Bildung des Namens Gog.“ 2) Der Zusammenhang mit Kap. 36. 37 stellt die Verherrlichung und Vollenbung der Theokratie angebahnt, das Gericht über Edom (Kap. 35) geschehen dahin, in welchem alten Erbfeinde die bisherigen Feinde des Bundesvolks in seiner nächsten Umgebung gerichtet erscheinen. Es gilt aber noch „die ganze (?) Weltmacht in ihrer sündlichen Auflehnung gegen Gott (?) zu richten und so das Heil zu vollenden“, wie diese Idee dem von Daniel, Hesekiels Zeitgenossen, geweissagten vierten römischen Weltreiche zu Grunde liegt (Euseb. demonstr. ev. IX. 3). 3) Die prophetische Verkündigung gegen heidnische Völker betreffe dieselben immer als Repräsentanten und Träger bestimmter Ideen, in Edom das bisherige antitheokratische Streben, in unsrer Weissagung die Idee der künftigen Feindschaft, wie sie Israel in seiner Heilsvollenbung erfährt. 4) Ausdrücklich werde die Erfüllung Kap. 38, 8. 16 in die Endzeit verlegt. 5) Die Verkündigung voriger Propheten, worauf Bezug genommen werde Kap. 38, 17, weise auf den Endgerichtstag, wie auch die Schilderung des Propheten nach jenen Vorbildern ausgeführt sei. 6) Endlich die Wiederaufnahme Offenb. Joh. 20. — Für den apokalyptischen Charakter des Gogbildes spricht vornehmlich, daß durch dasselbe wie die Erinnerung an Assyrien und Chaldäer, — an Edom wohl nur lokal („auf den Bergen Israels“ vgl. Kap. 35 zu Kap. 36 dabei) — so die Vorahnung viel späterer Völkermächte hindurchgeht. Denn das ist recht apokalyptische Art und Weise, immer neue ausgeprägtere Typen aus der Geschichte, wie sie zum Weltende hin gravitirt, anfließen zu lassen.

6. In der Einleitung S. 17 ist die Bedeutung der Stellung Hesekiels inmitten der babylonischen Welt, dabei seine Bekanntschaft mit fremden Völkern und deren Verhältnissen hervorgehoben worden. Wenn irgendwo, war in Babylon ein Standort, um über die rollenden Wellen des Völkermeeres hinzublicken. Die unserm Propheten eigenthümliche Weissagung vom Gog wird aus seinem eigenthümlichen Aufenthalt auf solcher Warte mitten unter den Heidenvölkern nach der menschlichen Seite begriffen werden müssen. Recht bemerkt Philippson: „wir müssen uns erinnern, daß Hesekiel mitten in die innerasiatische Welt versetzt war, und daher die großen Bewegungen in dieser zu beobachten Gelegenheit hatte. Hier im Schooße der asiatischen Völkerbewegungen mußte dem Propheten klar sein, daß dieselben noch lange ihr Ziel nicht erreicht haben, daß die Dynastien noch oft wechseln würden, welche Erschütterungen auch auf die Länder am Mittelmeere einwirken mußten.“ Jedenfalls, wenn gleich unsere Weissagung nicht das Produkt gelegentlicher Beobachtungen, ahnungsreicher politischer Erwägungen u. dgl. eines begabten Menschen ist, wie die großartige Bauthätigkeit Nebusadnegars Hesekiel Anschauungen zu den Kap. 40 ff. bieten konnte, so mochte ihm das wogende Völkermeer,

von dem er sah und hörte in Babylonien, die Farben bieten für das Bild Gogs und seiner Schaaren.

7. Man hat unsere Weissagung aus der nach Kap. 37 natürlichen Frage sich erklärt: wird diese Ruhe Israels stets ungestört sein? werden die Verhältnisse der übrigen Welt sich so gestalten, daß Israel in Ruhe bleiben kann? So Philippson. „Der dogmatische Gedanke der Weissagung ist sehr einfach“, sagt Hengstenberg: „alle Anläufe der Welt wird die durch Gottes Gnade erneuerte Gemeinde Gottes siegreich bestehen. Diesen Gedanken hat der Prophet hier mit Fleisch und Blut bekleidet u. s. m.“ Dann ist die Weissagung mehr oder minder eine Parabel. Wir kommen darauf zurück. „Den Ausgangspunkt (fährt Hengstenberg fort) bildet die Furcht, welche dem Kranken so tief einwohnt. Was hilft es uns, diese Frage trat dem Propheten entgegen, wenn wir uns auch nach deiner Verkündigung von der gegenwärtigen Katastrophe erholen? die Uebermacht der Heidenwelt bleibt doch bestehen. Gar bald werden wir zu bleibendem Ruin einem andern Anfall erliegen. Gegen solche verzweifelsende Gedanken bietet der Prophet hier Trost dar. Er vereinigt alle Kämpfe, welche die hergestellte Gemeinde in Zukunft noch zu bestehen hat, in einen großen Kampf und läßt diesen Kampf durch einen herrlichen Sieg des Herrn und seines Volkes entschieden werden.“ Letztes so willkürlich, wie das über die Idee der Weissagung Gesagte auf der Oberfläche allgemein ist. Häberniß mit Anschluß an Kap. 37 sagt: „Wie mächtig der Schutz sei, welchen der Herr der neuen verkündeten Theokratie angedeihen läßt, ergibt sich aus dem neuen Verhältniß derselben zu der heidnischen Welt und deren Macht. Das heilige Volk ist in Wahrheit ein unantastbares, unüberbrückliches Eigenthum seines Gottes. Als solches ist Israel in seiner Herrlichkeit der großartigste, umfassenste Sieg über die heidnische Welt. In dem grellsten Kontraste zur Gegenwart steht also die Zukunft Israels. Während jetzt das Heidenthum ein Werkzeug in der Hand Jehova's ist zur Züchtigung und Züchterung Israels, erscheint dann die Zeit, wo Israels Bestimmung sich erfüllt, selber das Endstraengericht über das Heidenthum zu vollziehen. In ihm offenbart sich dann die Vollenbung des Sieges des Reiches Gottes über die heidnische Weltmacht.“ Wie vieles von dem Gesagten recht und gut ist, so wird doch für „diese Grundidee“ die von Häberniß gegebene Motivirung nicht so bloß genügen können, daß nämlich „Gott selbst den Kampf (die letzte Aufbietung der Kraft des Heidenthums zu Vernichtung des Reiches Gottes) veranlasse, damit sich in ihm offenbare sein Gericht.“ Gott wird doch nur richten, was sich durch Verwerfung seines Heilraths in Christo, sei es in Selbstgerechtigkeit (Pharisäismus) oder in Weltlust (Sadduzäismus) gerichtsreif hingestellt hat. Im Zusammenhang mit welcher subjektiven Gerichtsreise die Versilberung durch Satan Offenb. Joh. 20 monirt ist. Welt oder Heidenthum so ohne weiteres ist nicht der Gedanke unserer so

individuellen Weissagung über Gog. Nur richtig bezweifelt B. Lange (Vof. Dogm. S. 1280), daß Gog und Magog überhaupt alle zukünftigen Feinde des Reiches Gottes repräsentiren, und gibt den Fingerzeig zum Verständniß unsrer Kapitel, wenn er äußert: „man muß doch vorzüglich an die obstrukten Völkerreste denken, welche nicht unter die volle Wirkung des Königreiches Christi getreten sind, an rohe und stolze Völker.“

8. Für die Erklärung unsrer Weissagung ist gar nicht nach solchen oder anderen Fragen Israels zu suchen, auf welche der Prophet zu antworten sich gemüthigt gesehen, wie auch dergleichen nicht im Texte angedeutet ist. Vgl. dagegen zu Kap. 37. Sondern Jehovah gibt mit Kap. 38. 39 einfach seinem Volke, damals in Israel, Klarheit und Wahrheit über das Ende. In welchem Sinne wir hier *ἀποκαλυσψις* vor uns haben. Will man eine Unterschrift unter das Doppelbild bei Hesekiel Kap. 38 und 39, so gibt es eine zutreffendere nicht, als das Wort Christi Matth. 16, 18: *καὶ πάλαι ἄδον οὐ κατισχύουσιν αὐτῆς*, ein in seiner apokalyptischen Bedeutung nicht erkanntes Wort. Haben wir Kap. 37 in Christo zu verstehen, wie um so zweifelloser das richtige Verständniß sein wird, als zu Ende von Kap. 39 in solcher Weise, wieder dahin zurückgewiesen ist, so kann Gog u. i. w. nicht das Heidenthum, auch nicht dasselbe im letzten Effect, den es machen möchte, sondern muß die gegenüber dem Christenthum verstockte, von Geist und Art desselben fernstabgebliebene Welt, wie es bei Hesekiel gesagt wird: den hintersten Norden gegenüber dem Centralen in dieser Welt (Kap. 38, 6. 15; vgl. zu B. 12) bedeuten. Was von schließlicher Erstarrung unseres Planeten in Eis wohl behauptet worden ist, hat seine apokalyptische Wahrheit vielmehr in Betreff der schließlichen Herzenskühlung der Menschheit zum Christenthum, wie auch der Herr Matth. 24, 14 damit angedeutet haben dürfte, daß *δια το πληθυνθῆναι τὴν ἀνομίαν ψυγησεται ἡ ἀγάπη των πολλων*. Dem zum End entwickelten Egoismus und Weltfinn, dem gerichtstreifen Materialismus, welcher Beute, Raub, den *μαμωνας τῆς ἀδικίας*, nur noch sich vorstellend machen kann gegenüber den das Christenthum erfüllenden idealen Mächten (Gerechtigkeit, Friede und Freude im Heiligen Geiste Röm. 14, 17), erscheint die Gemeinde Gottes, das Volk des Herrn — und das malt Hesekiel deutlich aus (vgl. Kap. 38, 12 zu B. 11) — in seinem Sinn und Wesen ein verstiegenes Idyll, das man, nachdem man es theils lebendig ignorirt, theils sein in sich selber vergehen, seinen Tod nach Weise der alten heidnischen Religionen (die *πάλαι ἄδον*), mit wissenschaftlicher Gewissenheit erwartet, es wenigstens nicht mehr verfolgt hat, von seinen Söhnen herunternehmen und einfach mit Gewalt erasiren müsse. So stellt sich aus Kap. 38 die Weltlage zur Zeit Gogs. Wenn das „tausendjährige Reich“ der Schilderung, in die Kap. 37 ausgeht, zu nähern ist, so wird die Vorstellung von demselben eine viel andere werden müssen, als die

immer noch an der alten jüdischen sinnlichen Ueberslieferung haften gebliebene Phantasie mancher Apokalyptiker es träumt. Allein auch Offenb. Joh. 20, wo der eigentliche locus vom millennium, wird als Hauptpunkt für die symbolischen tausend Jahre die Fesselung Satans ausgesprochen. Seine Bindung ist die Vorbedingung des tausendjährigen Reichs. Wenn er die Heiden in dieser Zeit nicht verschüren soll, erst danach es wieder thut, so erhellt schon aus dem, wozu er danach verführt, daß seine Gebundenheit vor allem das Aufhören des Kriegens mit Gewalt, der gewaltthätigen Bekämpfung der Gemeinde Gottes ist, wie auch darauf das Offenb. Joh. 20, 4 sogleich folgende Gesicht von den Blutzengen insbesondere zu weisen scheint. Von der „schönen Wirklichkeit der großen Reichsercheinung“ sagt uns, und zwar in Bezug auf eine gewisse Zahl, das von dem *ἀνεστησαν* B. 5 ganz gewiß unterschiedene *ἐζησαν* nur so viel energisch aus, daß dieselben zwar von der Welt dem Tode übergeben, in Wahrheit dagegen lebendige (vgl. auch Joh. 11, 25 ff. mit Offenb. Joh. 20, 6); die „Thronfessel“ aber und das „Gericht“ drücken wesentlich schon „das königliche Herrschen“ aus, das nur durch „mit Christo“ näher bestimmt wird und zwar als ein himmlisches, ohne irgend eine auf die Erde ausdrücklich lautende Beziehung, für welche nur die Bindung Satans die ausgesprochene Beziehung ist. Das also himmlische Gesicht B. 4 ff. ist allerdings aber zum Trost, wie die Gewißheit des Endsieges (vgl. dazu *μικρον χρονον* B. 3), wo nun auf die Mitte der Erde (Offenb. Joh. 20, 9) Gog und Magog (B. 8) zum Kriege rufen.

9. Das fesselgreifende Verständniß der herkömmlichen Gegense in Bezug auf unsere Kapitel und die ihnen entsprechenden Stellen der Offenbarung Johannis betrifft also einestheils die Erscheinung Gogs, anderentheils Lage und Zustand des wahren Israels, der Kirche Christi in der Endzeit. In letzterer Beziehung ist bereits, vgl. auch die Auslegung, auf die idyllische Schilderung in Kap. 38 aufmerksam gemacht worden. Offenb. Joh. 20, 9 durch *το πλατος τῆς γῆς* (Kap. 38, 12) hierher gehörig, weist mit *παρεμβολῇ των ἁγιων* und *πολις ἡ ἡγαπημενη* vielmehr nach Rapp. 40—48 (jedenfalls mehr dahin als in Esch. 12, 7. 8), wenn nicht einfach diese beiden alttestamentlich theokratischen Bezeichnungen Israels die Kirche, das Volk Gottes ohne alle andere Beziehung bezeichnen wollen. Doch wird, bei der Wechselwirkung zwischen dem Jenseits und Diesseits, zumal in der Endzeit, wo die Weltverklärung bevorsteht, alles dazu sich bereitet, irgend welcher Reflex der himmlischen Siegesgemeinde in und an ihrer irdischen Parallele, der Gemeinde während der tausend Jahre auf Erden unbestreitbar sein. Bleibt auch für diese Zeit wahr, daß *ἡμων γὰρ το πολιτευμα ἐν οὐρανοις ὑπαρχει*, ἐξ οὐ ff. gemäß Psil. 3, 20 ff., so muß doch dem Leben, dem Thronen, dem Gericht, dem Herrschen mit Christo der Ueberwinder ein Entsprechendes bei der letzten Gemeinde auf Erden parallel gehen, eine

„große Ruhe und Festzeit“, wie B. Lange es ausspricht, eine um so vorleuchtendere Lebens-Idealität, als die übrige Menschheit vom Materialismus beherrscht wird, dem Genuße frohnt, dem Mammon dient, und wenn das Gericht über die Welt sich gegenüber der Endgemeinde realisieren wird, so läßt sich andererseits davor noch eine Zeit legen, vielleicht „erfolgreichsten Wirkens“ ansetzen, vgl. hierzu bei unserm Propheten Kap. 37, 28; 36, 36. Wie die chaldäische Weltmacht der Gegenwart Hesekiels mit ihren „vielen Völkern“ (עַמִּים), aus welchen Israel zunächst gesammelt erscheint Kap. 38, 8 (B. 12 עַמִּים), Offenb. Joh. 14, 8; 17, 5; 18, 2 als *Babylon* wiederklingt, so werden auch, wie bei Hesekiel nach den citirten Stellen nicht nur außer Gog und Magog „viele Heiden“ (Hes. 38, 16. 23; 39, 7. 21) in Offenbarung Johannis voranzusetzen sein, sondern die Bindung Satans „damit er nicht mehr die Heiden verführe“ Offenb. Joh. 20, 3 legt auch eine Einwirkung der Gemeinde Gottes auf sie, daß sie zur Erkenntniß kommen können, nahe. Ja, indem Gog, von Jehovah heraufgeführt, wie ähnlich vormals Uleam Israel, das Friedensvolk auf seinen Bögen gesammelt und gelagert zu erblicken in der Lage ist, darf dieser ein wildes, rohes, immerhin aber auch als einfaches zu denkendes Volk kaum reizen könnende Anblick eine thatsächliche Mission, die letzte Missionsthätigkeit, welche die Gemeinde Gottes auf Erden als solche selbst ausübt, uns symbolisiren, so daß gegenüber der zur Verführung Satans ausgeschlagenen Versuchung der eigenen bösen Lust Gogs (Kap. 38, 10 ff.), der sich denn auch vollständig dessen bewußt, was sein Herz anschlügt, ausspricht B. 11 ff., nicht allein die ironischen Mahnsstimmen B. 13 laut werden, sondern über alles der von Heil und Frieden auf dieser Erde thatsächlich Zeugniß gebende Anblick der Gemeinde Gottes, wie sie allein auf Glauben an ihren König sicher lebt, ohne weltliche Schirmmacht oder Gewalt, als eine letzte Veranschaulichung und Aeußerung göttlicher Langmuth und Gnade in Bezug auf Gog, die von demselben in seiner Gerichtsreise verachtet wird, anzunehmen ist (vgl. die Auslegung). Ein wenigstens dem Hesekiel'schen Gogsbilde fremder Zug, der aber auch in Offenb. 20, 9 erst hineingelegt werden muß, ist noch, daß Gogs Anschlag und Heereszug direkt gegen Gott gerichtet sein soll. Es geht zuletzt vielmehr direkt wider das Volk des Herrn, und nur indirekt wider diesen selber, der aber aus dem Himmel her sich für sein Volk erweist.

10. Wenn die Reformation die Erkenntniß der Wahrheit wiedergewann, sowohl was die höchste Autorität, das Wort Gottes, als was den Grund betrifft, der gelegt ist, nämlich Christum, so ist doch das Gemeindeleben als Gemeindeleben nicht reformirt worden, sondern dem Papsi-Papst ist nur der Cäsar-Papst gefolgt. Die bischöfliche Gewalt wurde den Händen des Staats übergeben und damit die Kirche nur in die neue Knechtschaft, die eine lebendig weltliche war, verschleppt. Das mag recht das

„Babylonische Gefängniß“ der Gemeinde Gottes heißen. Der Pietismus, wie sehr er das Leben dem Credo gegenüber betonte, hat die Theorie dafür gestellt, indem es seine Weise ist, lebendig den einzelnen zu forciren und zu formiren. Mit dem Byzantinismus ist also in der Reformation nicht gebrochen worden, man mag sagen, daß er eben nicht die Antithese der Reformatoren gewesen ist; aber sie haben ihn auch evangelisch möglich werden lassen. Wie seit der Reformation, dem Versuch kirchlicher Rekonstruktion aus dem Grunde der Propheten und Apostel, da Christus der Eckstein, die modernen Souveranitäten politisch aufgekomen sind, laut Ranke, so hat sich seitdem unter dem Titel des Evangeliums ein Staatskirchentum immer mehr ausgebildet, das gegen die Grundklärung Christi über sein Reich Joh. 18, 36 gehalten nicht minder Karrikatur des Heiligen ist, als der Kirchenstaat. Wenn nach der Offenb. Joh. 17 das Hure gewordene Weib, das vordem auf dem Thiere ritt, schließlich kraß des Thieres vernichtet wird, so mögen wir diesem Zeitpunkt nahe sein. Allein die apokalyptische Totalgeschichte des Widerchristenthums Kap. 13 stellt auch den Fall in Aussicht, daß der Geist einer gefallenen Christlichkeit, der falsche Prophet, in dem Dienst der politischen Weltmacht thätig sein kann, etwa auch eine allgemeine Weltkirchenform zu Stande zu bringen mit gesetzlich sozialer Ausschließlichkeit. Das Gericht des Antichristenthums wie des Pseudochristenthums Kap. 19, 17 ff. erscheint in Betreff ihrer Anhänger wie eine geistige, moralische Vernichtung, nämlich mit dem Schwerte des auf dem lichtweißen Rosse Sitzenden, welches aus seinem Munde hervorgeht, so daß die am Worte Christi, das sie retten sollte zum Leben, wie mit einem Schwerer getödtete widerchristliche Welt nun Raum gewährt für den Friedens- und Herrschaftsgenuß der stillen Endgemeinde. Wenn die Schilderung dieses Enkumpfes wider Christum in der johanneischen Apokalypse aus Hesekiel 39 ff. entlehnt, sich der dortigen Schilderung mit Bewußtsein konformirt, so wird damit angedeutet sein, daß eine Verwandtschaft stattfindet mit Gogs Enkriege wider die christliche Kirche, daß, was an dem Haupte beginnt, sich an den Gliedern zu vollenden hat, daß aber der Sieg des Königs mit seinem Heere auch schon die Siegesgewähr für sein Volk bis zum Ende in sich trägt. Sollte aber nicht darin, daß gerade die rohe Gewalt, wie Gogs und seiner Schaaren den Abschluß der christlichen Heilsentwicklung für diese Welt machen wird, auch die entsprechende Vergeltung für das Versunkensein im Materialismus, in der gemeinen Schein-Realität der irdischen Dinge angedeutet sein? Wie auch demgemäß alsdann der erste Himmel und die erste Erde vergehen? Beachtenswerth für die soziale Weltgestalt während der Zeit vor Gogs Auftreten könnte noch sein, daß nach dem Gericht Offenb. Joh. 19, 17 ff. keine „Könige der Erde“ mehr figuriren, daß die Offenbarung Johannis bedeutsam „den Gog und den Magog“

leblich als Bittertittel erneut. Die für die Zukunft drohende „soziale Demokratie“ bewegen nur materialistische Thematika, wie die philosophielose Wissenschaft auf gleichem Gebiete arbeitet. Der Sieg des Christenthums, der absolut religiösen Wahrheit, wird aber auf dieser Erde immer nur ein Geistes-sieg sein können. Der Sieg, der die Welt überwand, ist unser Glaube 1 Joh. 5, 4. Vgl. dazu Joh. 18, 36, was 1 Tim. 6, 13 die *καλὴ ὁμολογία τῆς πίστεως* (B. 12) genannt wird. Die Idee einer vorlaufenden Weltverklärung, wenn man sie auch realer als vermittelnde Uebergangsperiode den Gesetzen des Lebens und der Lebensentwicklung gemäß gestaltet hat, bleibt dennoch mit einem gewissen Schein, einer bloßen Demonstration behaftet, deren Nothwendigkeit um so schwerer einzusehen ist, als doch wiederum Gog darüber aufkommt und es dem moralisch theokratischen Gesetz des Heranreifens der Menschheit zum Weltgericht vielmehr entsprechen dürfte, daß diese Gerichtsreise einfach an der stillen Gottesgemeinde sich vollzieht, die gegenüber der materialistischen Welt und ihrem Zeitgeiste derselben nichts darbietet, als ihre einzige Idealität in Christo und mit Christo, freilich diese in von jeder Verweltlichung und Weltlichkeit ungetrübter Reinheit und Heiligkeit, vgl. dazu Kap. 36, 38; 37, 28 und das für solchen Charakter sprechende noch Kap. 39 so betonte angeführte Begraben der Gogseiden. Das Gemeinde-Idyll Hesekiels in unsern Kapiteln ist zu vergleichen mit der apostolischen Gemeinde der christlichen Erstzeit. Endzeit und Erstzeit legen sich demnach zu einem Ringe zusammen.

11. „Weder dem Buchstaben, noch auch dem Geiste nach ist diese Weissagung unter dem Alten Bunde in Erfüllung gegangen, und auch viele einzelne Stücke derselben lassen ein Verständniß im eigentlichen Sinne nicht zu. So wenn zu Ende von Kap. 39 die Israeliten ohne Rückbleib eines einzigen aus ihrer Feinde Ländern sollen zurückgeführt werden und daß Gott seinen Geist über das Haus Israel ausgegossen habe. — Wie das Kap. 36 verheißene Reich wohl in dieser Welt, aber nicht von dieser Welt ist, so stellt sich die Todtenauferweckung Kap. 37 unter das Wort Joh. 5, 25 u. f. w.“ (Cecejus).

12. „Die Feinde des alten Bundes waren gebündigt; auch die des neuen, die sich noch einmal gegen das Reich des Messias auflehnen werden, fallen zum Schrecken der Welt am Tage des Gerichts, und der neue Bund feiert seinen endlichen Sieg“ (Umbreit).

13. Die Erscheinung Gogs soll aller Zufälligkeit entnommen sein und ihre Nothwendigkeit für den Abschluß der Dinge einleuchten Kap. 38, 4. 8. 16 u. f. w. Daß auch der böse Wille nur dem Reichsplane Gottes dient, ist Grundanschauung der Heiligen Schrift.

14. „Da die Seele Geist in sich und über sich, Leib an sich und um sich hat, so daß eine zwiefache Lebensphäre und Thätigkeit (geistige und leibliche)

in einem Organismus und einer Oekonomie zusammenbesteht: weist dieses auf einen Einheitspunkt hin als die Lebensmitte, welche für den Lebensstrom, wie er von innen nach außen und von außen nach innen geht, nach seiner geistigen und leiblichen Fülle und Kraft den Quell- und Sammel-punkt bildet, und dieser Bestimmung gemäß ihre besondere organische Eigenthümlichkeit und Bedeutung hat. Diese Bestimmung weist die Schrift dem Herzen zu. (Haller: *primum vivens, ultimum moriens*.) Wie der ganze Leib zur Seele, auch in ihrer Geistigkeit, als Organ sich verhält: so stellt das leibliche Herz in seiner besonderen Eigenthümlichkeit als Seelenorgan, als Träger des Seelenherzens sich dar. Die geistige Bedeutung des Herzens fällt daher durch Vermittlung der Seele zusammen mit seiner leiblichen Bedeutung. Als die innere Werkstätte des Lebensbetriebes, entstammen derselben alle Lebensäufierungen in ihrem eigenthümlichen Charakter.“ „Das Herz vereinigt in sich sittliche Sinnes- und Thätigkeitskraft mit sittlicher Vernunftthätigkeit, theils in einem Gesamtbewußtsein die inneren Bestimmungen zusammenfassend, theils denk- und willensförmig sie ausbreitend“ (Wedd).

15. Gemäß dem durchgehend symbolischen Stil und Charakter unserer Kapitel wird auch ein Geographisiren in Betreff der Begräbnisstätte Gogs Kap. 39 von wenigem Nutzen sein. Umfomehr aber dürften Gedanken anklingen wie: der Gegensatz überhaupt von Niedrigung, wo Gogs hochfahrender Anschlag zum Grabe für ihn wird, mit — seinem Hinaussteigen auf die Berge Israels, also dann auch dieser Höhen mit ihrer Siderheit und — seines Grabes, das vor ihm sichert, ihn verschließt. Das im Osten vom Meere gelegene Gogsgrab in Israel, stellt sich bedeutsam zum Meere, dem apokalyptischen Terminus für: Geburtsstätte und Wiege der Heidenvölker, die überdies nicht Niedergang, Untergang in Israel finden sollten, sondern vielmehr Sonnenaufgang, wo sie wesentlich als aus Finsterniß und Todeschatten kommende, als vom hintersten Norden her beschrieben werden. Daß Gog sein Grab findet in Israel, frappirt umfomehr, als Kap. 37 Israel aus seinen Gräbern hervorgeht.

16. Bedeutamer aber noch ist der Schlußvers von Kap. 39, der in Kap. 37 und 36 zurückweist. Was Israel sein oder auch seiner Idee nach bedeuten soll, wird es nicht anders, als durch göttliche Heiligung im Geiste, dessen abschließende volle Mittheilung im Unterschied von allen gelegentlichen partiellen Gebungen desselben, als Ausgießung über das Haus Israels deutlich gemacht ist. „Da die Ausgießung des Geistes nach den früheren Verkündigungen des Propheten selbst und seiner Vorgänger wesentlich messianischen Charakter trägt und in Zusammenhang gesetzt wird mit dem Erscheinen des guten Hirten aus Davids Geschlecht, auf dem schon nach Jes. 11, 1 die ganze Fülle des Geistes des Herrn ruht“ (Hengstenb.), so sind wir mit der Weissagung unserer Kapitel in den Weltlauf

der christlichen Kirche gewiesen, die durch Ausgießung des göttlichen Geistes fundirt ist und der Gewißheit leben darf, daß auch nicht eine Seele, die in sie gesammelt werden soll, in der Welt zurückbleiben wird, wie sich einer ewigen Gnade zu getrösten ihr Glaube, ihr Bekenntniß ist.

Somiletische Andeutungen.

Zu Kap. 38.

B. 1 ff.: „Offenbarlich rebet der Prophet von den letzten Zeiten. Es sind guten Theils Räthsel, die die Erfüllung erst auflösen und erklären muß“ (W. B.). — „Die Feinde der Kirche sind groß, mächtig und viel, es mag aber ihre Macht so groß sein, als sie ist, so kann sie doch wider die Gemeinde des Herrn nichts ausrichten, denn der Herr ist ihr Schutz, 2 Thron. 32, 7. 8“ (Lüb. Bib.). — „Die christliche Kirche bleibt niemals unangefochten, sondern wird immer von innerlichen und äußerlichen Feinden verfolgt, oder sonst mit allerlei Kreuz, Trübsal und Widerwärtigkeit geplaget, 2 Tim. 3, 12; 1 Kor. 11, 19“ (W.). — „Das Widerwärtige, so der Kirche Gottes widerfähret, widerfähret ihr nicht von ohngefähr, sondern nach göttlichem Rath und Willen, Offenb. Joh. 2, 9. 10“ (St.). — „Offenb. Joh. 20 ist nach der Oekonomie der Heiligen Schrift darum so kurz von Gog die Rede, weil hier so ausführlich“ (Nicht.). — Gog nicht der Antichrist (das Thier), auch nicht der Pseudochrist (der falsche Prophet), sondern der Wider-Israel der Endzeit. — Der letzte Angriff gegen die Gemeinde Gottes, in Verachtung ihrer Friedens- und Heilsmission, aus Selbstmuth und Weltzinn. — B. 3: „Er wird aber, welcher Umstand zu merken und zugleich die Ursache anzeigt, warum der Herr so über ihn entzürlet ist, ein Sinnverwandter des Antichrists sein“ (W. B.). — B. 4: „Er meint, gegen Jehovah auszuweichen, aber in Wahrheit hat dieser ihn am Seil, er muß ziehen wohin er will zu seinem eigenen Verderben, wie schon in der Urzeit Pharaon dem Gotte Israels nicht etwa einen Strich durch die Rechnung machte, indem er sich weigerte, sein Volk zu entlassen, sondern so handelte, weil Jehovah selbst sein Herz verhärtet hatte, um ihn ins Verderben zu stürzen“ (Hengstenb.). — B. 5 ff.: „Es kommt aber wenig darauf an, zu wissen, ob und welche der jetzigen Völker darunter zu verstehen seien, da jene alten Völker jetzt nicht mehr abgesondert bestehen, und da wohl der Heilige Geist unter diesen Namen überhaupt nur solche Völker und Leute bezeichnen wollte, welche in der letzten Zeit außerhalb des Bildungskreises der Kirche Christi liegen“ (H.-G.). — B. 7: Die Kälzung auch der Feinde steht unter Gottes Worte. — „Die Gottlosen sind einer mit dem andern und an den andern gebunden durch die Stricke der Bosheit“ (St.). — B. 8: Ein Blick in die Endzeit der Gemeinde Gottes und der Welt. — „Gog dachte das Volk Gottes heimzusuchen, in Wahrheit aber ist er selbst der Heimgesuchte. Es ist für die Kirche sehr trüblich, daß Gott nicht bloß ihre Feinde besiegt, daß auch ihr feindliches Unternehmen selbst unter seiner Leitung steht, daß sie Hand und Fuß nicht anders regen, als auf seinen Befehl“ (Hengstenberg.). — „Es gibt also eine gnädige Heimsuchung Gottes und eine feindliche“ (St.). — „So wird

die Kirche beschrieben: wegen ihrer Verfolgungen, nach ihrer Berufung, als Erfüllung Israels, wegen ihrer Verwüftung durch den Antichrist, um ihrer Ausführung willen aus der Welt, nach ihrer Ruhe in Gott“ (Cocejus). — B. 9: In der Welt haben wir Angst bis zuletzt; ehe wir's uns versehen, steigt ein Wetter auf, und Himmel und Erde scheint sich unsern Augen zu bedecken. Unsere Sicherheit ist der Friede mit Gott. — Die Christen wollen wohl Frieden mit allen Menschen, aber die Welt hält keinen Frieden mit ihnen. Das ist ihr Ungeßüm, daß sie keine Ruhe hat, und ihre Finsterniß, daß sie alles Licht verbunkeln möchte, sogar Gott soll nicht unsre Leuchte sein. — „Sind die großen Kriegsheere den Völkern gleich, wie bald kann sie ein Wind auseinanderreiben? 2 Kön. 19, 35“ (St.).

B. 10: „So ist Gott ein Herzenkenner; er weiß den bösen Anschlag im Menschen selber“ (St.). — B. 11: Welch ein Bekenntniß aus Feindes Mund für die Gemeinde wie wider sich selbst! — B. 12: Wie gut, wenn wir die Güter besitzen, die nicht zu stehlen sind, die Freude z. B. die niemand von uns nehmen wird! — Nur Zeitliches, Irdisches sucht die Welt bis zum Ende. — B. 13: Verwandte Stimmen können warnende Stimmen sein. — B. 14: Schlimm, wenn wir's erst merken, wenn es zu spät ist. — B. 15 ff.: Das ist der Sieg schon, wenn Gott sagt: Mein Volk ist es, das ihr schädigen wollt. — „Ja, um Gottes Gemeinde auf Erden dreht sich alles, an ihr muß sich die Hölle versuchen und doch an dem Glauben der rechten Bekenner zertheilern. Drum sollen wir Gottes Wort nur rein bewahren und um den großen Haufen nicht sorgen“ (Diedrich). — B. 17: Es ist alles zuvor gesagt, die am Worte halten, haben keine Ueberraschungen zu befürchten. — B. 18 ff.: „Der Grimm ist die Glut, die im Schnauben des Zornes ausbricht. Der Zorn Gottes ist der heilige Eifer, mit welchem er zum Schutze seines Reichs, des Friedensreichs, die Frevler niederschmettert, und dieser Zorn der schließenden ewigen Liebe ist fürchtbar“ (Schmieder). — So kommt der Frevler grade zum Ausdruck des göttlichen Zornes zu recht. — Der Boden unter seinen Füßen wird zuletzt dem Sünder unsicher. — „Zittern in der Erde Grünen wird des Richters Rahn verkünden, der die Herzen will ergründen.“ Auch die Heiligen werden zittern, aber anbetend und hoffend. Vgl. Ps. 46“ (Schmieder). — B. 21: Auch das Schwert Gottes Diener, dem er nur zu rufen braucht, und er kommt auf sein Wort. — Wie einer des andern Schwert werden kann. — „Wenn Gott seine Strafgerichte ausüben will, da müssen die besten Freunde die ärgsten Feinde werden, damit einer von dem andern den wohlverdienten Lohn empfangen, nicht. 7, 22“ (St.). — B. 23: Der Schluß ist, daß Gott aus allem groß und heilig hervorgeht. Darum wir alle unsere Dinge mit Gott anfangen sollen. — Aber wie ist Gott in dieser unsrer Zeit so klein den Augen der Menschen, auch durch Schuld der Heuchler!

Zu Kap. 39.

B. 1 ff.: Gott verlegt die Adresse seiner Feinde nicht. Wie Jerusalem, so steht auch Gog und Rompagne allezeit vor ihm. — Wenn Gott aufsteigen läßt, den vermag er auch zu seiner Zeit heruntersteigen zu lassen. — B. 4 ff.: „Unter den Bergen

Israels, wo Gog erschlagen werden soll, müssen wir nicht die Berge bei Jerusalem verstehen, sondern es sind die christlichen Kirchen hin und wieder; unter den Christen soll er danieder liegen“ (H.-H.).

— B. 6: Das Feuer Gottes über die schlechten Sympathien. — Die Fernwirkung der göttlichen Strafgerichte. — B. 9 ff.: „Wir sehen hieraus, daß die äußere, rohe wie seine Gewalt nicht das Maß für groß und klein abgibt der Religion gegenüber“ (L.). — Auch aus den schreckendsten Schrecken bereitet Gott den Seinen einen Ausgang. — Alle Dinge müssen den Gott Liebenden zum Besten dienen. — Das Feuer des Christenthums kommt zum Ende über alle Waffen dieser Welt. Sie heizen dann, statt zu verletzen. — „Diese Waffen sind ein treffendes Bild der irdischen Dinge, von denen die Feinde des Reichs Gottes rühmen wie von ihren Waffen“ (St.d.). — Wenn unser Schild Gott ist, dann sieht man, was aus allen Schilden der Menschen wird, langen und kurzen. Laß dich nicht von der Welt decken und schirmen! Wohl dem, der sich des Schutzes Gottes erfreut und getrüftet. — Da siehe, was Menschen-Mißung werth ist, welch Vertrauen darauf zu setzen, welche Furcht davor zu haben oder besser nicht zu haben ist. — Die Welt mit aller ihrer Macht und Pracht im Grunde nur dazu da, den Kindern Gottes den Ofen zu heizen. Das ist Hohn gegen Hohn. — So kommt der Fromme schließlich oben auf, wie lange und wie stark auch die Gottlosen sich in die Brust geworfen haben werden. — Raub wider Raub wird's sein, wenn die ganze Welt vergeht und nur Gottes Wort besteht, an welchem diese Welt so geplündert hat und meinte, es sei eine wohlfeile Beute. — B. 11: Wie Gog findet noch mancher sein Grab, wo er es nicht im entferntesten erwartet hat. — Beute dächte Gog zu erbeuten, aber keineswegs ein Grab. — Was ist es überhaupt eine stille Antwort auf so viel laute Fragen das Grab, der Wiederhall auf so manches und mancherlei ich will! — Hier werben sich legen auch die stolzeften, schäumendsten Wellen. — Am Rande des Grabes hören die Herren auf; Fortsetzung folgt, das heißt Moder, Grauen, Gericht, schon der überbleibenden Lebenden über die Todten, geschweige Gottes, der von Anfang an das gleiche Urtheil über sie gehabt hat.

B. 12 ff.: Das Begräbniß der Welt, das Selbst- und Weltverleugung tagtäglich vollziehen. — „Reibliche Unreinigkeit wegzuschaffen, sind oft die Menschen sehr sorgfältig, wären sie es doch auch, sich von aller Befleckung des Geistes zu reinigen! 2 Kor. 5, 17. 18“ (St.). — „Lehrer und Prediger sind dazu da, daß sie anzeigen, was für Sünde und Unreinigkeit in einer Gemeinde und an einem jeglichen Gliede derselben zu finden ist. Ach, daß manche ihres Amtes nicht so sehr vergäßen, Jes. 58, 1“ (St.). — B. 16 ff.: „Da liegt der stolze große Haufe Herr omnes ganz sicher begraben und wird in Ewigkeit keine Unruhe mehr machen. Was soll er uns also jetzt schrecken, wenn wir schon sein Grab wissen?“ (Diedrich). — Die Welt die Todtenstadt Hamonah. — Nach dem Geräusch der Menge vergänglichster Dinge und vergangener Personen welche Todtenstille! — „Die Feinde der Kirche hinterlassen nach ihrem Tode einen schändlichen Namen! Apofg. 12, 23“ (D.).

B. 17 ff.: „Eine Kommunion; die Kommunionanten sind hier die wilden Thiere und Vögel“ (Hengstenb.). — Die schauerliche Ironie des Heilighums über alles, auch das höchste Weltthum. — Welch ein Ende nach welchem einem Anfang! Der Anfang war, Israel sollte zur Beute dem Gog fallen; nun ist das Ende, daß Gog sogar den Gethiere zur Beute daliegt. — Aus B. 20 hat Voltaire freizugelassen und fest behauptet, daß die Juden ehemals nicht nur Pferde-, sondern auch Menschenfleisch gegessen hätten! — B. 21: „Seien wir nicht blinde und stupide Zuschauer der Handlungen Gottes, sondern erheben wir unsere Herzen und feiern wir die Güte und Macht Gottes!“ (St.d.). — Die strafende Hand Gottes an andern ist unter Umständen damit auch an uns gelegt; er faßt uns an, indem er andere gedrückt. — B. 22: Gott für uns und mit uns, Gott unser Gott! das selbige Wissen in Israel von nun an bis in Ewigkeit, Ps. 144, 15. — Die Doroologie des Vaterunseregebets. — B. 23 ff.: Unsere Vergehungen der Schlüssel unseres manchmal so dunklen Ergehens auf Erden. — Unsere Untreuen bringen uns in mancherlei Elend, aber Gott ist getreu. — Die Welt soll das Elend der Sünde sowohl als die für sie um so drohendere Gerechtigkeit des Heiligen Israels an den Bestrafungen seines Volkes erkennen. — „Beim Hause Gottes wird der Anfang gemacht, das Ende mit der Welt“ (Hävernid.). — Der Abfall in der Christenheit macht die Welt so scheinbar mächtig. — B. 25 ff.: „Nach der Züchtigung finden die Gläubigen wiederum Gnade, doch nicht um ihrer Frömmigkeit, sondern um Christi willen, Ps. 106, 47“ (B.). — Der Eifer Gottes in seinem Erbarmen. — „Wenn die Sünde recht erkannt wird, setzt sie den Menschen in Reue und Scham, Luk. 18, 13“ (St.). — Erkannte Sünden machen beladene Sünder; erfahrene Gnade demüthigt aber noch tiefer, als Strafe es im Stande ist. — Die Sicherheit der Gedemüthigten, die Sicherheit der sich Dünkenden, daß sie stehen, und die Sicherheit der Kinder dieser Welt. — „So ruh ich nun, mein Heil, in deinen Armen, Du selbst sollst mir mein enger Friede sein! Ich wickle mich in deine Gnade ein, Mein Element ist einig dein Erbarmen, Und weil du mir mein ein und alles bist, So ist's genug, wenn dich mein Geist genießt“ (Chr. Fr. Richter: „Mein Salomo ff.“). — Wir Menschen vermögen uns wohl in Zimmer und Hergeleid hineinzubringen, uns aber wieder herauszubringen vermag nur Gottes Liebe. — „Es gibt aber kein Leid, das Gott nicht wenden könnte“ (St.d.). — Das Heil Israels eine Predigt den Heiden, wie von Erbarmen so von Heiligkeit Gottes. — Dein Name werde geheiligt! und dein Reich komme! stehen dicht bei einander im Gebet des Herrn. — B. 28. Von den Auserwählten wird kein einziger in der Welt zurückverbleiben. — B. 29: Die Gnade als eine ewige und für mich, ist die Versiegelung des Heiligen Geistes. — So werden die Gläubigen in Gottes Macht vernohret zu einem Heile, welches bereit ist entkühlt zu werden zur letzten Zeit, 1 Petr. 1, 5. — Israel, das wahre, das Volk des Geistes. — Die Ausgießung des Geistes Jeshobab's das Ende aller Wege, die er mit Israel in Jähren und Erbarmen gegangen, und die Vollendung desselben zur christlichen Kirche.

5. Die Schluß-Vision: von der Herrlichkeit des Reiches Jehovah's. (Kapp. 40—48.)

1. Der Tempel und sein Dienst. (Kap. 40—46.)

Kapitel 40.

Im fünfundzwanzigsten Jahre unserer Gefangenwegführung, im Anfange des Jahres, 1 am zehnten vom Monat, im vierzehnten Jahre nachdem die Stadt geschlagen war, an diesem selbigen Tage, war auf mir [kam über mich] Jehovah's Hand, und Er brachte mich dorthin; *in Gottes-Gesichten brachte Er mich zum Lande Israels und ließ mich rasten [setzte mich nie- 2 der] an [auf] einem sehr hohen Berge, und auf [über] ihm (war, erhob sich) wie ein Stadt-Bau von Süden. *Und Er brachte mich dorthin, und siehe, da (war) ein Mann, sein Aus- 3 sehen (war) wie das Aussehen von Erz und eine Schnur von Leinen in seiner Hand und das Meßrohr, und er stand im Thore. *Und der Mann rebete zu mir: Menschensohn, siehe mit 4 deinen Augen und mit deinen Ohren höre und richte dein Herz auf alles, welches ich dich sehen lasse, denn um es dich sehen zu lassen, wurdest [bist] du hieher gebracht: verkünde alles, welches du siehst, dem Hause Israels! *Und siehe, eine Mauer von außen dem Hause um und 5 um, und in der Hand des Mannes das Meßrohr (war) sechs Ellen, zu [nach, gemessen an] Elle und Handbreite, und er maß die Breite des Gebäu's eine Ruthe und die Höhe eine Ruthe. *Und er kam zu dem Thore, welches Angesicht (Richtung) gegen Osten hin, und 6 stieg auf seinen Stufen hinauf und maß die Schwelle des Thores eine Ruthe Breite, und (zwar) eine Schwelle eine Ruthe Breite; *und das Zimmer [die Wachsruhe] eine Ruthe Länge 7 und eine Ruthe Breite, und zwischen den Zimmern fünf Ellen, und die Schwelle des Thores, neben der Halle des Thores her, vom Hause [Tempel] her eine Ruthe. *Und er maß die Halle 8 des Thores vom Hause her eine Ruthe. *Und er maß die Halle des Thores acht Ellen und 9 ihre Wandpfeiler (eigentl.: ihr Wandpfeiler, d. i. je einer) zwei Ellen, und die Halle des Thores (war, oder: und so war die H. d. Th.) vom Hause her. *Und der Zimmer des 10 Thores gegen Osten [eigentl.: Regs Osten] (waren) drei hüben und drei drüben, ein Maß (war) an ihnen dreien und ein Maß an den Wandpfeilern hüben und drüben. *Und er maß 11 die Breite der Oeffnung [Pforte] des Thores zehn Ellen, die Länge (Höhe) des Thores dreizehn Ellen. *Und eine Grenzwehr (war) vor den Zimmern [Wachstuben], eine Elle (hüben), 12 und eine Elle die Grenzwehr drüben, und das Zimmer sechs Ellen hüben und sechs Ellen drüben. *Und er maß das Thor von dem Dache des Zimmers zu seinem Dache, Breite fünf- 13 undzwanzig Ellen, Oeffnung gegen Oeffnung [Thür gegen Thür]. *Und er machte die Wand- 14 pfeiler (B. 9) sechzig Ellen, und an den Wandpfeilern [eigentl.: am Wandpfeiler] (war) der Vorhof am Thore um und um; *und auf der Vorderseite des Eingangsthores hin (bis) vor 15

В. 1: Sept.: *Κ. ἐγενετο ... ἐν τ. πρωτῶ μηνι* omittunt שָׁמַיָּהּ et v. 2 בְּיָמָיו.

2: ἐν ὁρασει θ. ... ἀπεναντι.

3: ... ἡλίκου στυλῶντος ... σπαρτίων οἰκοδομῶν κ. — Sept., Vulg. leg. bis ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ.

4: Sept.: interrogative ἐώρακας σὺ; ἰδε ... κ. ταξὼν εἰς τ. καρδίαν σ. πάντα ... κ. δείξεις πάντα —

5: ... περιβολος ... διεμετροῦσεν τ. προτεῖχισμα — Vulg.: ... sex cubitorum et palmo —

6: ... εἰσῆλθεν εἰς ... ἐν ἑπτά ἀναβαθμοῖς ... διεμετροῦσεν θες εἰς ἐνθεν κ. εἰς ἐνθεν κ. τὸ αἶλμα τ. πυλῆς ἰσὼν τὸ καλαμῶ.

7: ... κ. τὸ αἶλμα ἀνα μέσον τὸν θειλαθ πηχων εἰς κ. τὸ θες τὸ δευτερον ἰσὼν τ. καλαμῶ τὸ πλατος κ. ἰσὼν τ. καλαμῶ μῆκος; κ. τὸ αἶλμα πηχεων πεντε κ. τ. θες τ. τριτον ἰσὼν τ. καλαμῶ τ. μῆκος κ. ἰσὼν τ. καλ. τ. πλατος, κ. τ. αἶλμα τ. πυλωνος (8.) πλησιον τὸν αἶλμα τ. πυλῆς ἰσῶθεν ἰσὼν τ. καλαμῶ. Vulg.: ... portae juxta vestibulum

8: Vulg.: portae intrinsecus calamo uno. (Der Vers steht bei den Sept., in der Vulg., in der syrischen Version und in vielen Handschriften.)

9: ... κ. τὸ αἶθεν ... κ. τ. αἶλμα τ. πυλῆς ἰσῶθεν, Vulg.: ... et frontem ejus duobus cubitis, vestibulum autem portae erat intrinsecus.

10: ... θες κατεναντι ... κ. μετρον ἐν ἐν τ. αἶλμα ἐνθεν κ. ἐνθεν. Vulg.: ... mensura una frontium ex utraque parte.

12: *Κ. πηχυς ἐπισυναγομενος κατὰ προσωπον τ. θειμι πηχεος ἑνος κ. πηχ. ἑνος, ὅριον ἐνθεν κ. ἐνθεν, —* Vulg.: et marginem ante ... cubiti unius, et cubitus unus finis utrimque —

14: κ. τὸ αἰθριον τὸν αἶλμα τ. πυλῆς ἐξῶθεν πηχεις εἰκοσι πεντε κ. τ. θειμ. τ. πυλῆς κυκλω. Vulg.: ... fecit frontes ... et ad frontem atrium portae undique per circuitum.

15: *Κ. τὸ αἰθριον τ. πυλῆς ἐξῶθεν εἰς τ. αἰθριον τὸν αἶλμα τ. πυλῆς ἰσῶθεν —* Vulg.: et ante faciem portae quae pertingebat usque ad faciem vestibuli portae interioris —

16 der Halle des inneren Thores: fünfzig Ellen. *Und verschlossene Fenster (waren) an den Zimmern [Wachstuben], und (zwar) an ihren Wandpfeilern, nach innen hin, dem [am] Thore um und um, und ebenso an den Wandvorsprüngen (den Zwischenwänden) und (da waren) Fenster um und um, nach innen hin, und an den Wandpfeilern [eigentl.: am Wandpfeiler] Palmen. *Und er brachte mich zum äußeren Vorhof, und siehe da Gemächer [Zellen] und Steinpflaster [Mosaik], gemacht dem Vorhofe um und um, dreißig Gemächer an dem Steinpflaster. *Und das Steinpflaster (war) zur Seite der Thore, gerade wie der Thore Länge, (nämlich) das untere Steinpflaster. *Und er maß die Breite von vorn des Thores des unteren (Steinpflasters) (bis) zu vorn des inneren Vorhofs, von außen, hundert Ellen; 20 der Osten und der Norden. *Und das Thor, welches Richtung nach Norden, am äußeren Vorhofe, er maß seine Länge und seine Breite *und seine Zimmer [Wachstuben] drei hüben und drei drüben und seine Wandpfeiler und seine Wandvorsprünge; es war nach dem Maße des ersten [früheren] Thores, fünfzig Ellen seine Länge und die Breite fünfundzwanzig Ellen. 22 *Und seine Fenster und seine Wandvorsprünge und seine Palmen (waren) nach dem Maße des Thores, welches Richtung nach Osten, und auf sieben Stufen werden sie hinaufsteigen [stieg man hinauf], und seine Wandvorsprünge (sind) vor ihnen. *Und ein Thor zum innern Vorhofe (war) gegenüber dem nach Norden und nach Osten, und er maß von Thor zu Thor hundert Ellen. *Und er führte mich gegen Süden und siehe da ein Thor gegen Süden, und er maß seine Wandpfeiler und seine Wandvorsprünge nach jenen Maßen. *Und Fenster (waren an) ihm und seinen Wandvorsprüngen um und um wie jene Fenster, fünfzig Ellen Länge und Breite fünfundzwanzig Ellen. *Und sieben Stufen (waren) seine Stiege und seine Wandvorsprünge vor ihnen und Palmen (waren) ihm, eine hüben und eine drüben an seinen Wandpfeilern. *Und ein Thor (war) zum innern Vorhof gegen Süden, und er maß vom Thore zu dem Thore gegen Süden hundert Ellen. *Und er brachte mich zu dem innern Vorhof ins Südthor [durch das Südthor] und maß das Südthor nach jenen Maßen, *und seine Zimmer und seine Wandpfeiler und seine Wandvorsprünge nach jenen Maßen. Und seine Fenster (waren) ihm und seinen Wandvorsprüngen um und um, fünfzig Ellen (war) Länge und Breite fünfundzwanzig Ellen, *und Wandvorsprünge um und um Länge fünfundzwanzig Ellen und 31 Breite fünf Ellen. *Und seine Wandvorsprünge (waren) zu dem äußeren Vorhof und Palmen 32 an seinen Wandpfeilern, und acht Stufen (waren) seine Stufen. *Und er brachte mich zu dem inneren Vorhofe gegen Osten und maß das Thor nach jenen Maßen, *und seine Zimmer und seine Wandpfeiler und seine Wandvorsprünge nach jenen Maßen. Und Fenster (waren) ihm und seinen Wandvorsprüngen um und um, Länge (war) fünfzig Ellen und Breite fünfundzwanzig Ellen; *und seine Wandvorsprünge (waren) zu dem äußeren Vorhof und Palmen an 35 seinen Wandpfeilern hüben und drüben und acht Stufen seine Stufen. *Und er brachte mich 36 zu dem Nordthor und maß nach jenen Maßen, *seine Zimmer, seine Wandpfeiler und seine Wandvorsprünge, und Fenster (waren) ihm um und um, Länge (war) fünfzig Ellen und 37 Breite fünfundzwanzig Ellen; *und seine Wandpfeiler (waren) zu dem äußeren Vorhofe und 38 Palmen an seinen Wandpfeilern hüben und drüben und acht Stufen seine Stufen. *Und eine

B. 16: Sept.: *K. θυρίδες κολληται ἐπὶ τὰ θεῖμα κ. ἐπὶ τὰ αἶλαμ ἐσωθεν τῆς ἀλλῆς ... κ. ὅσων τῶν τοῖς αἶλαμ θυρίδες* — fenestras obliquas in thalamis et in frontibus eorum, quae erant intra portam undique per circuitum ... et in vestibulis —

17: *... εἰσγαγεν ... εἰς ... παστοφορία κ. περιστυλα* — Vulg.: ... gazophylacia ... in circuitu pavimenti.

18: *K. αἱ στοαι* — in fronte portarum secundum —

19: *... ἐσωθεν ἐπὶ τ. αἰθριον τ. πύλης τ. βλέπουσῃς ἔξω, πηχ. ἑκατον τ. βλέπουσῃς κατ' ἀνατολᾶς. K. εἰσγαγεν με ἐπὶ βορρᾶν (20.) κ. ἶδον πύλην βλέπουσα πρὸς βορρᾶν* —

22: *... κ. τὰ αἶλαμμιον ἐσωθεν.*

24: *... κ. τὰ θεῖ κ. τὰ αἶλεν κ. τὰ αἶλαμμιωθ* —

25: *... καθὼς αἱ θυρίδες τὸν αἶλαμ* —

26: *... αἶλαμμιωθ ἐσωθεν* —

27: *... κ. τὸ εὖρος πρὸς ῥοτον πηχεῖς εἰκοσι πεντε.*

32: *... με εἰς τ. πύλην ... αὐτήν* —

33: Vulg.: thalamum ejus et frontem ej. et vestibulum ejus —

36: *... θυρίδες αὐτῶ κηλω, κ. τὰ αἶλαμμιωθ αὐτῆς κηλω, πηχεῖς* —

37: Vulg.: Et vestibulum ejus respiciebat ... et caelatura palmarum in fronte —

38: *Τὰ παστοφορία αὐτῆς κ. τὰ θυρωματα αὐτῆς κ. τὰ αἶλαμμιωθ αὐτῆς ἐπὶ τ. πύλης τ.*

Zelle und ihre Oeffnung (war) bei den Wandpfeilern, (an) den Thoren, dort werden sie das Brandopfer waschen. *Und in der Halle des Thores (waren) zwei Tische hüben und zwei Tische 39 drüben, zu schlachten in Bezug auf sie [oder: auf ober: an ihnen] das Brandopfer und das Sündopfer und das Schuldopfer. *Und an der Seite, von außen hin, für den Hinaufsteigen= 40 den, an der Oeffnung des Thores, gegen Norden, (waren) zwei Tische und an der andern Seite, welche der Halle des Thores (angehört), zwei Tische. *Vier Tische hüben und vier 41 Tische drüben an der Seite des Thores, acht Tische, auf ihnen werden sie schlachten. *Und 42 vier Tische an der Stiege [für das Brandopfer] behauene Steine, Länge eine Elle und eine halbe und Breite eine Elle und eine halbe und Höhe eine Elle, auf sie da werden sie die Geräthe legen, mit welchen sie das Brandopfer schlachten werden und das Schlachtopfer. *Und die 43 Doppelpflöcke, einer Handbreite, waren befestigt am Hause um und um (an der Mauer um den Tempel), und auf den Tischen (ist) das Fleisch des Opfers. *Und von außen hin an in= 44 nern Thore (waren) Zellen der Sänger im innern Vorhofe, welcher zur Seite des Nordthores, und ihre Vorderseite gegen Süden, ein Theil an der Seite des Ostthores, vorn gegen Norden. *Und er redete zu mir: Diese Zelle, welcher Vorderseite gegen Süden, (ist) für die Priester, 45 die der Wartung [des Dienstes] des Hauses warten, *und die Zelle, welcher Vorderseite gegen 46 Norden, für die Priester, die der Wartung des Altars warten: sie, Zadoks Söhne, die Na= henden aus den Söhnen Levi's zu Jehovah, ihm zu dienen. *Und er maß den Vorhof: Länge 47 hundert Ellen und Breite hundert Ellen ins Gevierte, und der Altar (war) vor dem Hause. *Und er brachte mich zur Halle des Hauses und maß den Wandpfeiler der Halle fünf Ellen 48 hüben und fünf Ellen drüben und des Thores Breite drei Ellen hüben und drei Ellen drüben. *Der Halle Länge (war) zwanzig Ellen und die Breite elf Ellen, und (zwar) an den Stufen, 49 welche sie hinaufsteigen werden zu ihr, und Säulen (waren) an den Wandpfeilern, eine hüben und eine drüben.

Exegetische Erläuterungen.

Literatur. Zu der S. 28 bereits erwähnten Schrift von Böttcher ist zu erwähnen: Thénius, Proben alt. Schriftf. nach wissensch. Sprachforschung, Leipzig 1833. — Palmer = Rind, Des Propheten Hesekiel Ansicht vom Tempel, Ludwigsb. 1858. — Von älteren Schriftstellern gehören hierher: Vitringa, Aanleydinge tot het rechte Verstant ff. und seine Vertbeidigung wider Coccejus Sohn (Naeder Onderzoek van het rechte Verstant van den Tempel Hesekiels); Sturm, Sociographia templi ff. Leipzig 1694, und noch etwas früher Villalpandus (S. 27), und in einer schwerfälligen Monographie Matth. Hagenreffer, Templ. Ez., Tübing. 1613. — Großer Fleiß und seine Kombination zeichnen Kle-

foth aus, dessen 2. Theil ganz die folgenden Kapitel behandelt 390 Seiten. — Oeder in f. Freye Untersuchung über einige BB. d. A. T., Halle 1771, und der Herausgeber dieser Schrift L. Vogel, auch Corrodi in der anonymen Schrift: Beleuchtung d. jüd. u. chr. Bibelfattons, haben die folgenden 9 Kapitel unserm Propheten abtrifft und einem Samaritaner oder sehr spät zurückgelehrten Juden anphantasirt, denn was sie an »Gründen« vorgebracht, ist schon von J. D. Michaelis, Eichhorn, Bertholdt, Jahn widerlegt worden.

B. 1—4: Eingang, Einleitendes.

Wie Kap. 1, womit sich die göttliche Sendung unseres Propheten eröffnete, so auch Kap. 40 hier, leitet uns ein Eingang mittelst Angabe des Zeit-

δευτερας εκουσις: ἐκεῖ πλυνουσιν — Vulg.: Et per singula gazophylacia ostium in frontibus sportarum; ibi —

B. 40: Sept.: K. κατὰ νοτον του ὀνοκος τ. ὀλοκαυτωμάτων τ. θυρας βλέπουσιν προς ..., προς ἀνατολὰς κατὰ νοτον τ. δευτερας κ. τον αἶλᾱμ ... κ. ὅτω τραπέζαι κατ' ἀνατολὰς. Vulg.: ... latus ... quod ascendit ... portae, quae ... ante vestibulum portae —

41: ... ἐπ' αὐτὰς ... τὰ θυράτια, κατεναντί των ὀκτω τραπέζων των θυμάτων. Vulg.: ... per latera portae octo mensae erant. —

42: ... των ὀλοκαυτωμάτων λειθναί, λελαξενυμεναι —

43: ... K. παλαστήν ἐξουσιν γειοσι λελαξενυμενον ἐσωθεν κυκλω, κ. ἐπὶ ... ἐπάνωθεν στεγὰς του καλυπτεσθαι ἀπο τον ὕετον κ. ἀπο της ξηρασίας. Vulg.: Et labia earum ... reflexa intrinsecus per circuitum —

44: K. εἰσηγάγεν με εἰς τ. αὐλήν τ. ἐσωτερᾶν, κ. ἶδον δυο ἐξεδραῖ ἐν τ. αὐλή τ. ἐσωτερᾶ, μια κατὰ νοτον τ. πυλῆς τ. βλέπουσιν προς βορρᾶν φερούσα προς νοτον, κ. μια κατὰ νοτον τ. πυλῆς της προς νοτον, βλέπουσιν δε προς βορρᾶν. V.: ... una ex latere portae orientalis —

48: ... πεντε το πλατος ἐν θῆ κ. ... πεντε ἐν θῆν, κ. το εὖρος ... πηχεων δεκατεσσαρων, κ. ἐπωμίδες τ. θυρας του αἶλᾱμ πηχεων τριων ἐν θῆν — Vulg.: ... mensus est vestibulum quinque —

49: ... το εὖρος πηχεις δωδεκα, κ. ἐπὶ δεκα ἀναβαθμων — Vulg.: ... et octo gradibus ascendebatur ... erant in frontibus, una hinc —

punkts, des Zustandes Hesekiels, der Dertlichkeit sowie der ersten nächsten Anschauung, die ihm zu Theil wurde, in das Folgende ein.

B. 1. Durch die erste Zeitbestimmung: „im 25. Jahre unserer (S. 4) Gefangenwegführung“ ist die Zurückbeziehung auf Kap. 1 (vgl. B. 2) noch ausdrücklicher. Nach Bunsen, Dunder 573 v. Chr. Nach Schmieder 574. Nach Hzig 575. Sachlich ist durch diese Beziehung auf Kap. 1 zurück sowohl bedeutet, daß die Herrlichkeit Jehovah's ihre Vollendung feiert an der Herrlichkeit seines Reiches (S. 11), als daß die göttliche Sendung Hesekiels nun zu dem ihrem Anfang entsprechenden Abschluß gekommen ist. Chronologisch ist die letzte Weissagung Hesekiels die Kap. 29, 17 ff. Vgl. daselbst. „Der Prophet hat sie als Anhang an eine ältere Weissagung untergebracht, um im Gegensatz gegen die großartige Eingangsvision der Zerstörung mit dieser großartigen Vision der Herstellung zu schließen“ (Hengstenb.). Nach J. S. Michaeis ist zu dem 25. Jahre hier bei Hesekiel hinzuzudenken, daß die babylonische Gefangenschaft der Juden im 4. Jahre Sojakims begonnen, wo Daniel und seine Gefährten weggeführt worden, so daß im ganzen 32 Jahre Eril zu berechnen wären. — **בראש השנה** deutet Hzig im Sinne von „Neujahr“ und faßt: „am zehnten des Monats“ explikativ, indem er (wie auch die jüdische Uebersetzung) ein Jodeljahr annimmt (3 Mos. 25, 9). Das vorhergehende Jahr mußte ein Sabbathjahr gewesen sein, ein solches ging mit Herbst 575 zu Ende und könnte ein 49. Jahr gewesen sein. Das Sinnvolle solchen Zusammenstossens (an einem ein Jodeljahr anfangenden Versöhntage) würde übrigens bestehen bleiben, wenn wir auch nicht wie Rlesoth von einem „durchweg eschatologischen Gesicht“ zu reden im Stande sein sollten. Rkal bemerkt: „Gott ließ den Propheten den Tempel und die zukünftige Freiheit Israels am Jodeltage sehen, weil da die Knechte frei werden, und am Versöhnungsfeste, weil da die Sünden Israels vergeben werden.“ Wenn an den Anfang des bürgerlichen Jahres und den Monat Tischri zu denken sein sollte, so mußte zuvor diese viel spätere Aenderung des hebräischen Jahresanfangs, während noch in den nachexilischen alttestamentlichen Schriften stets die alte mosaische Berechnung herrscht, als bereits zu Hesekiels Zeit in Praxis nachgewiesen sein, ganz abgesehen davon, daß eine solche Abweichung vom Gesetz sich bei dem sonstigen und speziell priesterlichen Sinn und Geist unseres Propheten, auch für den Charakter unseres Kapitels, wenigstens ohne bestimmtere Andeutung, schwerlich empfiehlt. Sävernica und die Mehrzahl der Ausleger hält deshalb den Anfang des kirchlichen Jahres und damit den Monat Nisan fest, indem er den Ausdruck **ראש השנה**, der sich sonst nicht im Alten Testament findet, auf 2 Mos. 12, 2 zurückweisen läßt, in abgekürzter Ausdrucksweise für die dortige vollständige, die Erwähnung des 10. Tages sich gerade an 2 Mose 12, 3

anschließend (an welchem Tage die Passahlämmer ausgesondert wurden, Schmieder). „Es ist der Zeitpunkt, wo die Vorbereitung zur Feier des Passahfestes beginnt. Vom Geiste Gottes ergriffen, gestaltet sich dem Propheten die Zukunft als die vollendete Verklärung der Vergangenheit, der ersten Entwicklungsgegeschichte des Volkes Gottes“ (Sävernica). „Der Monat brauchte nicht näher angegeben zu werden; aus: im Anfang des Jahres, ergab sich von selbst, daß nur an den ersten Monat gedacht werden kann. Die Bedeutung des Tages für die Sache wird durch die Hervorhebung bestätigt: an diesem selben Tage. Da einst in Egypten das Passah eingeleitet, das Volk gleichsam eingeführt wurde in das heilige Gehege der nahe bevorstehenden Erlösung, da so Jahrhunderte hindurch die bevorstehende neue Versiegung der Erlösungsgnade Gottes feierlich angekündigt wurde, mußte mit dem gesteigerten Schmerz auch wegen des Aufhörens dieser Festfeier zugleich die Hoffnung sich kräftiger als sonst erheben, wo Gott in der Erlösung der Urzeit seinem Volke ein Unterpfand gegeben hatte. Der Tag tritt als bedeutsam auch sonst hervor. Joh. 4, 19 Durchführung durch den Jordan. An demselben Tage Einzug Christi in Jerusalem, die Inauguration seines Reiches. Der Tag war hier ebenso bedeutsam, wie Offenb. Joh. 1, 10 der Tag der Auferstehung. Wie noch spät sich die Hoffnung des Volkes auf Erlösung an das Passah knüpfte, geht aus der Losgebung eines Gefangenen am Feste hervor, der in den Augen der Juden das von den Römern geknechtete Volk darstellte“ (Hengstenb.). — Nächst der „Gefangenwegführung“ bildet, daß „die Stadt geschlagen war“ das andre Moment in der Zeitbestimmung; womit nach Kap. 33, 21 gewiesen wird. Wörtliche Beziehung, uns vorzubereiten, wie die jener vollendeten Gerichthathat gegenüber zur Propheetie der Erbarmungen Gottes über sein Volk erneuerte göttliche Sendung des Propheten nun recht erst den geöffneten Mund weit aufstun werde. Jedenfalls mit der Einnahme Jerusalems war die Vollendung des Elends des alttestamentlichen Bundesvolks vorhanden, damit aber auch die ganz entsprechende Folie dargeboten für Vollendung der Herrlichkeit Jehovah's an seinem Reiche in der Welt. Und so kann Hesekiel, ebenfalls in dieser Beziehung, gemäß seiner durchgehenden Mission als Prophet der Herrlichkeit Jehovah's im Eril, nicht völliger vom Schauplatz seiner Wirksamkeit abtreten. Was der Prophet von Zorn und Gericht Gottes über Israel die Zeit her seit Kap. 2—24 hat verkündigen müssen, ist alles in Erfüllung gegangen, Gott hat tabulara rassa gemacht; die pünktlich vollzogene Drohung bietet sich aber auch als Garantie für die Realisirung der bereits mit untergefloßenen Verheißung, die in dem Uebergangstheile unsers Buchs Kap. 25 bis 32 (S. 10 ff.) sich an den Reichen dieser Welt einen Hintergrund vorbereitete, um mit Kap. 33

die Reinigung, Heiligung, Wiederherstellung und den schließlich Sieg des neuen Israels, des nach Geist, über die Welt immer deutlicher, immer energischer in Aussicht zu stellen. Was da Einzelnes von dem zukünftigen Heile geweissagt worden, wird nun zu einem Gesamtbilde sich zusammenfassen, so daß bei allem Schein, als finge mit Kap. 40 ein eigenes besonderes Blicklein an, unsere Eingangsvorleser nur ausdrücklicher bestätigen, was auch so schon die Wiedererwägung der bisherigen Kapitel ergibt. „Schon in der ersten Weissagung, in dem Regenbogen, welcher die Erscheinung des zürnenden Gottes umgibt“, äußert Hengstenb.: „liegt der Keim dieser letzten Weissagung vor“, und Hitzig sagt: „nicht nur Kapp. 33–39, das vorige Stück“ (wozu speziell unsere Weissagung den Schluß bildet), „sondern die Prophetie Hesekiels überhaupt geheißt hier auch zu innerlicher Vollendung.“ — **צבצב** vgl. Kap. 24, 2. — Vgl. Kap. 1, 3; 33, 22; 37, 1. „Nicht bloss ein Gotteswort, sondern er soll etwas erleben“ (Kliefoth). — Nicht direkt, wohl aber indirekt findet auch eine Beziehung auf Kapp. 8 ff. statt, denn wenigstens „dorthin“ sich aus dem Vorhergehenden als die Stätte der geschlagenen Stadt erklärt, so kommt doch Jerusalem so gleich — eben wie Kapp. 8 ff. — insbesondere nach dem Tempel in Betracht. [Häbernick findet in dem „dorthin“ die Richtung der Sehnsucht ausgedrückt, also wie ein „dahin, dahin laß mich ff.“]. — B. 2 „in Gottes-Gesichten“ vgl. zu Kap. 1, 1. Der Zustand Hesekiels. — Kap. 37, 1. — Nun die Verklärtheit des Gesichts, wie im allgemeinen „das Land Israels“, so im Folgenden die erste nächste Anschauung insbesondere. Gegen Kliefoth's an sich richtige Bemerkung: daß **בא** und **בב** bei Hesekiel für einander stehen, ist ersichtlich, daß sie hier aber neben einander und also kaum anders, als unterschieden gesetzt sind. Hesekiel wird, im Geiste, allerdings am Fuße oder zur Seite eines Berges, niedergelassen; hinausschauend, im Gesicht, erscheint ihm derselbe als „sehr hoch“. „Auf“ demselben befindlich, würde Hesekiel füglich von seiner Größe, Breite, als von seiner Höhe sagen können. Schon der „Berg“, wie er im Gegensatz zur geschlagenen Stadt zu nehmen ist und daher weber-auf den Moria noch auf den Zion speziell sich deutet, sondern überhaupt das hochgelegene Jerusalem sinnbildlich (vgl. Kap. 17, 22. 23), erst recht aber, daß er „sehr hoch“ erscheint, deutet auf eine herrliche Institution, bedeutet geistliche Erhabenheit, wozu vgl. Jes. 2, 2 (wo die Erhöhung ausdrücklich als keine schlecht äußerliche, sondern aus dem Bewußtsein, dem religiösen Zug der Völker erregt wird), Sach. 14, 9. 10. 16; Mich. 4, 1. (Offb. Joh. 21, 10.) Womit von vornherein die Idealität auch der weiteren Anschauungen, die Hesekiel zu Theil werden, festgestellt ist. Wo die erste Vision (Kap. 1) „Born und Gericht in Aussicht stellt“, da die letzte „die Heilung der Schäden“. „Dort trat der Prophet den Träumen von einem den (selbstgerechten)

Sündern gnädigen Gott und einer unmittelbar bevorstehenden Zukunft des Heiles entgegen. Hier am Schluß führt er, nachdem jene Verkündigung eingetroffen, einen letzten kräftigen Schlag gegen den zweiten gefährlichen Feind des Volkes Gottes, der nunmehr in den Vordergrund getreten, die Verzweiflung, die ebenso erfolgreich von der Betretung des gottgewollten Weges der Buße ableitete, wie früher die falsche Sicherheit“ (Hengstenb.). Was aber für Jerusalem überhaupt hervorgehoben und „wie ein Stadthau“ beschrieben wird, ist nach dem Folgenden der Tempel. [Häbernick läßt den Propheten vom Tempelberge als den Bau im Süden das neue Jerusalem (Hebr. 12, 22) erblicken, südlich vom Berge, wo der Prophet stand, und somit Heilighum und Stadt als die beiden (?) Haupttheile der Vision sofort angekündigt sein. Nach Abarhanel soll Hesekiel sogar die Bauleute im Süden am Aufbauen der Stadt erblicken. Hengstenberg findet in **בב** den Ersatz für die geschlagene Stadt (B. 1) und, wie auch Hebr. 12, hier den Tempel in die Stadt im weiteren Sinne eingeschlossen. Das Umgekehrte ist das Richtige, wie auch Hengstenb. selbst fortführt, den Tempel „die eigentliche Wesenheit der Stadt“, „die geistliche Wohnstätte des ganzen Volks“ zu nennen. Gut ist der Hinweis nach Kap. 8 betreffend die centrale Stellung des Tempels.] Abgesehen, daß die eigentliche Stadt, wie auch Keil gegen Kliefoth bemerkt, gar nicht so hervortritt Kap. 45, 6; 48, 15 ff. 30 ff., stellt sich durch Unterscheidung von **בא** und **בב** alles klar: dem am Berge niedergelassenen, aus Babylonien, also von Norden kommenden Propheten erscheint der Bau auf dem Berge **בבב**, d. i. vom Süden her (wie Kap. 21, 2 ff. Judäa überhaupt), was das **אנאנא** der Sept. (**מנר**) ganz richtig interpretirt.

B. 3. „Und Er brachte ff.“ Wiederaufnahme aus B. 1, nachdem der Zwischenatz B. 2 von der Verklärtheit im Allgemeinen und der ersten nächsten Anschauung insbesondere gehandelt. Nun die eigentliche Vision: „und siehe da“. — Die Schilderung „ein Mann“ schließt den Engel des Herrn, den bekannten Mittler göttlicher Offenbarungen, den selbst Hitz. „da derselbe Kap. 44, 2. 5 **יהיה** genannt wird“ hier acceptirt, umsoneniger aus, als die Vergleichen seines „Aussehens“ **כמראה** (s. zu Kap. 1, 5) in Kap. 1 (B. 7) zu weisen scheint, andererseits die Schmr „von Keinen“ nach Kap. 9, 2. Vgl. überhaupt das S. 109 Gesagte, auch Sach. 2, 5 ff. (Matth. 16, 18; Hebr. 11, 16). Schmieber: „ein Cherub, nicht der Herr selbst, der bei Hesekiel leuchtet wie Gildenerz Kap. 1, 27; 8, 8“ (!). Hengstenb. denkt bei „Erz“ an „Solibität, Dauerhaftigkeit, Widerstandsfähigkeit“, was für die Kirche Gottes so tröstlich, weil ihre irdischen Vertreter vielmehr dem weichen Wachs gleichen. Hitz. (wie die Sept.) läßt damit eine „glänzende Erscheinung“ bezeichnet werden, Kliefoth: „einen gewöhnlichen angelus interpre.“ (Offenb. Joh. 21, 9.) Mit dem „Erz“ wird die Erscheinung

nicht nur der menschlichen Sphäre entnommen, sondern Festigkeit, also Gewisheit für alles, was sie bestimmen wird, zum voraus veranschaulicht. Denn daß der Mann zu messen hat, zeigt seine Ausrichtung und zwar wie sie in ihrer Vollständigkeit nach Hengstenb.: „bauende Thätigkeit überhaupt im Gegensatz gegen die Werkzeuge der Zerstörung (Kap. 9, 1)“, nach Hävernick (Böttcher) als „für die größeren und für die kleineren Dimensionen, פרוט mehr fürs Terrain, קנה mehr fürs Gemäuer“, nach Kliefoth: „daß er viel zu messen hat, und Verschiedenes“ bezeichnet. (Hitz.: „des gewöhnlichen Meßstriches (?) wird absichtlich zum Vermessen des Heiligtums dem Engel eine leinene Schnur in die Hand gegeben, gleichwie im Tempeldienste die Priester Rinnen tragen (Kap. 44, 17).“ Hengstenberg macht auf „das Meßrohr“ im Unterschied von „einer leinenen Schnur“ mit Beziehung auf Offenb. Joh. 21, 15 aufmerksam.) — Er „stand im (am) Thore“, richtig Hitz.: „des Aufstimmungs gewärtig“. Welches Thor, nämlich von dem, das „wie ein Stadtbau“ ausah (B. 2), also Tempelthor, wird hier nicht näher bestimmt; da Hesekiel von Norden kommt, dürfte das erste ihm entgegen tretende das Nordthor sein, von wo der Mann ihn nach dem Ostthor (B. 6) geleitet. — B. 4. Die Voraussetzung ist (gemäß B. 2), daß der Bau bereits vorliegt, daher: „siehe mit deinen Augen“. Daß er mit den „Ohren hören“ soll, stellt auch Mündliches, Erklärendes, wie z. B. B. 45 ff. in Aussicht. Weil aber der Ausdruck des Baus nach seinen Verhältnissen dem Propheten speziell durch Messung angesprochen werden wird, so hat Hesekiel auf „alles“, was er dergestalt zu „sehen“ bekommen wird (אשר יראה), sein „Herz zu richten“, denn es soll Israel durch ihn davon Kunde bekommen (vgl. 2 Mos. 25, 9).

B. 5: Die Umfassungsmauer.

אשר חרמה („hemmende“, „abhaltende“) ist die Mauer eine Schranke für was von außen (מחוץ) kommen könnte. Sie läuft rings um das Haus, wird also in Beziehung auf dasselbe, d. i. den Tempel überhaupt, die Abwehr des Profanen, des Unreinen, des Falschen, und nicht sowohl Schutz symbolisiren. Vgl. Kap. 42, 20 und Ps. 15. Für Schutz ist wenigstens die sogleich anzugebende Höhe nichts Besonderes. [Hävernick: „Beim früheren Heiligtum erschien eine solche Einfassung mehr willkürlich, einte durch äußere Umstände hervorgerufene Konstruktion. Hier ist die Mauer ein wesentlicher Bestandtheil. Auch die babylonischen Tempel hatten ihre Ringmauern; aber wohl hier ein Gegensatz zu den kolossalen Bauten der Babylonier. Die Mauer an der Ostseite beim späteren Tempel, schon von Salomo begonnen, war an den niedrigsten Stellen 300 Ellen hoch.“] Aber es hebt damit das Messen an und so wird hier das Meßrohr bestimmt, und zwar zu 6 Ellen, die Elle aber mit einer Handbreite Zusatz

(Kap. 43, 13), summa also 6 Ellen und 6 Handbreiten = 1 Ruthe. Das Maß ergibt sich hiernach als ein größeres, denn gewöhnliches Ellen-, beziehungsweise Ruthenmaß. Vgl. 2 Chron. 3, 3 und 5 Mos. 3, 11. Eine in den Ruinen von Memphis gefundene Elle zeigte beide Maße, eine 6 und eine 7 Hände Breite. Eine längere Auslassung über jüdisch Maß s. bei J. D. Michaelis zu unserer Stelle S. 112 ff. [Hengstenb.: Beim salomonischen Tempel war die frühere Elle, weil die damals gangbare, Maß gewesen, deshalb war umsomehr das Verhältniß hier anzugeben. Die größere Elle, die zuerst bei Hesekiel bezeugt, sei wahrscheinlich im Exil von den Chaldäern angenommen. Keil nimmt ein kürzer geworden sein der gemeinen Elle, gegen die alte mosaische heilige Elle an, wonach noch der salomonische Bau bestimmt worden sei und der neue Tempel ebenfalls bestimmt werde. Rosenm.: die babylonische Elle war so viel kleiner als die ägyptische und hebräische. Kliefoth macht auf die 6, wegen der daraus sich summirenden 12zahl (!) aufmerksam, sowie daß die Elle, mit der der Mann maß, 7 Handbreiten und seine Ruthe 7 gemeine Ellen betrug, also 7zahl.] Diese größere Maßangabe läßt das zu Messende uns als Ungewöhnliches, Reichliches, das Bestehende Uebertreffendes mutmaßen. — Insofern durch messen das Maß im Unterschied von der Masse kund wird, kann man mit Bähr sagen, daß Gesetz und Verhältniß, also die Ordnung, mithin das Geistige, das Göttliche hervortreten, die Idealität. Dies ist was überhaupt in den hier vorkommenden Zahlen sich ausdrückt. Einer besonderen Deutsamkeit derselben widerspricht aber schon das Vornwiegende der an sich bedeutungslosen Sechszahl. Gegen Kliefoth spricht in dieser Beziehung auch, was Hengstenb. bemerkt, daß man, um die bedeutungsvolle Sechszahl zu gewinnen, auf die nach der Erklärung des Propheten nicht weiter in Betracht kommende Elle zurückgreifen muß. מרר kommt übrigens von „ausbeugen“, und dient hier vielmehr dazu, dem Propheten was er als schon vollendetes Werk schaut, näher zu veranschaulichen. — הרבירך ist das Bauwerk der Mauer, deren gleiche Breite wie Höhe ihrem angegebenen Zweck, zu scheiden, auffallend entspricht.

B. 6—16: Das Ostthor.

Nach der Mauer folgt nun B. 6 der bemerkenswertheste Theil derselben, die Thore, von denen als das „hervorstechendste“, meint Hengstenb. („wegen der aufgehenden Sonne“), das Ostthor geschildert wird. Es lag dem Eingange in das Heiligtum gegenüber, war also in Bezug auf das „Haus“ im engern Sinne, in Beziehung worauf es auch im Folgenden mehrfach ausdrücklich bestimmt wird, dasjenige unter den Thoren, welches zunächst in Betracht kommen konnte. Ueber die Bedeutung der Thore des Hesekiel'schen Tempels vgl. die Theol. Grundg. zu Rapp. XL—XLVI.

— Die Stufen, nach B. 22. 26 sieben (Sept.), sind das erste am Thore bemerkte, worauf der Mann zu demselben gelangt, schon deshalb kaum anders als vor dem Thore, nicht in dasselbe hineinschreitend zu denken; übrigens zeigen sie, daß der Vorhof, zu welchem das Ostthor führt, um diese 7 Stufen höher liegt. So fügt sich dem Scheidenden der Mauer das Aufsteigen, eine Erhebung (Kol. 3). — סף ist Rand oder Aufsatz am Boden beim Eingehen, also Schwelle; mit „vorspringendem unterem Gesims“ (Hitz.) ist nichts anzufangen. Da sie ins Thor hinein 1 Ruthe breit, welches die Breite der Mauer B. 5, so fällt die Schwelle den Thoreinschnitt der Mauer gerade aus. — אחד סף ראה expliziert die gemessene Schwelle „und zwar“ als „eine“ (Hävernid: nur eine, weil so breite), d. h. vorläufig, denn B. 7 folgt noch eine zweite, daher אחד im Sinne von „erste“.

B. 7 רחב wie es, beim Einschnitt ins Thor, so selbstverständlich einfach hier gesetzt wird, ist das Gemach, das an dieser Stelle zu sein pflegt, die Wachstube für die Thormache (Kap. 44, 11). „Eine Einrichtung schon von David und Salomo her; eine heilige Tempelhut soll denselben umgeben“ (Hävern.). Was die dicke Mauer per se abhalten soll, wozu die aufführenden Stufen, wie zu einer Selbstprüfung das sursum corda ausdrücken, das vervollständigt sich für den die Schwelle des Thores Ueberschreitenden mittelst einer Kontrolle, einer Kritik des Geistes, einstweilen in levitisch alttestamentlicher Form. Vgl. Offenb. Joh. 21, 14 ff. — Indem das Thor von der Mauer in den Vorhof hineinlangt, Hesekiel aber bis zum Ende mal erst durchschreiten soll, wird was Wachstube angeht, deren übrigens gleich mehre (רחיצים) angegeben werden, die „Länge“ (von Ost nach West) zuerst, dabei aber auch die Breite, und damit die Form quadratisch bestimmt. — Es begreift sich, daß beim Vorwärtsschreiten dem Propheten auch die Zwischenräume (die Distanzen von Zimmer zu Zimmer) gemessen und somit anschaulich werden. — Den Schluß bildet „die Schwelle des Thores“, die zum Unterschied von der des Eingangs B. 6, wiewohl sie dasselbe Maß hat, מצל אולם חש, also von der Halle aus bezeichnet wird (אולם oder אהל ist: Vorplatz, Portikus, häufig mit Säulen), in die das ganze Thorgebäude ausläuft; wie die Halle und durch sie diese Schwelle vom Tempel her, also westlich bestimmt wird. B. 22 besagt, daß diese Schwelle dicht neben der Halle lag, an dieselbe anlegte. — B. 8. Schon weil sie den Weg zum Vorhofe öffnet, ist die Halle ein Hauptstück des Thorbau's; daher die bei ihr so verweilende Beschreibung. Sept., Hitz. streichen den Vers wegen der von B. 9 verschiedenen Maßangabe. Kliefoth findet B. 8 die Größe der Halle im Lichten angegeben, die Weite ihres innern Raums, von Osten nach Westen, nämlich 6 Ellen Hesekiel'schen Maßes (B. 5). Die Breite war natürlich der Thoresbreite

gleich. B. 9 würde danach das Maß der Halle im weiteren Sinne inclusive vorgehende Seitenwände (2 Ellen) und je 2 Ellen dicke gegenüberliegende (B. 10) אילים angegeben sein. איל, meist pluralisch, bedeutet: was „fest“, „stark“ ist, eine Stütze sein, einen Halt bieten kann. Die von Kliefoth angenommene Bedeutung des Verbs איל „voran sein“ ist die abgeleitete. Allerdings treten die „Elm“ (אילים) wie bemerkt auch hervor, im Grunde aber sind sie Stützen, säulenartige an der Wand, zum einfassenden Halt für Thüren und Fenster. [Bunjen: „den ägyptischen Pylonen zu vergleichen.“] — אולם Ab-schluß, wobei Kliefoth auf das zum drittenmal wiederholte מחרית als den Unterschied von den Thoren des inneren Vorhofs (B. 31. 34. 37) markierend aufmerksam macht.

B. 10 Rückkehr zu den „Wachstuben des Ostthores“ (B. 7). Ihre Zahl: 6, je 3 einander gegenüber; das Maß das gleiche bei allen. [Kliefoth: 2×3 Wachen an jedem der 3 äußern Thore und ebenso an den 3 Innenthoren, Summa 3×12 : „denn Gott selbst will der eigentliche Wächter und Schützer dieses Heiligtums seines Volks sein.“]

— Das von den אילים bei dieser Gelegenheit ausgesagte ebenfalls gleiche Maß scheint auf die B. 9 erwähnten zu gehen, Kliefoth: „die Thorpfeiler der Halle“. [Hengstenb. nimmt „Pfeiler“ zu beiden Seiten der Wachstuben an, wie B. 9 (?) 1 Elle dick, vor den Wänden stehend; andere anders.] — B. 11. Die „Öffnung des Thores“ ist seine ganze Weite und mit ihrer angegeben „Breite“ zugleich die noch unbestimmt gebliebene Länge der beiden Schwellen und der Stufen angegeben. — Im Unterschied von der Weite besagt רחב als solches, was auch im Worte liegt (v. שער „festmachen“, „verschließen“), das eigentlich: „Schloß“ bedeutet (verwandt שער, den Verschuß, weshalb das Thor auch so passend inmitten der genaueren Beschreibung der Wachstuben (B. 10. 12) hier besprochen wird. (Vgl. Kap. 44, 1 ff.) Nach seiner „Öffnung“ aufgefaßt, bahnt es den Weg zum Vorhof, als Thor ist es ein stummer, aber fester Wächter (vgl. zu B. 48). — Da jede andere Deutung, die bisher versucht worden ist, nur auf ganz unsichere, im Texte nicht enthaltene Annahmen (überdachte und unüberdachte Räume, Hofraum u. dgl.) führt, so wird die „Länge“ von 13 Ellen hier die Höhe auslagen müssen. רך bedeutet an sich: was geböhnt, in Zeit und Raum, daher was lang ist. Von einem eigentlichen Thorverschluß kann die Ausdehnung kaum anders als in die Höhe (vgl. zu B. 15) hinaus gedacht werden, wenn die Breite bereits angegeben ist und was für die Länge zu wünschen wäre, wie hier, die Wachstuben besorgen. Darum steht Länge nicht im allgemeinen für Höhe; auch braucht die besondere Anwendung nicht daraus erklärt zu werden, daß die Pforte als liegend gemessen sei. [Zur letzten Vollenzugszahl 10 (Dena, daß sie die anderen Zahlen in sich aufnimmt) ist

noch die erste Vollenzugszahl 3 hinzugefügt“, Hengstenb.) — B. 12. Im Einklang mit dem schließenden Charakter des Thores, formt sich die Idee der Wachsflächen durch die je 1 Elle breite Variere (גבול) vor jeder derselben vollends aus. Zwischen אמה אחת und אמה-אחת ist, wie aus dem Folgenden erhellt, ein מפה zu ergänzen. [Kliefoth: „und 1 Elle war die Grenzwehr von dieser Seite, aber die Wachsfläche war 6 Ellen von dieser und 6 Ellen von jener Seite“; was heißen soll: die Wachsfläche bildete ein Quadrat von je 6 Ellen, aber der Barrierenraum bildete ein Oblongum von 6 Ellen Länge vor der Wachsfläche hin und von 1 Elle Breite, und der Barrierenraum ging nicht etwa von dem Raum der Wachsfläche ab, welcher vielmehr ein Quadrat von 6 Ellen blieb, sondern fügte sich vor der Wachsfläche an.] Die Erwähnung, daß was Wachsfläche war (הוא) kollektiv, generisch) auf jeder Seite 6 Ellen in Anspruch nahm, versteht sich hier von der Länge, ist also weder formell noch sachlich (wie Keil) Wiederholung von B. 7, sondern expreß zur Veranschaulichung der Grenzwehren gesetzt, wie dieselben nämlich die ganze Länge jeder Wachsfläche entlang liefen. Daraus folgt, daß diese Wachsflächen nischenartige Zellen sind, die sich in das Thor öffnen, daher in den Barrieren ihren Verschluss haben, und daß wo so auf jeder Seite 1 Elle von den 10 Ellen B. 11 abgeht, der Durchpaß sich auf 8 Ellen beschränkt. Die Barriere ist schwerlich dazu angebracht, daß sich der Wächter, „herausstretend rechts und links umsehen könne und dabei gegen allzu große Annäherung der Leute und Behinderung durch dieselben geschützt sei“ (Hitz.); sie verringert den passibaren Durchgangsraum, wodurch von beiden Seiten die Kontrolle erleichtert wird, und sie schützt die Wächterstube, die ohne sie frei offen sein würde, vor solchen, die auf diesem Wege mittels der sogleich zu erwähnenden Thüren in den Vorhof bringen wollten. [Hengstenb.: „Die Vorrichtung setzt voraus, daß es unter den Eintretenden recht unverschämte Leute gibt, die den ihnen nicht zustehenden Eingang erzwingen wollen, Luth. 13, 24.]

B. 13 summarische Breite des Thorgebäudes: 25 Ellen, von der Wachsfläche aus gemessen (הוא wie B. 12), weil davon noch eben die Rede war und die Wachsflächen die größte Breite repräsentieren. Also Wachsfläche gegen Wachsfläche, von Dach zu Dach, also seinem Gegenüber-Dache, von Nord nach Süd oder umgekehrt, so daß die ganze Breite herauskommt. Die Explikation פנה פנה zeigt Deffnung der Wachsflächen nach dem Vorhof außen an, denn nach innen des Thores schließen die Barrieren. Zugleich veranschaulicht uns der Zusatz die Messung; denn weil nur eine Barriere auf jeder Seite das Verschießende, der Einblick also auf beiden Seiten in die betreffenden Wachsflächen bis zu ihren Deffnungen (je unterm Dach-Ende) in den Vorhof frei ist für den Blick, so

braucht der Mann nicht hinauszu gehen (wie Klief.), um das Maß zu bestimmen, wie denn überdies גבול sogleich (B. 14) in עבר יירא übergehen wird! B. 7 betraf die Maßbestimmung demnach nur den inneren Raum der Wachsflächen im Lichten, während nunmehr der Raum der Außenwände (nach B. 42 je 1½ Elle) mitbestimmt wird. [Hitz.: אא ist nicht die Decke eines Zimmers, sondern deren Rücken = גב.] Die Barrieren können als im Thorweg gedacht, aber auch in die Wachsflächen, natürlich ohne deren Raum zu schmälern, gelegt werden. Ersteres empfiehlt der Zweck der Barrieren. — Um ebenso die Gesamtlänge des Thorbaus anzugeben, folgt in dieser Richtung B. 14 die Höhe-Bestimmung der ארזים, der beiden Wandpfeiler B. 9 an der Halle. Aus ihrer angegebenen Höhe erklärt Klief. den Wechsel des Ausdrucks. [Hengstenb.: die gewöhnliche Höhe des Thorgebäudes konnte aus der Höhe der Pforte B. 11 entnommen werden.] Indem die Schilderung auf diese Pfeiler kommt, zeigt sich, daß die Länge des Thorbaus bestimmt werden soll. „Sie sind gleichsam das Haupt des Ganzen, dasselbe, was auf unsern Kirchen die Thürme, himmelan strebend und gen Himmel weisen“ (Hengstenb.). Treffend bemerkt Klief.: „Sie sind 60 Ellen hoch. Wenn man beacht hätte, daß unsere Kirchtürme auch aus Thorpfeilern herausgewachsen sind, daß man nicht bloß an ägyptischen Obeliskten und an türkischen Minarets, sondern auch an unsern noch dazu hohlen Fabriksteinen sehen kann, wie sich auf einer Basis von 2 Ellen ins Geviert allerdings Pfeiler von 60 Ellen Höhe aufzuführen lassen, und daß schließlich von einem im Gesicht geschauten kolossalen Bau die Rede ist, würde man bei dieser Höhenangabe keine kritischen Beängstigungen verspürt haben.“ Zu „er machte“ äußert Hengstenb.: „der Prophet geht in die Zeit zurück, wo der ihm hier den Bau erklärt, ihn bereitete. Der Sache nach: er hatte gemacht.“ — ארזים umsomehr kollektiv gesetzt, als in diesen Pfeilern das Thorgebäude seinen Höhepunkt hat. — Daß der „Vorhof“ (החצר) daran stieß, ist nach der Beschreibung B. 9 ganz klar, an einen innern Hofraum nicht zu denken. 'סב' muß demnach Affusativ sein: in Bezug auf das Thor, was das Thor betrifft, — אא mit אא, worin das Thor ausläuft in den Vorhof, geht vorher, — also: der äußere Vorhof des Tempels umgab das Thorgebäude ringsum, dasselbe war in denselben hineingebaut. Wo dergestalt die Beziehung zum Vorhof, wohinein das Thor langt, genommen ist, kann nun B. 15 die summarische Länge des Thorbaus vermerkt werden. Zu diesem Zweck wird das Thor von der Seite, von welcher die Maßbestimmung anhebt, d. i. von den Aufgangsstufen B. 6, als ארזון bezeichnet, welches Wort nur hier im Dri (Ethiöb: ארזון). Entweder Adjektiv oder Substantiv, leitet es sich von ארז „kommen“ ab und bezeichnet als Ausgangspunkt das Eingangsthor, wohin man kommt, wenn man zum Tempel gehen

will. Da von dem entgegengesetzten Standort, nach dem Vorhofe zu, B. 11 von **חור-ההוא** gerebet ist, so war die besondere Bezeichnung des Thorres umsomehr am Platze. — Wenngleich zur Bestimmung des terminus ad quem **לפני** versus „nach hin“ zu nehmen sein wird, so ist ihm wo es mit **לפני** wie hier steht, doch nicht sein volles Recht geworden. Es liegt was wie: auf, oben darin und will sich geltend machen, denn B. 11 ist die Höhe des Thorres, wie B. 13 die Bedachung der Thorzimmer und B. 14 sogar der Höhepunkt des ganzen Thorbaus in Betracht gekommen. [„Von“ und „bis“ sind ausgelassen, sagt Hengstenb., weil das Verhältniß an sich deutlich ist.] Die „Halle“ ist aus B. 7 ff. bekannt, damit aber, wie aus dem Gegenatz zu **חור-האחור**, das „innere“ Thor das in den Vorhof, also zum Inneren des Tempels führende; zumal wo dem eigentlichen Heiligtum das Osthor vis à vis ist. — Der Mann braucht dazu bloß vorn auf die siebente Stufe zu treten, aufzuschauen und durchgehend das Thorgebäude seinen Ausgangspunkt zu berechnen: erste Schwelle 6 Ellen, 3 Wachstuben mit zwei Zwischenräumen 28 Ellen, zweite Schwelle 6 Ellen, Halle 6 Ellen, Vorsprung der Seite und Thorpfeiler 4 Ellen = 50 Ellen. Diese Länge ist das Doppelte der Breite. [„Wenn der Psalmist die Thore des Tempels oder der heiligen Stadt aufordert sich zu erheben, sich zu erweitern beim Einzuge der Bundeslade (Ps. 24), so ist die diesem Prieze zu Grunde liegende Idee hier symbolisch, verkörpert ausgesprochen.“]

B. 16 schließt das Beschriebene trefflich mit der Erklärung über die Beleuchtung des Thorgebäudes ab. Denn Licht bedarf es für die Kontrolle der Wächter zumal. Also „Fenster“ gab es; zuvörderst: „an den Wachstuben“, nämlich: „an ihren Wandpfeilern“, womit diese von den **אֵלֵּים** B. 10 unterschieden werden (**אֵלֵּים** defekt geschrieben). Die Fenster der Wachstuben saßen von der Wand hervortretende Pfeiler ein. Daß diese Fenster „verschlossen“ waren (1 Kön. 6, 4), besagt ohne Zweifel nicht, daß sie das Licht nicht durchlassen sollten, sondern daß sie nur für das Licht da, sonst aber nicht zu öffnen, daß sie Fenster „zu heiligem Zweck bestimmt“ (**הָאֵלֵּים** und „nicht sowohl zum Hindurchsehen“ (**הֵי**)) waren. Das „verschlossen“ sein erklärt sich vollends, wenn wir erwägen einmal, daß sie, wie auch die Thüren dieser Zimmer, in den Vorhof führten, in den also weder durch die Thüren, noch auch mittelst dieser Fenster etwa Vorgebrungen werden soll, und sodann daß ihre angegebene Beziehung „nach innen“, zum Thorweg innen, sie den direkt in diesen einreichenden noch anderen Fenstern, von denen sogleich die Rede sein wird, gleichstellen muß, die erst recht „so“ beschaffen (**כֵּן**) sein mußten. Die Bemerkung „nach innen“, wiewohl die Wachstubenfenster „dem Thore“ zugute kommen, zeigt doch, daß dieses zuvörderst das Licht aus den Wachstuben bekommt, die freilich auch nach innen, bis auf die Grenzwehren, offene sind. Da aber die Wachstuben

auf beiden Seiten des Thorgebäudes nach dem Vorhof zu hervortreten, so kann es von ihren Fenstern heißen, daß sie dem Thore „um und um“ waren, wie vom Vorhof B. 14 in Bezug auf das Thor gesagt worden ist. [Klief.: „im Innern des Thorgebäudes rings herum“ (?)] — Es waren aber, zu größerer Beleuchtung des Thorgebäudes, eben solche Fenster **בְּאֵלֵּים**. Da den Wachstuben nichts näher liegt, als ihre Zwischenwände (B. 7), so werden wir daran zunächst zu denken haben. **אֵלֵּים** hängt etymologisch mit **אֵלֵּים** sowie mit **אֵלֵּים** zusammen, ist jedoch, wie Klief. genügend nachgewiesen hat, von dem einen wie von dem andern unterschieden. Die Bedeutung „Vorsprungswert“, die Keil dem Worte gibt, also was an einer festen Wand architektonischer Schmuck oder Notwendigkeit, wie etwa für die betreffenden Fenster, Giebel, Fries, Einfassung und dgl., paßt vollkommen zu den Zwischenwänden mit ihren Fenstern, denn diese Wände sind nach B. 30 auch hier schon zu 5 Ellen Breite anzunehmen, traten also so wie so am Thorbau hervor. [Kliefoth übersezt: „Hallenwände.“] Wo sie denn ebenfalls in den Vorhof zu beiden Seiten vorsprangen, ist das „um und um“ in Bezug auf sie so angemessen und veranschaulichend, wie in Betreff der Wachzimmer vorher. Daß die Parallele so ausgeführt wird **כֵּן כֵּן**, **וְהוֹרֹתָ**, macht abschließend mit der Beleuchtung des Thorwegs noch ausdrücklich („nach innen hin“) aufmerksam, daß: ausreichend dafür gesorgt ist. [Was Hengstenb. aus Balmer = Rind von „Säulchen“ citirt, welche „die Fenster gleichsam vergittern“, würde aber eher passen, wenn die Elim an den Fenstern und nicht wie hier das Umgekehrte ausgesagt wäre.] — Kliefoth versteht unter den „Elamoth“ oder „Elamim“ jedoch nicht nur die die Zwischenräume zwischen den Wachstuben, sondern auch „die Seiten der Halle und die Seiten neben der zweiten Schwelle ausfüllenden Mauerbrüstungen und Wandungen“ als durch Fenster durchbrochen. Auch die Bemerkung dürfte zutreffen, wie schon die Messung B. 13 nach den Dächern der Wachstuben zeigen kann, daß wo das Thorgebäude so liberal Fenster hat, dasselbe bedacht und bedekt war. — Da **אֵלֵּים** kollektiv zwar die eben erwähnten „Elim“ der Wachstuben mit umfassen kann, aber B. 9 und 14 doch insbesondere von den beiden hohen Pfeilern an der Halle gesagt ist, so wird fraglich sein, ob wir mit Kliefoth sämtliche „Elim“ mit Palmlaubwerk verziert zu denken haben. Hengstenberg (der ihre „unzertrennliche Verbindung mit den Cherubim“ betont, deren freilich hier keine Erwähnung geschieht) läßt die Palmen „darauf hinweisen, daß das Thor zu einem Gebäude führt, welches dem Herrn der Schöpfung geweiht ist; dem bloß einleitenden Charakter des Thores entspreche es, daß die Schöpfung hier nicht durch das Lebenige repräsentirt wird, sondern durch die niedere Region des Pflanzenreichs, deren König die Palme ist.“ H. v.:

„durch dieses Symbol soll dem Tempel nichts anderes, als der Stempel des edelsten und reichsten Gedeihens aufgedrückt sein.“ Bähr ausgeführter (s. der salom. Tempel S. 120 ff.): „Indem in der Palme alle Fülle, Reichthum und Herrlichkeit des vegetativen Lebens zusammengefaßt ist, eignet sie vor allem für die Wohnung Jehovah's, die eine Wohnung der Herrlichkeit heißt; sie steht dem Cherub daher parallel; nichts Vegetatives kann so die Ehre des Schöpfers kund thun. Die Wohnung Jehovah's ist damit als eine beständig grünende, in feischer Kraft bleibende, die Fülle des Lebens in sich bergenbe bezeichnet; sie wird zur Stätte des Heils und Lebens, des Friedens und der Freude, zu einem Paradies Gottes. Indem aber die Heiligung Israels Ziel und Zweck des Wohnens Jehovah's unter demselben, sind diese Ideen ethischen Charakters (Ps. 1, 3; 52, 10; Jer. 17, 8; Spr. 11, 28. 30; Hesek. 47, 12; Offenb. Joh. 22, 2; insbesondere Ps. 92, 13 ff.). Daß erst der Tempel mit diesen Gebilden geschmückt erscheint, die Stiftshütte ihrer noch entbehrt, hat seinen Grund in dem verheißenen Lande; Palästina ist das Heimatland der Palme, daher diese Wappen und Wahrzeichen des israelitischen Landes und Volkes auf den Münzen der Makkabäerzeit, auch auf phönizischen, noch auf denen des Titus ein Palmbaum mit Judaea capta. Im salomonischen Tempel hatte sich dagegen Judaea victrix dargestellt, denn der Tempel war zugleich das Denkmal des Sieges Israels über seine Feinde, der Bundestreue Jehovah's und ein Unterpfand des festen Besizes des Landes (vgl. Kap. 37). Wies die Palme so schon auf Heil, Frieden, Freude und Ruhe hin, so war sie ganz speziell Symbol dessen, das mit der Periode des „Hauses“ und seines Erbauers, des Friedesfürsten für Israel angebrochen war. So Beziehung der Wohnung Jehovah's auf das Land und des Landes auf das Heiligtum; in der Palme ist beides miteinander verbunden: die Wohn- und Offenbarungsstätte Jehovah's eine Palmensätte, so das Palmenland ein Wohnungs- und Offenbarungsland Jehovah's, ein Himmelsland.“ [Klief.: „Die Palmzweige stehen in enger Beziehung zu dem Laubhüttenfest, und es ist die eschatologische Bedeutung desselben, welche durch diese Palmenverzierung dem Gebäude des Heiligtums aufgeprägt werden soll“ (?)] Vgl. aber hier zum Eingang in das Tempelhaus des neuen Jerusalems den Eingang des Messias unter Palmen Matth. 21, 8; Mark. 11, 8.

B. 17—19: Der äußere Vorhof.

Ueber ihn soll es zu den andern Thoren gehen. Vgl. Kap. 10, 5. — **לְשֹׁכָה** ist eigentlich „Anhängsel“, also: Anbau, Seitengemäch; besonders für kleine Gemächer, die an den Seiten zur Bewahrung von Geräthen, Vorräthen, zum Aufenthalt der Priester, auch zu Opfermahlzeiten (1 Sam. 9, 22) dienten. Vgl. Jer. 35, 2. Am besten gibt Hengstenb. den Zweck der „Reschachoth“ an: Zuflucht vor'm Wet-

ter, wie das Pflaster gegen den Schmutz die Fülle sicherte, vornehmlich aber die Freude vor dem Herrn (5 Mos. 12; Luk. 13, 26) und die Speisung auch der Dürstigen, die Agapen des Alten Bundes. — **הָאֵרֶץ** ein mit Stein ausgelegter Fußboden, eigentlich: das „Festgemachte“, Pflaster, Steinbede, wie pavementum von pavire (παύω), dicht schlagen. — **וְיָרֵךְ** ist Particip. im Masc. im Singular, nach Hengstenb.: auf die Gemächer und das Steinpflaster als Ganzes neutral zu beziehen, nach Klief. oth nur auf das feminine Steinpflaster, wie Keil recht bemerkt, ohne durchschlagende Gründe. Daß beides „dem Vorhofe um und um gemacht“ ist, nähert es der Mauer und legt das Steinpflaster wie diese Seitengemächer an derselben entlang rings um den Vorhof, mit Ausfluß der Westseite. 30 solcher Gemächer vertheilen sich nach den 3 möglichen Richtungen leicht zu je 10, obwohl B. 18 nur das Steinpflaster ausdrücklich zu den 3 Thoren in Beziehung gesetzt ist; denn die „Reschachoth“ werden doch als „an“ (nicht „auf“) dem Steinpflaster gelegen beschrieben, nach Hengstenb.: auf dasselbe ausmündend, wahrscheinlich soll damit gesagt sein, daß sie das Pflaster unterbrachen. Da diese Gemächer auch geräumig, jedes wie ein Anbau für sich, gedacht werden können, woher auch erhellen mag, wie sie sich als einzeln zählbare dem Auge darstellten, so dürften sie, ungefähr von Thor zu Thor reichend, wie eine Verbindung zwischen denselben gewesen sein. — B. 18. Wie die Gemächer **אֶל-הַרְצָפָה**, so das Steinpflaster seinerseits **אֶל-כַּרְחָל** an der „Schulter“, d. h. Seite „der Thore“, indem schon die sämtlichen Thore des äußeren Vorhofs angesehen werden, welches **אֶל-כַּרְחָל** durch **לְבָרֵךְ אֶרֶץ** dahin genauer gesagt wird, daß die Thorlänge die Breite des Steinpflasters bestimmte. Als das „untere“ soll es von dem höher gelegenen, also oberen, inneren Vorhof unterschieden sein. — B. 19 bemißt die Breite des äußeren Vorhofs vom Ostthor aus, von welchem bisher die Rede gewesen, und zwar wohl von vor der Halle desselben. — **וְהָרְחֹב הַזֶּה** geht weder auf **שָׁרֵי** noch auf ein ausgelassenes **הָרְחֹב**, sondern einfach auf das soeben für den äußeren Vorhof als **הָרְחֹב הַזֶּה** bezeichnete Steinpflaster. — **לְפָנֵי** dieser terminus ad quem wird durch **מִדְּרוֹךְ** in Angemessenheit der Thore des inneren Vorhofs, wie sie 50 Ellen in den äußeren Vorhof hineintreten, bezeichnet, und zwar hier des Ostthors des inneren Vorhofs, bis vor die Halle dieses Thores, wo man demnach „von außen“ den inneren Vorhof betrat (B. 23. 27). Der Mann maß weder in den inneren Vorhof hinein, noch auch bis an die Mauer desselben hin. Freilich gehört das **מִדְּרוֹךְ** auch dem Aufangspunkte der Messung an. — 100 Ellen + 2 mal 50 Thorlängen = 200 Ellen. — Die Breviloquenz: „der Osten und der Norden“, mit welchem letztern zum Folgenden die Weisung gegeben ist, würde aufgelöst lauten: so hinsichtlich der Ostseite und ebenso hinsichtlich der Nordseite.

B. 20—23: Das Nordthor.

Die nur angezeigte Länge und Breite B. 20 wird B. 21 „wie das Maß“ des Ostthores bestimmt, דרר geht nach Keil auf das Nordthor (B. 20); kann aber genauer auf die Kollektiva דרר, ארר und ארר bezogen werden: das war ff. In der Anführung des Einzelnen fehlen die Schwellen und die Halle. Noch wird der Wachstufen genauer, der Zahl nach gedacht. — באמה eigentl.: „an der Elle“ gemessen. — Während so Kürze die Wiederholung charakterisirt, wozu der Gebrauch der Kollektiva stimmt (דרר), bringt B. 22, was auch für das Ostthor gilt, die Zahl der Stufen nach. Die „Clammim“ werden zu den Fenstern nochmals, die Palmen ausdrücklich erwähnt, und was unter den אררים zu verstehen, wird dadurch deutlicher gemacht, daß dieselben als „vor“ den Hinaufsteigenden bezeichnet werden. לפניהם geht nicht auf דרר, sondern auf ארר. Die Erwähnung der „Clammim“ hier zum drittenmale geschieht zur Ergänzung der Schilderung des Ostthores, wo nur der zwischen den Wachstufen gedacht worden. Auch die Eingangschwelle hätte also „Clammim“, sie natürlich ohne Fenster, weil die Mauerbreite sillend (B. 6), aber mit Vorprungswerk besetzt. Gleich mit der letzten Stufe lag es vis à vis. — B. 23. Wo nun mal von „gegenüber“ geredet worden, wird das noch nicht vermerkte Verhältniß von Thor (des inneren) zu Thor (des äußeren Vorhofs) bezüglich der beiden beschriebenen Thore nach Nord und Ost angegeben.

B. 24—27: Das Südthor.

B. 24 כמרה אלה „wie jene Maße“, die am Ost- und Nordthor genommenen waren; und auch, wovon nicht in bestimmten Zahlen das Maß angegeben worden, hatte doch seine bemessene und bestimmte Größe. — Der Wachstufen wird hier nicht erwähnt. — B. 25. Daß die Fenster hier bezeichnet werden „wie jene Fenster“ zeigt, wie das sie betreffende כמרה B. 22 zu verstehen ist. — Um so kurz, wie es geschieht, Länge und Breite des Thores angeben zu können, ist לו vom Thorgebäude voraus gestellt. — B. 26 לפניהם nach B. 22 zu verstehen. — ארר-ארר geht auf die beiden Pfeiler an der Halle. Vgl. zu B. 16. Hengstenb. meint, daß bei jedem Pfeiler zwei künstliche Palmen standen, welche ihn in die Mitte nahmen (?). — B. 27 nach B. 23 zu verstehen. — Kliefoth rechnet die Gesamtgröße des Tempelbaus als ein Quadrat von 500 Ellen aus.

B. 28—37: Die Thore des inneren Vorhofs.

Wir wissen bereits, daß der innere Vorhof gegenüber den 3 Thoren des äußeren ebenfalls 3 Thore hat. Die Messung ist B. 27 zum Südthore gelangt, daher B. 28 von diesem zuvörderst geredet wird. בשער so daß ich mich im Südthore befand; andere übersetzen: durch ff. Die allgemeine An-

gabe stellt die gleichen Maße wie bei den Außenthoren fest. — B. 29 der Kürze entsprechend fast lauter Kollektiva. — B. 30 bringt in Zahlen nach, wie viel die „Clammoth“ an Länge und weil „um und um“ an Breite, also in den Vorhofsraum vortretend, von den Thoren in Anspruch nahmen, 25 Ellen Länge sind die Hälfte der gesammten Thorenlänge. Keil rechnet in diese letztere demnach ein: 10 Ellen der 2 Zwischenwände der Wachstufen, 12 für 2 Schwellenwände, und 2 Ellen für die Vorhallenwände, die fehlende Elle bildet Gesimse. Hengstenberg läßt die Seitenwände der Halle nicht den Vorraum vor den Schlußpfeilern bereichen und zieht von den 10 + 12 + 6 = 28 Ellen die besondern Seitenmauern der 3 Wachstufen, nach einer Dicke im ganzen von 3 Ellen ab, die jedoch in die je 5 Ellen Zwischenraum zwischen den Wachstufen und die 6 Ellen der Schwelle einzurechnen sei. So schon Kliefoth. — Die 5 Ellen Breite, die in die 25 Ellen Gesamtbreite ebenfalls eingeschlossen sind, geben Hengstenb. zu der Bemerkung Anlaß, da eine Mauerstärke von 5 Ellen zwecklos gewesen wäre, daß wohl zwei Wände mit einem dunklen Raum inwendig zu denken seien; die Breite der Wachstufen 1½ oder 2½ Ellen vor den Seitenbrüstungen vorspringend. — Die Angabe B. 31, daß die Seitenwandung, in der angegebenen wie Breite so Länge, kollektiv ארר, zu dem äußeren Vorhof gerichtet war, läßt dies Innenthor gleich den Außenthoren in den äußeren Vorhof hineingebaut erscheinen, und zwar, da so gleich von seinem ארר (B. 9) die Rede ist, mit den beiden Thorpfeilern (B. 37), also nach der Hallenseite, also im umgekehrten Verhältniß zu den Außenthoren, mithin dergestalt, daß je Halle gegen Halle sah. So Kliefoth, der die Stufen denn vor die Halle hier legt. Wie kann er aber sagen (und Keil ihm nach) von den Innenthoren, daß die „zweite Schwelle zwischen den Ringmauern des inneren Vorhofs lag und das Thorgebäude von da sich in den äußern Vorhof hineinstreckte“ und doch behaupten, daß das Thor des inneren Vorhofs „mit seiner ganzen Länge“ in den äußern Vorhof hineinlag? Von der „zweiten Schwelle“ gerechnet, ist das nicht zu sagen, da war nur noch die Halle mit den Thorpfeilern. Hengstenberg läßt dagegen Endpunkt nach dem innern Vorhofe zu die Pfeiler mit ihren Palmen sein, zwischen denen man in den innern Vorhof hinausstrat, und Anfangspunkt des Thorwegs, der am weitesten in den äußern Vorhof hineinreichte, die Treppe. — מדרגה (Singular, Keil: Plural v. מדרגה „Aufgang“) wechselt gegen מדרגה B. 26, die „hinaufsteigenden Stufen, welche die Treppe bilden“ (Singular). Ueber die Anzahl der Stufen, die sonst ohne Bedeutung, sagt Hengstenberg: „so wird sie hier nur als Steigerung der Zahl beim äußern Vorhof zu betrachten sein, Hinweisung auf die überwiegende Dignität des innern Vorhofs, der sich mit seinem Brandopferaltar noch mehr abhebt gegen den äußeren Vorhof, wie

dieser gegen seine profane Umgebung.“ (Klief.: „Die 8 ist die Zahl des neuen Anfangs, damit Signatur des neuen Bundes und der res novissimae überhaupt: die zu diesem Priestervorhof hinanstiegen, werden ein neues priesterliches Geschlecht sein, wann Gott einen neuen Anfang gesetzt hat. Auch in dem johanneischen Gesicht vom neuen Jerusalem kommt die 8 nicht vor, denn der neue Anfang ist bereits gegeben.“)

B. 32 das innere Ostthor, denn so bestimmt sich אֶל דָּרֹם durch רִמְזָה — B. 33 wie B. 29. — B. 34 vgl. B. 31. — B. 35 das innere Nordthor. — B. 36 noch abgekürzter als B. 33. — B. 37 יָמִינִי statt יָמִינֶיךָ B. 34. „Zu diesem“ (dem Nordthore), sagt Hengstenb., „wird der Prophet auch deshalb zuletzt geführt, weil ihm allein (?) die im Folgenden zu beschreibenden Merkwürdigkeiten des innern Vorhofs, die Vorrichtungen zur Schlachtung der Opferrhiere und Bereitung des Opferfleisches angehörten.“

B. 38—47: Der innere Vorhof in Betracht gewisser Einrichtungen für den Tempeldienst.

Der Tempel und sein Dienst ist das Thema dieses Schlusskapitel unseres Propheten. So begreift sich, daß das Folgende der Beschreibung des inneren Vorhofs, die bisher blos in Betracht der drei Thore sich ergangen hat, angehängt werden kann. — Die „Öffnung“ des Anbaus, Seitengemachs (B. 17), ist בָּמִילִים, d. h. bei den beiden Thorpfeilern der Halle. Hengstenb. beschränkt das pluralische השַׁעֲרִים (= „an den Thoren“), als generische Bezeichnung im Unterschied von den Pfeilern im Innern, auf das Nordthor. Böttcher ebenso, nimmt sowohl Eingangs als Ausgangs dieses Thorgebäudes, und zwar von den Seitenwänden neben den Schwellen, je 2 solcher Zellen an. Keil findet mit Recht durch השַׁעֲרִים eine Zelle mit Thür je dem der 3 Binnenthore zugewiesen, wofür in der That auch sprechen kann, daß als Bestimmung angegeben ist: „dasselbst werden sie das Brandopfer (das Moment des Priestervorhofs) reinigen“ — חִפְחִיל v. רָחַץ, „fortdrängen“, „fortstoßen“, den Schmutz, also waschen. „Das Alte Testament wie der Talmud kennen nur das Waschen der Eingeweide und Schenkel der Brandopferthiere (3 Mos. 1, 9; 2 Chron. 4, 6)“ (Keil). Was aber gar nicht hindert, hier הַעֲרָה, wie es B. 39 in der Reihe der Opfer als das erste erscheint, nach seinem Voll-Charakter, nicht sowohl synekdochisch für die blutigen Opfer überhaupt, als (wie B. 43 חֲרָבָה mehr äußerlich) aus dem innersten Grundgedanken des Opfers, den Opferbegriff zur Darstellung bringen und aufzufassen. Dem Zweck das letzte Stadium des Opferfleisches, ehe es auf den Altar gebracht wurde, genügt 1 Zelle bei jedem Thore, aber daß bei jedem Thore eine solche sei, ergibt sich schon aus der Idee, die Klief. (der je 2 Waschkellen, auf jeder Seite jeder Thorhalle 1, ansetzt) so ausspricht: „die Schlachtung geschah

am Thor bei der Vorhalle, nicht zur Seite des Brandopferaltars mehr, wie nach dem Gesetz: in dem neuen Tempel wird der Dienst so viel regelmäßiger, eifriger, häufiger sein; da werden Fürst und Volk hinzuströmen, ihre Opfer zu bringen; man wird vor allen Thoren schlachten, umsomehr (da dann reine Opfer sein werden) waschen.“ Hengstenberg betont dagegen die Bestimmung 3 Mos. 1, 11 „gegen Norden“. — Zur Schlachtung übergehend, rebet B. 39 nach Hengstenb. vom Nordthore (B. 35. 40. 44) allein; רִשְׁוֹ kam aber kollektivisch השַׁעֲרִים des vorigen Verses zusammenzugreifen; oder (vgl. zu B. 40) ein bestimmtes Thor meinen, an welchem, was von den Thoren allein gilt, exemplifizirt werden soll. — Die 4 Tische, je 2, sich gegenüber, sind „in der Halle“, wie die Waschkellen bei den Thorpfeilern daselbst. שָׁחַ „niedermachen“ ist entweder sensu latiori zu nehmen, die ganze Zubereitung des Fleisches zum Opfer mitbegreifend, das Legen (vgl. B. 43) der Fleischstücke auf die Tische namentlich, was jedoch sonderbar durch לָשֹׂחַ zum Ausdruck gebracht sein würde, oder אֲלֵיהֶם sagt einfach nur aus, daß in der Richtung zu diesen Tischen hin, in Beziehung auf sie die Schlachtung der Opfer draußen geschah. — In der Aufzählung der Opfer sind die Sühnopfer vollständig, nämlich durch Sünd- und Schuldopfer vertreten, ein Fingerzeig für das Verständniß des Hesekiel'schen Tempels, da der Begriff des Sühnopfers die Wiederherstellung des Gnadenstandes oder die Aufnahme in denselben bezweckt. Wenn auch das Brandopfer voraussteht, wie von demselben bisher instar omnium gehandelt worden ist, also das Verhältnis im Gnadenstande vornehmlich in Betracht kommen muß, so wird doch an absolute Sündenreinheit des Volks zur Zeit dieses Tempels nicht zu denken sein. — B. 40 bringt zu diesen Innentischen 2 und 2 fernere Tische noch. Die ersten 2, wie sie im Gegensatz zur Halle „an der Seite gelegen heißen, so werden sie im Gegensatz zu jenem Innen des Thorgebäudes als „von außen hin“ bezeichnet, um so sprechender, als sogleich auf den „Hinaufsteigenden“ (הֹלֵכִים Particip.) Beziehung genommen werden soll. Der biblische Ausdruck אֲלֵיהֶם, den Klief. auch B. 18 viel zu sehr und unnötig preßt, fordert schon als solcher eine nähere eigentliche Bestimmung, wie hier מִחוּצָה (Keil: „Außenseite“). Mit dem „Hinaufsteigenden“ sind aber die Stufen (מַעֲרֹכִים), und da sie davor liegen, mit ihnen הָשֵׁר (vgl. B. 11) als von der Halle zu verstehen klar gemacht, und הַצִּפּוֹרֶה (so richtig Keil) verdeutlicht die דָּרָה als die nördliche Thorseite, woraus Klieforth folgert, daß הָשֵׁר, worum es sich handelt, gerade wie bei den Außenthoren, das Ostthor ist. [Klieforth übersetzt, wie auch andere: „dem nach der Thoröffnung Hinaufsteigenden gegen Norden.“ Hengstenb.: „zur Pforte des Nordthors.“ Hitz.: nördlich, d. h. zur rechten Hand. Böttcher sagt

לְעִירָה „an der Treppe“.] — Die 2 anderen Tische (der gegebenen Auslegung zur Bestätigung) besanden sich an der „folgenden“ („anderen“) Seite הַחֲדָרָה, welche Bezeichnung sich kurz dem הַצִּפּוֹרִים entgegensetzt, wie אֲשֶׁר לִי ebenfalls in Kürze das übrige Gesagte zusammenfaßt. — B. 41 Summierung der B. 39 und 40 bezeichneten Tische innen und außen zu 8 Tischen; weil die letzteren 4 eigentliche Schlachttische, läßt sich אֵלֵיהֶם „auf“ oder: „an ihnen“ übersetzen.

Die Summierung mit solcher Hindeutung auf das Unterschiedliche der zwei letzteren Tischpaare geschieht, wie B. 42 zeigt, weil noch ein drittes 4 Tische zu erwähnen ist. Nach dem Bisherigen wird auch hier eine Bestimmung zu erwarten sein, wo sie gestanden, also עִירָה schwerlich: „Brandopfer“, was schließlich auch viel vollständiger gesagt wird. — Es sind Steintische (בִּינִי, das „Behauen“ der Steine) aus Quadern, wie auch die Treppensufen. So waren die vorgenannten wohl von Holz, insbesondre die zweitgenannten als die eigentlichen Schlachtbänke, während diese dritten schwere Instrumente zu tragen hatten. — Endlich kommt zum „Brandopfer“ noch das „Schlachtopfer, das daneben Sünd-, Schuld- und Dankopfer befaßt. — [Hengstenb.: „Im ganzen sind der Tische 12, nach der Zahl der Stämme Israels, Esr. 6, 17; 8, 35.“] — B. 43. הַשְּׁפָרִים muß etwas Bestimmtes, Bekanntes sein und zugleich (wegen des Dual) das doppelt oder zweiförmig war. Geseh. hat die von Hupf. zu Pl. 68, 14 festgehaltenen stabula „Viehstände“ gegen „Pfähle oder Pföcke an der Wand hervorstehend und gabelförmig, wo man die zu schlachtenden Thiere anband“, fahren lassen. Meier, der die Annahme einer Grundbedeutung „stellen“ verwirft, nimmt dagegen „zusammensetzen“, absondern, festmachen als solche an und denkt sich „Einzäunungen aus Flechtwerk fürs Vieh, zweireihig, möglichen der Hirt zu ruhen pflegte.“ Aber was sollen die hier? Keil daher: „Doppelpföcke“, an welchen die geschlachteten Thiere zur Abhäutung aufgehängt wurden. Der Artikel bezeichne die Gattung. (Andre: „Tränkrinnen“ oder: Rinnen zum Abfluß der Flüssigkeiten.) Doch wie reimt sich בְּרִירָה? Es bleibt nur übrig, es sich verschrieben aus בְּרִיךְ, wie B. 5 die Mauer heißt, oder als Abfälszung, oder wie Keil an בְּרִירָה („Haus“ = Gebäude) zu denken. מִכְנִים ist Partiz. Hoph. v. כָּנָן. Die Beschreibung „um und um“ würde übrigens gut zur Mauer des innern Vorhofs stimmen, die von drei Seiten das Tempelhaus umgab; und an dieser Mauer läßt sich das Opfervieh gut vorstellig machen. [Keil: „an den 3 Außenseiten des Hallengebäudes.“ Kief. versteht (ebenso Hengstenberg) erhöhte Leisten (Mandeinfassungen), mit welchen die Platten der zum Lagern des Opferfleisches bestimmten Tische ringsum an ihrem Rande umgeben waren, damit das Fleisch dazwischen sicher wie zwischen Gärben lag, nicht herunter fiel; je 2 Leisten einander gegenüber, daher Dual; eine Handbreite hoch. בְּרִירָה

macht aber auch bei solcher Interpretation noch immer Schwierigkeit, denn „im Hause“ muß danach = im Innern der Halle (בְּאֵלֶּיךָ B. 39), und zwar zum Unterschied von den Tischen B. 40 und 42, oder wie schon סָבִיב סָבִיב von den Tischen („rund um die Tischplatten“, Kief.) als bildlicher Ausdruck für „unterhalb“ der Tische (wie stimmt dazu „um und um“?), also entweder die Halle oder ein Tisch als „Haus“ genommen werden! Nur der Uebergang zum Schlusssatz, der auch wohl den Anlaß zu dieser Auslegung gegeben hat, würde leicht sein, dagegen aber das neue Moment, welches die „Doppelpföcke“ geben, in dieser so genauen Veranschaulichung fehlen. — Die Ellipse בְּרִירָה בְּשָׁרָה gibt im Unterschied von der Bestimmung der Tische B. 40 und 42 die der Tische B. 39 an. Keil bezieht die Angabe auf sämtliche Tische B. 39—42. — Mit חֲקָרָן („Nahrung“, „Darbringung“), wie „Opfer“ v. offerre, ist die allgemeinste, umfassendste Bezeichnung für Opfer gegeben. Mark. 7, 11: κορβαὶ ὁ ὅτι δαγόν. Noch bemerkt Hengstenb.: „Gerade das Eingehen in scheinbar so kleinliche Details zeigte, wie klar und scharf der Prophet im Glauben das Nichtseinde als seind erblickte, und war recht geeignet, die Gemüther des Volks abzulenkten von dem starren Blicke auf die geschlagene Stadt. Wir müssen ja immer den Zweck des Propheten vor Augen behalten, einen Interimstempel für die Phantasie (!) hinzustellen, indem sie sich so lange ergötzen konnte, als der Tempel und mit ihm das Reich Gottes in Wirklichkeit in Trümmern lag.“

Bisher Einrichtungen für Schlachtung und Bereitung der Opferrhiere (B. 38—43) in Beziehung auf den inneren Vorhof. Mit B. 44 kommen wir zum Dienst-Personal. — Da wir uns im Vorigen an der Hallenseite des Innenthores, also eigentlich im äußeren Vorhof und nur in Beziehung auf den innern Vorhof befunden haben, so ist die genauere Bestimmung des „von außen am inneren Thore“ durch „im inneren Vorhofe“ nur korrekt. Dagegen sogleich die Sänger-Zellen bereiten denen unüberwindliche Schwierigkeit, die wie auch Keil die alttestamentliche Unterschiedenheit „zwischen den levitischen Sängern und den das Priesterthum verwaltenden Aaroniten“ noch verschärfen (vgl. dagegen B. 46) und hier geltend machen. Daß Hesekiel gewisse Nachkommen Aarons, der übrigens B. 46 gar nicht namhaft gemacht wird, sondern Levi, für den Dienst dieses Heiligtums auswählt, ist auch kein Grund, daß dieselben nicht vornehmlich hier als „Sänger“ zunächst in Betracht kommen sollten, zumal wenn die damit angesprochene und so ansprechende Idee erwogen wird. Vortrefflich sagt Hengstenb.: „Daß die Sänger hier so hervortreten, erklärt sich daraus, daß im Stande der Erhöhung der Gemeinde Gottes ihnen reicher Stoff zu neuen Liedern gegeben sein wird, so daß der Gesang in dem Kultus des neuen Tempels eine Hauptrolle spielen muß, wie ja schon die Vermehrung der

Sänger und Musiker unter David im Zusammenhange stand mit dem Aufschwünge, den unter ihm das Volk Gottes genommen hatte. Nach Ps. 87 sprechen, wenn die Zukunft des Heils herangekommen ist, die Sänger mit den Tänzern: alle meine Quellen sind in dir! Der zweite Theil des Jesaias und der lyrische Wiederhall desselben in Ps. 91—100 sind voll davon, daß in der Heilszeit alles singen und klingen wird. Schon in den Zeiten bald nach der Rückkehr aus dem Exil lebte der Gesang in einer Weise auf, wie dies seit David nicht der Fall gewesen war. In einer langen Reihe Psalmen von Ps. 107 an dankt das Volk seinem Gotte für die Gnade seiner Wiederherstellung. Hallelujah war die Losung." — Die Schwierigkeiten aus der Lage dieser Sänger-Priesterzellen, die auch Keil auf die schlüpfrige Bahn der Textrevisionen mit Blick auf die Septuaginta, von der uns doch mal erst ein irgend authentischer Text vorliegen mußte, wenn daraus am masoretischen Text geändert werden sollte, gebracht haben, löst Klief. hinreichend. Er bemerkt zu ברוצח, daß sie also „nicht in oder am Thorgebäude selbst, wie die Zellen B. 38 angebracht waren." Wichtig bezieht er אשׁר auf denjenigen Theil und Raum des innern Vorhofs, welcher an die Seite des Nordthors grenzt, also nicht am Ostthor etwa. — Perfekt wird die Beschreibung der Zellenlage dadurch, daß ihre Fronte als gegen Süden gerichtet angegeben ist, d. h. dem Tempelhaufe näher, als dem Brandopferaltar, während die Bestimmung „gegen Norden" sich näher dem Brandopferaltare rückt. Klief.: „Des Tempels Eingang lag vom Nordthor südwestlich, die Priester hatten von ihm aus den Tempel unterm Auge." Hengstenb.: „Die Gemächer der Sänger sind im allgemeinen gegen Süden gerichtet, wo sie 1 Chr. 16, 37 hauptsächlich zu fungiren hatten." — Da es zu Anfang unbestimmt, wie viele, לשׁירי einfach pluralisch hieß, grade wie die folgende Besondere der Priester in שרים zusammengefaßt wurde, so ist die Beschränkung im zweiten Vergleiche, vor dem betreffenden Pendant mit nördlicher Frontirung, zugleich für die Richtung nach Süden maßgebend, so daß wir im ersten Vergleiche ebenfalls wirklich wenn nicht nur 1 Zelle, so doch nur 1 Zellengebäude (mit mehreren Gemächern) uns zu denken haben. Das maskuline ארר kann von „einem Theil" der Zellen verstanden werden und entspricht um so besser dem vorhergegangenen Plural und speziell dem ופיהם. Daß es „ein anderes" Zellengebäude nicht heißen kann, versteht sich gegen Kliefoth von selber. — Gelegen „an der Seite des Ostthores" besagt: wenn man aus dem Ostthor in den innern Vorhof trat, wie das Folgende zeigt, mit der Front nach Norden. Hengstenb.: „Dort stand im Vorhof der Brandopferaltar, an dem die Sänger bei Darbringung der großen nationalen Opfer zu fungiren hatten, 1 Chr. 16, 41." [Klief.: wegen der „Aufsicht über den Altar" (B. 46) und der „Beaufsichtigung des Ostthors".] Keil übersetzt B. 44: „Und außerhalb des innern

Thores waren 2 Zellen, im innern Vorhofe, eine an der Schulter des Nordthores mit ihrer Vorderseite gegen Süden, eine an der Schulter des Südthores die Vorderseite gegen Norden."

B. 45. 46. Erklärung über die Bestimmung der beiderlei Zellentheile in Betreff des dienstthuenden Personals. B. 45 daher ארר ארר — שר בשמר heißt: die Abwartung eines Geschäfts, einer Verrichtung besorgen, derselben warten. Die Bedeutung von Tempel und Altar hervortreten zu machen, wird der priesterliche Dienst in Bezug auf das „Haus", wie andererseits B. 46 in Bezug auf den „Altar" auseinandergehalten, ohne daß damit der bedeutsame allgemeine Charakter der Dienenden nach B. 44 aufgehoben würde. — Die „Söhne Zadoks" werden nicht als besondere Aaroniten, aber wohl aus den „Söhnen Levi's" herausgenommen (s. das Ausführliche über diese Bestimmung zu Kap. 44, 15). — וקרבים ist allgemeiner Ausdruck für priesterliche Funktion überhaupt, wie auch שרר (Hebr. 7, 19; Jak. 4, 8).

B. 47 Abschluß mit dem innern Vorhof durch Maßangabe seiner Länge und Breite als 100 Ellen in Quadrat, wobei aber schon seines eigentlichen Geräths, nämlich des „Altars vor dem Tempelhaufe", des Brandopferaltars gedacht wird. Vgl. darüber zu Kap. 43, 13 ff.

B. 48. 49: Die Tempelhalle.

Die Beschreibung ist auffallend kurz im Vergleich mit der bisherigen Schilderung und ebenso, wenn wir die Beschreibung des salomonischen Tempels dagegen halten, die umgekehrt die Vorhöfe kurz behandelt. Hengstenb. erklärt dies letztere aus der Bekanntheit des Volks mit den Vorhöfen, während bei dem ihm unzugänglichen Theile des Heiligthums die ausführliche Schilderung Ersatz sein mußte, läßt Hesekiel auf diese sich zurückbeziehen und nur bei den Vorhöfen mit Rücksicht auf das Volk, zumal auf diejenigen, denen dieselben ganz unbekannt sein konnten, mehr detailliren. — B. 48 beschreibt die Halle vor dem Heiligen (1 Kön. 6, 3), indem ihre 2 Wandpfeiler und das Thor nach seiner Breite gemessen werden. Daß von dieser und von jener Seite die Rede ist, erklärt sich leicht für den Eckpfeiler da und dort, nicht hinreichend aber in Bezug auf die Breite des Thores. Was soll da בשר בשר? Diese Angabe kann nicht lediglich durch den Pfeiler hüben und drüben veranlaßt sein, sondern muß ihre Ursache in der Konstruktion des Thores haben, das denn (vgl. zu Kap. 40, 11) als ein Verschuß mit 2 Hälften dargestellt würde, die ihre Angeln an dem je anstoßenden Eckpfeiler hatten, so daß um dieser Beschaffenheit willen das Maß jeder Thorhälfte für sich so hier so da angegeben wird. Noch deutlicher erhellt die im Text gegebene Messung des Thores, wenn jede Thorhälfte (etwa Sittenvorfl.) nur einen Theil, ihren jenseitigen, der Hallenbreite schloß, und da dies von jeder Seite bloß 3 Ellen ausmachte, in der Mitte 5 Ellen breit offen blieben für den Einblick und

Eintritt. Welche Annahme Kliefoth's (auch Hengstenberg's) zu den gleich folgenden Messungen genau stimmt, während Keil bei einer Gesamtbreite von 16 Ellen blos 6 Ellen Thorenbreite übrig hat. Denn B. 49, der für die Länge der Tempelhalle, d. h. von Ost nach West zu (vgl. 1 Kön. 6, 3) 20 Ellen mißt, gibt ihre Breite, also von Nord nach Süd oder umgekehrt auf 11 Ellen an, beide Maßbestimmungen im Lichten, also unter Ausschluß der Mauerdicke genommen. Diese innere Hallenbreite vergegenwärtigt auch außen, die Angabe „und zwar (auch) an den Stufen ff.“ nämlich: war die Breite 11 Ellen. Die Treppe legte sich in gleicher Breite vor die Halle hin. Damit griff, wie Kliefoth bemerkt, die Breite der Halle auf jeder Seite um eine halbe Elle über die aus der Halle in das Heilige führende Thür (Kap. 41, 2) hinaus, die dadurch so sichtbar wurde, wie es ihr das Hallenmaß bestimmender Charakter heischt. [Hengstenb. rechnet, im Verhältniß zu den 10 Ellen Hallenbreite beim salomonischen Tempel, die erste Elle hier auf die Pfosten der Pforte zu beiden Seiten.] Die nicht angegebene Zahl der Stufen ergänzt Hengstenb. nach Kap. 41, 8 (6 Ellen Höhe) durch „etwa 14 Stufen“. Die ganze Breite des Portals inclusive der beiden Pfeiler (5 + 5) berechnen Kliefoth und Hengstenberg zu 21 Ellen. Als Einfassung der Halle von den Pfeilern bis zur Stirnwand des Tempels sind, wie bei den Thoren der Vorhöfe, Seitenwänden („Lammoth“) anzunehmen, die Keil je $2\frac{1}{2}$ Elle ansetzt, so daß die 5 Ellen breiten Pfeiler

an der innern Hallenseite nur die halbe Breite hätten. [Hengstenb. im Gegensatz zu den meisten Auslegungen des salomonischen Tempels behauptet, daß die angegebene Länge der Tempelhalle „der Länge der Halle des salomonischen Tempels 1 Kön. 6, 3 entspricht.“] Was die in der Vision Hesekiels ebenfalls fehlende Bestimmung über die Höhe der beiden Säulen der Halle betrifft, ergänzt Hengstenberg aus 2 Chron. 3, 4 (Josophus, Arch. VIII, 3, 2) zu 5 Ellen Dicke 120 Ellen Höhe.] — Die עַמֻּדִים, die 2 sind, werden „an“ oder „bei“ den Säulen (den „Stim“) vermerkt, die an die aus dem salomonischen Tempel bekannten „Jachin“ und „Boas“ (1 Kön. 7, 15 ff.) erinnern und wohl eben deshalb nicht genauer posirt sind. Kliefoth wie Hitzig verlegt sie zu den beiden Seiten der Stufen, ebenso Hengstenb., der über ihre Bedeutung sagt: von den Chaldäern weggenommen, Jer. 52, 20 ff., waren sie „gleichsam das Programm des Tempels, des durch ihn abgebildeten Reichs Gottes; sie bildeten ab, was das Volk Gottes an seinem Gotte hat: Jachin („er festigt mich“) und Boas („in ihm starrt“); aus Er, sehr dick bis oben gleich, ein Bild der unwandelnbaren Festigkeit und Stärke, die durch die Chaldäer nur scheinbar thatsächlich widerlegt war u. s. w.“ — Die Sept. haben auch bei diesen Versen nur verwirrt, ihre Angabe der Stufen auf 10 beruht z. B. darauf, daß sie aus אַרְבָּע das ähnliche אַרְבָּע gemacht haben. Böttcher, Hitzig, Maurer lehnen daran ihre Behandlung des Textes und Hävernick weiß sich einfach nicht zu helfen.

Kapitel 41.

Und Er brachte mich zu dem Tempel, und maß die Wandpfeiler sechs Ellen Breite hüben 1 und sechs Ellen Breite drüben, des Zeltes Breite (war das); *und des Eingangs (der Thür) 2 Breite zehn Ellen und des Eingangs Seitenhüde fünf Ellen hüben und fünf Ellen drüben, und Er maß seine (des Tempels) Länge vierzig Ellen und Breite zwanzig Ellen. *Und Er 3 kam nach innen, und maß den Eingangs-Wandpfeiler zwei Ellen und den Eingang sechs Ellen und des Eingangs Breite sieben Ellen. *Und Er maß seine (des Innen) Länge zwanzig 4 Ellen und Breite zwanzig Ellen zur Vorderseite hin des Tempels, und sagte zu mir: Dies (ist) das Allerheiligste. *Und Er maß des Hauses Mauer sechs Ellen und des Seitenbaues Breite 5 vier Ellen um und um am Hause um (überall herum). *Und der Seitengemächer (waren) 6 Seitengemäch an Seitengemäch drei und (zwar) dreißigmal, und sie kamen in (an) die Mauer, welche dem Hause an den Seitengemächern um und um, so daß sie festgehalten sind, und (doch) nicht festgehalten werden in der Mauer des Hauses. *Und es ward breiter und wandelte (und 7

B. 1: Sept.: ... εἰσηγαγεν με εἰς ... τὸ αἶλμα ... τὸ πλατὺς ἐνθεν κ. ... τὸ εὖρος τὸν αἶλμα ἐνθεν. Vulg.: ... et sex cubitos inde. latitudinem —

2: ... τὸν πύλωνος ... κ. ἐπωμίδες τ. πύλωνος —

3: ... εἰς τ. αὐλὴν τὴν ἐσωτερὰν ... κ. τὰς ἐπωμίδας τοῦ θυρωματός πηχεῖς ἑπτὰ ἐνθεν κ. πηχ. ἑπτὰ ἐνθεν.

4: ... τὸ μῆκος τὸν θυρωμάτων πηχ. τεσσαράκοντα κ. εὖρος —

6: ... Κ. τὰ πλεῖρα ... τριακοντα κ. τοῖς δις κ. διαστήμα ἐν τ. τοίχῳ τοῦ οἴκου ἐν τ. πλευροῖς τ. οἴκου κυκλῶ τοι εἶναι τοῖς ἐπιλαμβανομένοις ὄραν, ὅπως τὸ παραπαν μὴ ἀπτόνται τὸν τοίχον — Vulg.: ... bis triginta tria, et erant eminentia, quae ingrederentur per parietem domus in lateribus per circuitum, ut continerent et non attingerent parietem templi.

7: Κ. τὸ εὖρος τῆς ἀνωτέρας τῶν πλευρῶν κατὰ τὸ προσῆμα ἐκ τοῦ οἴκου, πρὸς τὴν ἀνωτέραν κυκλῶ τοῦ οἴκου, ὅπως διαπλευνηταὶ ἀνωθεν, κ. ἐκ τῶν κατωθεν ἀναβαινοῦσι

insofern wandelte es) sich je mehr nach oben zu bei den Seitengemächern, denn alle Wandelung des Hauses (sah statt) je mehr nach oben zu, um und um am Hause, darum (war) die Breite dem Hause nach oben zu, und so wird das untere (Stockwerk) auf zum oberen steigen am mittlern. *Und ich sah am Hause eine Höhe um und um, die Fundamente der Seitengemächer, die volle Ruthe, sechs Ellen nach dem Handgelenk zu. *Die Breite der Mauer, welche dem Seitenbau nach außen, (war) fünf Ellen und (fünf Ellen) was freigelassen, (betreffend) das Haus der Seitengemächer, welches am Hause. *Und zwischen den Gemächern (war) eine Breite von zwanzig Ellen rings am Hause um und um. *Und des Seitenbaus Oeffnung (war) nach dem Freigelassenen, eine Oeffnung gegen Norden und eine Oeffnung nach Süden, und Breite des Platzes [Raumes] des Freigelassenen (war) fünf Ellen um und um. *Und das Gebäu (Bauwerk), welches an der Vorderseite der Gidsrah (des Aborts), an der Seite (eigentlich: Meerwärts) gegen Westen, (hatte eine) Breite (von) siebenzig Ellen und die Mauer des Gebäus fünf Ellen Breite um und um, und seine Länge (war) neunzig Ellen. *Und Er maß das Haus Länge hundert Ellen und die Gidsrah und das Gebäude und seine Mauern Länge hundert Ellen, *und Breite der Vorderseite des Hauses und der Gidsrah nach Osten hundert Ellen. *Und Er maß (so maß er) die Länge des Gebäus, (das) an der Vorderseite der Gidsrah, (nämlich) was auf ihrer Hinterseite (war), und (zwar) seine Gallerien hüben und drüben, hundert Ellen, und den inneren Tempel und die Hallen des Vorhofs, *die Schwellen und die verschlossenen Fenster und die Gallerien ringsum an den dreien: — gegenüber der Schwelle (war) getäfeltes Holz um und um, — und die Erde bis zu den Fenstern (maß Er oder: hatte Maße), und die Fenster (waren) verdeckt; *oben oberhalb der Oeffnung, und (zwar) bis zu dem inneren Hause und nach außen, und an der ganzen Mauer um und um im Innern und im Aeußern (waren) Maße. *Und gemacht (waren) Kerubim und Palmen, und (zwar) Palme zwischen Kerub zu Kerub, und zwei Gesichter am Kerub, *und (zwar) Menschen-Angesicht zur Palme hüben und Löwen-Angesicht zur Palme drüben, war's gemacht am ganzen Hause um und um. *Von der Erde bis oberhalb der Oeffnung waren die Kerubim und die Palmen gemacht, und (zwar an der oder: soviel von der ff. oder: das ist) die Mauer des Tempels. *Des Tempels Pfoste (war) viereckig und die Vorderseite des Heiligthums, das Aussehen (war) wie das Aussehen (hatte das gleiche Aussehen). *Der Altar von Holz (hatte) drei Ellen Höhe und seine Länge zwei Ellen und hatte seine Ecken, und seine Länge und seine Wände Holz; und Er redete zu mir: Dies (ist) der Tisch, welcher vor Jehovah. *Und zwei Thüren (waren) dem Tempel und dem Heiligthume, *und zwei Thürflügel (waren) den Thüren, zwei sich wandelnde (drehende) Thürblätter, zwei der einen Thür und zwei Thürblätter

ἐπὶ τα ὑπερώα κ. ἐκ τῶν μεσῶν ἐπὶ τα τριωροφά. Vulg.: Et platea erat in rotundum, ascendens sursum per cochleam, et in coenaculum templi deferebat per gyrum, ideoque latius erat templum in superioribus. Et sic de inferioribus ascendebatur ad superiora in medium.

B. 8: Sept.: K. το θραελ τ. οίκου ἵψος κυκλω διαστήμα τῶν πλευρῶν ἴσον τῷ καλαμῷ πηχεῶν ἑξ. Διαστήματα (9.) κ. εὗρος τ. τοίχων ... κ. τὰ ἀπολοιπα ἀνα μεσῶν τ. πλευρῶν τ. οίκου (10.) κ. ἀνα μεσῶν τῶν ἐξόδων — Vulg.: ... fundata latera — (9.) et latitudinem per parietem lateris ... Et erat interior domus in lateribus domus.

11: ... ἐπὶ το ἀπολοιπον της θυρας τ. μιας της προς βορραν, κ. ἡ θυρα ... κ. το εὗρος του φωτος ... πλατος κυκλωθεν. Vulg.: ad orationem —

12: ... το διοριζον κατα προσοπον του ἀπολοιπου ὡς προς ... πλατος ... τον διοριζοντος ... εὗρος κυκλωθεν κ. μηκος αὐτου — Vulg.: aedificium quod erat separatum —

13: ... κατεναντι του οίκου ... κ. τὰ ἀπολοιπα κ. τὰ διοριζοντα —

14: ... κατεναντι —

15: ... κ. τὰ ἀπολοιπα ἐνθεν ... K. ὁ ναος κ. αἱ γωνια κ. το αἶλαμ το ἐξωτερων πεφατνωμενα. Vulg.: ... contra faciem ... ethecas ex utraque —

16: K. αἱ θυριδες δικτυωται, ὑποφανσεις κυκλω ... ὥστε διακυπτειν. K. ὁ οἶκος κ. τὰ πλησιον ἐξυλωμενα κυκλω, κ. το ἑδαφος κ. ἐκ του ἑδαφους ἕως τ. θυριδων, κ. αἱ θυριδες ἀναπτυσσόμεναι τρίςως εἰς το διακυπτειν.

17: K. ἕως πλησιον της ἐσωτερας κ. ἕως της ἐξωτερας, ... Vulg.: et usque ad domum —

18: ... γεγλυμμενα —

19: ... ἐνθεν κ. ἐνθεν ... ἐνθεν κ. ἐνθεν. Διαγεγλυμμενος ὁλος ὁ οἶκος ... (20.) ἐκ του ἑδαφους ἕως του φατνωματος ... διαγεγλυμμενοι. Vulg.: ... in pariete templi.

K. το ἅγιον (21.) κ. ὁ ναος ἀναπτυσσόμενα τετραγωνα, ... ὁρασις ὡς ὄψις (22.) θυσιαστηριον ... κ. το εὗρος πηχεων δυο' κ. κερата εἶχεν, κ. ἡ βασίς αὐτου — Vulg.: ... aspectus contra aspectum.

der andern. *Und gemacht (waren) an ihnen, an den Thüren des Tempels, Kerubim und 25 Palmen, wie sie gemacht (waren) an den Mauern, und Holzgesims (war) an der Vorderseite der Halle von außen. *Und verschlossene Fenster (waren) und Palmen hüben und drüben an den 26 Seiten der Halle, so (was) des Hauses Seitengemächer (anbetrifft), so (was) die Gesimse (betrifft).

Gregetische Erläuterungen.

B. 1—4: Der Tempel.

Das eigentliche Tempelgebäude wird nun in Fortsetzung von Kap. 40, 48. 49. beschrieben. Von der Tempelhalle geht es zum „Hause“, wie es dort hieß, zum דְּהִירִכַּל, wie es B. 1 genannt wird. Der diesem Wort zu Grunde liegende Begriff von Größe, Höhe, wie רִכְכַּ, „können“, „vermögen“, (Suppld: „fassen“, fähig sein), läßt ein großes, geräumiges Gebäude vermuthen, und zwar einen Palast, wie in Gedanken an einen solchen wohl David schon 2 Sam. 7, 2 redet, und der salomonische Tempelbau gewiß dem Charakter eines Palastes Jehovah's (3. B. 1 Kön. 7, 12) begegnet. דְּהִירִכַּל braucht nicht im engern Sinne von dem Heiligen verstanden zu werden, ebenso wenig als דְּהִירִכַּל, welche Bezeichnung gleichfalls Heiliges und Allerheiligstes (ohne die Halle) befassend, nur das mosaische Moment zum salomonischen fügt. — Die „Elm“ (s. Kap. 40, 9) sind zwei Wandpfeiler, auf jeder Seite 6 Ellen breit, so daß nach dieser Breitenangabe jedes Pfeilers rechts wie links die Breite des ganzen Heiligtums als nach ihren Grenzpunkten angegeben ist; vom Endpunkt des einen bis zum Endpunkt des andern reichend. Denn B. 2 war noch dazwischen eine 10 Ellen breite Thür und auf jeder Seite 5 Ellen breite eigentl.: „Schultern“, macht 20 Ellen innere Breite, die Hälfte der Länge. — B. 3 heißt es, daß Er „kam“, nicht: Er brachte mich ff. Denn nach B. 4 handelt es sich um das Allerheiligste, das dem bloßen Priester nicht gestattet ist zu betreten. — Der kollektive Thürpfeiler sind einer rechts und einer links an der Zwischenwand zwischen den beiden Abtheilungen des Heiligtums. — Die 6 Ellen wegen der folgenden Breite zu 7 Ellen hat man als die Höhe der Thür genommen, oder noch 1 Elle Thürpfeilerbreite hinzu verstanden. — B. 4. Die Messung der „Länge“ führt in das Innere bis zum Ende, daher die „Breite“ wieder nach vorn, wo der Tempel als Ganzes erscheint, als Palast der Heiligkeit.

B. 5—11: Der Seitenbau.

B. 5 wendet die Messung nach außen. Da von Mauer und Seitenbau die Rede ist, heißt es nun „Haus“. Die „Mauer“ ist die mit den Wandpfeilern B. 1 anfangende. — Das dreimalige סָבִיב weist wohl auf die 3 Seiten, die in Betracht kom-

men, die beiden Langseiten und die Hinterseite. — Nach B. 6 war der „Seitenbau“ ein Komplex von 90 Gemächern oder Kammern in 3 Stockwerken aufsteigend, Sakristeien für die Priester, auch zur Verwahrung der mancherlei heiligen Gegenstände, Kleidungen, Geräthe u. s. w. (הַצִּלְחָן B. 5 kollektiv, wie צִלְחָן 1 Kön. 6. Von צִלְחָן „wenden“, „biegen“ bedeutet es: Wendung, Biegung und davon: Seite, Rippe u. s. w. Die הַצִּלְחָן B. 6 sind die einzelnen, welche die צִלְחָן im ganzen ausmachen.) צִלְחָן versteht sich auch aus dem Folgenden als צִלְחָן und erst recht vom salomonischen Tempel her, durch den, was noch sonst dunkel sein möchte, sich erhellt. Das Auge schaut zunächst hinan und in dieser Richtung Gemach „an“ Gemach sich erhebend. (Keil: an der Nord- und Südwand je 12, an der kürzeren Westwand 6.) — Die Befestigung ihres Fußböden-Gebälks anlangend, waren diese Seitengemächer: „in die Mauer (die ihnen nach unten ringsum laufende eigentliche Tempelmauer) kommen“; die gleich folgende nähere Auseinandersetzung erklärt das כּ von einem solchen Zusammenhang mit der betreffenden Mauer, daß „in“ vielmehr wie „an“ oder „auf“ ist; sie waren da zwar gesakt und festgehalten (וָרָא), nicht aber in der Tempelmauer selber, indem nämlich rings um den Tempel Absätze liefen, auf denen die Balkenköpfe wohl aufgelegt, nicht aber eingelegt waren (vgl. 1 Kön. 6, 6. 10). — B. 7 redet impersonell („es“), wiewohl nach dem Vorhergehenden und sogleich Folgenden an das „Haus“ unter Beziehung auf den Seitenbau gedacht sein wird. Die Verbreiterung bei fortgesetztem nach oben (לְמַעְלָה) betraf die Seitengemächer (לְצִלְחָן). Ihre Erklärung liegt schon mit B. 6 vor, wo nämlich die Absätze eine den drei Stockwerken angemessene steigende Schmälerung der Tempelmauer voraussetzen lassen. Wie nun B. 7 gesagt wird, war es „je mehr nach oben zu“ סָבִיב לְבָרִי, also nicht an der Außenwand des Seitenbaus, so daß diese sich senkrecht ohne welche Absätze erhob. Demnach mußte mit der schmaler werdenden Tempelmauer von Stockwerk zu Stockwerk die Breite des Seitenbaus, beziehungsweise der Seitengemächer sich steigern. Das ist der מִסְבֵּחַ (von סָבִיב, Niph.: וְנִסְבַּח; diese Verbreiterung war die „Wandelung“, die in Verreß des Tempelhauses ausgesagt werden konnte (Hengstenb.: „und veränderte sich“, „die Veränderung des Hauses“), כִּי das וְנִסְבַּח um so begründeter ausfallend, als

B. 25: Sept.: K. *ἀμφὶ ... κ. ἐπὶ ... κατὰ τ. γλῶσσην τῶν ἁγίων*, κ. *σπονδαία εὐλα κατὰ προσώπον* — Vulg.: *quam ob rem et grossiora erant ligna in vestibuli fronte* —

26: κ. *ὑπερὶ τὰς κρητὰς*. K. *διεμετρήσεν ἐνθεν κ. ἐνθεν, εἰς τὰ ὀρθογώνια του αἵλου*, κ. *τα πλεῖρα τ. οἴκου ἐξυγόμενα*. Vulg.: *Super quae fenestrae ... secundum latera domus latitudinemque parietum*.

der מִסְבָּה „um und um am Hause“ stattfand, und „darum“ (עַל־כֵּן) dem Hause, mit welchem der Seitenbau der 3 Stöckwerke auf jeder möglichen Seite zusammenhing, רֶהֱב־לְבִירָה, d. i. diese „nach oben zu“ steigende „Breite“, diese „Wandelung“ in der That eigen war. [Keil übersetzt: „und war umgeben“, „die Umgebung des Hauses“ und versteht darunter sehr einfach den Seitenbau, während Kliefoth einen um das Haus laufenden gallerieartigen „Umgang“ versteht, auf welchem man zu den Gemächern der oberen Stöcke gelangen konnte, und die oben eintretende Verbreiterung nicht von der Tempelmauer, sondern von den Umgängen des 2. und 3. Stöckwerkes herleitet, vgl. die überzeugende Widerlegung bei Keil.] — Wenn die meist angenommene Uebersetzung: „und so stieg man von dem unteren Stöckwerk herauf zu dem oberen durch das mittlere“ nicht etwas ganz Selbstverständliches sagen soll, so muß man mit Hengstenb. aus 1 Kön. 6, 8 die Wendeltreppe ergänzen, für die der Raum durch die nach oben zu wachsende Breite gewonnen wurde; die Treppe braucht nicht mit Keil draußen gedacht und als vom unteren in das obere und von da (!) in das mittlere Stöckwerk führend bestritten zu werden; sie befand sich selbstverständlich im Inneren des Seitenbaus; — oder man kann bei dieser Uebersetzung des Verschlusses den Gedanken ausgesprochen finden, daß nicht vom Tempel aus die Priester in die Seitengemächer stiegen, sondern innerhalb der Verbreiterung, welche das Haus durch den Seitenbau nach oben zu hatte. Keil: „nach Verhältniß des mittleren“; die Verschiedenheit des Genus entscheide nichts gegen ההרחבה als Subjekt zu ירדה וכן besage, daß in der angegebenen Weise der Verbreiterung das Aufsteigen statt hatte.

Was Hesekiel B. 8 sieht, war „am Hause“, betrifft also noch den Seitenbau, ohne daß dieser = „Haus“ genommen ist. [Hengstenb.: „die Höhe ringsum“, nämlich des Seitenbaus, werde angegeben.] Was mit der „Höhe (Keil: = Erhöhung) um und um“ gemeint sein dürfte, liegt wahrscheinlich in מִסְרֹתָה (Or: מִסְרֹתָה) vor. Nach Keil Partiz. Pual v. יסר, nach Gesenius Substantiv, bedeutet: die Grundfesten der Seitengemächer, deren Fundamentirung also 1 volle Ruthe Höhe erreichte am Hause, was mit den zur Tempelhalle Kap. 40, 49 aufsteigenden Stufen stimmt; und so wird מְלוּ הַקֶּהֱלָה (nur hier, sonst מְבֵא מְבֵא) schwerlich deshalb hinzugefügt sein, „weil man sich die Erhöhung über dem Boden leicht als eine mindere denken konnte“ (Hengstenb.). Vielmehr sieht das 6 Ellen מְצִירָה ganz wie eine nähere Bestimmung dessen aus, was Hesekiel „die volle Ruthe“ genannt haben will, wenn auch ob vom Ellenbogen bis zur Handwurzel, wo Hand und Arm zusammenkommen, oder wie, nicht zu bestimmen ist. Z. D. Mich. denkt an kleine Ellen. Umso mehr würde eine solche genauere Maßbestimmung am Plage sein, wenn sie von der Kap. 40, 5 verschied-

wäre. [Hengstenb. wie Klief. verstehen מְצִירָה von jedem der 3 Stöckwerke: „der Unterbau 1 ganze Ruthe, 6 Ellen sein Stöckwerk.“ Abgesehen, ob מְצִירָה das heißen kann, vermißt sich ein ו.] — B. 9 wird, außer 5 Ellen Breite der Außenmauer des Seitenbaus, dasselbe Maß (מִצָּדָה) für מִנְחָה (Partiz. Hophal v. נָחַר „übrig“, „frei“, „leer“ gelassen), d. i. den nicht bebauten Raum des Bauplazes (B. 11) angelegt. Kliefoth: par terre um den ersten Stock des Seitengebäudes herum, noch zu unterscheiden von dem weiteren unbebauten Raum, der das Tempelgebäude in einer Breite von 20 Ellen umgab. — Mit מִנְחָה wird der Seitenbau in Zusammenhang mit dem Tempel, in diesem Verhältniß als: „Haus“ abgeschlossen, indem durch מְצִירָה אֶשֶׁר festgehalten wird, daß das „Haus“ dennoch der Tempel ist und bleibt. — B. 10 „die Zellen“ werden Kap. 42 beschrieben; die 20 Ellen Breite geht die 3 Seiten des Tempels an, Nord, Süd und West. Die Prebiloquenz „zwischen ff.“ läßt Hengstenb. auf: zwischen der Außenmauer der Seitenstöckwerke und den Zellen, Keil: zwischen dem Freigelassenen und den Zellen. — B. 11, daß sich der Seitenbau nach dem Freigelassenen (Hengstenb.: „zwischen der Wand der Seitengebäude und der Umsassungsmauer“) mit 2 Thüren öffnete. Die 5 Ellen „um und um“ (im Unterschied von den 2 Thürenseiten) sind die bereits B. 9 angedeuteten.

B. 12—14: Der Abort.

B. 12. Nachdem das, was wie der Seitenbau im Zusammenhang mit dem Hause steht, auch in Beziehung nach außen hin (B. 10 ff.) besprochen ist, kommt nun ein „Gebäu“ (wie Kap. 40, 5 die Mauer genannt wurde) zur Sprache, von dem es heißt, daß es „an der Vorderseite der Gidsrah“ sich befinde, das demnach durch diese Benennung fixirt und erklärt werden soll. Da es nicht so gelegentlich und einschaltungsweise, wie Kliefoth meint, sondern nächst dem Seitenbau, der zum Hause gehört, besprochen, auch nach seinen Maßverhältnissen angegeben wird, so muß es in irgend welcher Beziehung zum Tempel gedacht werden. So wird auch davon הִזְרוּהָ gesagt, als auf ein Bekanntes, Selbstverständliches damit hingewiesen. גָּרַר besagt „scheiden“, „schneiden“ und ist hier von einem Raum gesagt, also „die Gidsrah“ ein Abort. גִּידְסָרָה אֶל-מִצָּדָה trägt der Voc 3 Mos. 16, 22 עָלָיו אֶת-כָּל-עֲוֹנוֹתָם. Hengstenb.: „Der Platz und das Gebäude darauf dienen negativ demselben Zwecke, dem das Tempelgebäude positiv. Soll diesem seine Würde und Heiligkeit erhalten bleiben, so muß eine Stätte gegeben sein, wo alles Unreine abgelagert wird. Schon 5 Mos. 23, 13 ff. findet sich die Vorschrift der Aussonderung eines solchen Platzes außerhalb des Lagers, welches dem Tempel (?) mit seinen Vorhöfen entsprach; und die Anweisung, daß auch dieser Platz reinlich gehalten werden soll, was als Religionspflicht hingestellt wird.“ Man hat beim salomonischen Tempel dazu 2 Kön. 23, 11; 1 Chron. 26, 16. 18 (das „Auswurfsthor“)

verglichen. S. unser Bibelwerk N. T. VII, S. 460. Es wird uns nirgends etwas ausdrücklich über die Bestimmung dieses westwärts hinter dem Tempel gelegenen Platzes gesagt, vielleicht eben deswegen, weil die Benennung vollkommen genügte. Wo blutige Opfer gebracht, Opfermahlzeiten gehalten wurden, Opferfischen vorhanden waren, ein zahlreiches Personal sich bewegte, war ein Abort für die massenhaften Abfälle aller Art eine selbstverständliche Nothwendigkeit. — 'אר sagt dasselbe, ob es als nähere Bestimmung zu 'אר oder zu הגדרה genommen wird, denn da das Gebäu an der östlichen Vorderseite dem Tempel zu lag, so kann die Seite gegen Westen nur die Lage im übrigen, also die Lage des Platzes überhaupt bezeichnen. Unklar ist Keil's Uebersetzung: „und das Bauwerk an der Vorderseite der Schiedsstätte war von der gegen Westen gerichteten Seite 70 Ellen breit.“ — Unter der „Mauer ringsum“, deren Breite besonders vermerkt wird, ist mit Kiefotth die Wand des Gebäudes zu verstehen. So „reichte dasselbe nach Westen bis an die äußere Umfassungsmauer des Vorhofs und hatte (Hengstenb.) durch ein in diese gebautes Thor seine Abfuhr nach der Stadt zu.“ — B. 13 wird der Länge des Tempelhauses, wodurch das, wenn auch antithetische Verhältniß der Gidsrah zu demselben sehr klar wird, die Länge der Gidsrah (inclusive mit allem) parallel gestellt, wie B. 14 die Breite. Danach bleibt übriges, weil 100 Ellen, wo B. 12: $70 + 2 \times 5 = 80$, ein freier Raum von 20 Ellen Breite, wohl je 10 Ellen nördlich, wie südlich, für die Zugänge zum Gidsrahgebäu, während dasselbe in der Länge den ganzen Platz füllte.

B. 15—26: Nachträge.

B. 15 summirend gemäß B. 12: $90 + 5 \times 5 = 100$, wie B. 13, also resumirend, gibt damit den Charakter der noch folgenden Notizen an, dieselben als ergänzende Anknüpfungen an Bisheriges. — Die Messung dieser Länge ging in der Weise vor sich, daß der Messende das an der Vorderseite der Gidsrah (nach B. 12) belegene Gebäu in der Richtung nach der Hinterseite des Platzes maß. Das ist der Sinn der Bestimmung 'אר 'אר, das Feminalsuffix auf הגדרה bezüglich, die „Hinterseite“ der natürliche Gegensatz zu אל-פני, so daß 'אר entweder: „was“ bedeuten oder aber auch auf die Länge bezogen werden kann: welche über die Hinterseite der Gidsrah von vorn ab sich hinreckte, wenn es nicht auf הכניר mit Keil bezogen wird. [Sonderbar Hengstenb.: Die Fronte der Gidsrah, woran das Gebäude lag, war die Hinterfronte, wie es B. 12 vor der Gidsrah lag an der Seite nach Westen, welches eben die hintere Seite ist!] Diese Bestimmung will nämlich zur Ergänzung der noch nicht angeführten ארוקיה (Dri: ארוקיה) überleiten. Meier: ארק von אר, verwandt mit ארה „hindurchgehen“ = כרה, daher ארק „Gang“, wie Gallerie eigentlich vom

deutschen „wallen“ = „quellen“ stammt. Gesen.: eigentl. „Abatz“, dann kürzerer Säulengang, v. נרק „abreißen“. Die Bedeutung: Gänge, Gallerien wird für das nur hier und Kap. 42 vorkommende Wort wohl aus letzteren Stellen erforderlich. Dafür spricht auch die durchweg festgehaltene Analogie zum Tempelhaufe und daß der auf jeder Seite (B. 14) überschießende Freiraum von 10 Ellen auf diese Weise passend ausgefüllt wird. Das Suffix läßt Keil auf הכניר B. 13. zurückblicken. Die wiederholte Angabe der Länge von 100 Ellen soll auch die Gallerien so lang, also wie das Gebäude war, erscheinen lassen. — Indem nun der „innere Tempel“, d. i. der im innern Vorhofe lag (Keil), oder weil er im Unterschied vom Gidsrahgebäude und dem, was Vorhof ist, so genannt wird (Hengstenb.), und schließlich die „Hallen des Vorhofs“, d. h. die in den Vorhof überhaupt oder in den betreffenden Vorhof vorspringenden der Thore hervorgehoben werden, ist alles bisher Gemessene summarisch repetirt, in welcher Weise B. 16 fortführt, wobei Hengstenb. „und Er maß“ (B. 15) ergänzt, Keil absolute Nominative annimmt und das Präbifat B. 17 in מדרה findet. — הספיק die aus Kap. 40, 6. 7. Bekannten, nach Kiefotth: Fensterschwellen (f.). — Die „verschlossenen Fenster“ s. Kap. 40, 16. — Die „Gänge“ s. B. 15. — Die Bestimmung „ringsum an den breiten“ (Gidsrahgebäude, Tempel und die Vorhofshallen, gemäß B. 15) ist entweder mit Rücksicht auf die im Vorhergehenden gegebene Beschreibung der durch den Artikel als bekannt bezeichneten, also unter Beschränkung zu verstehen, oder wir müssen z. B. auch dem Tempel und ebenso den Vorhofshallen Gänge beilegen, wofür Hengstenb. Joh. 10, 23 und Josephus Arch. XX. 9, 7 citirt. Für erstere, die Auffassung Keil's, spricht der zum Zweck von Ergänzungen rekapitulirende Charakter dieser Verse. Was aber ergänzt werden soll, ist in Betreff der Schwellen (הסך kollektiv) das נדר, womit streng genommen das obere Thürgeßins oder überhaupt die Thüreinfassung, auch an beiden Seiten (סכר סכר), sich bezeichnet. [Hngst b.: der Fußboden, wenn man über die Schwelle hinweg sah. Kief.: die hölzerne Einfassung der Fensterschwellen.] Scharf ist „dünn machen“, daher שחק „blinnes, feines“ Holz. Solche Holzeinkleidung entdeckt Hengstenb. auch in den Worten והארץ („und auch von der Erde bis zu den Fenstern“), und läßt die Fenster oben in der Decke angebracht sein, wie bei der Arche (1 Mos. 6, 16), schon wegen des Nebengebäus, der wahrscheinlich gleich hoch mit dem Tempel. Kiefotth läßt dagegen die Fenster unmittelbar auf dem Fußboden einsehen und die Erde des Fundaments bis an die Fenster hinanreichen (!). Wie das eben Gesagte in Betreff der Schwellen, so ist das mit והארץ folgende Ergänzung zu dem zweiten Stück, den Fenstern, damit anhebend, daß auch der Erdboden bis zu ihnen hin, dieser Abstand, ein gemessener war (B. 17), was noch nicht gesagt

worden war, worauf weiter der verständlichere Ausdruck כְּסֹדֶר (Partiz. Pual v. כָּסַד) das vorher gefetzte אֲחֵרֵימֶיךָ erklärt. In Betreff der Gänge endlich, die an den Thüren und an der Mauer hinführen, das Ganze abrundend, ergänzt demgemäß B. 17: daß alles und alles nach Maßen war; so der Raum über der Thür (kollektiv) bis ins innere „Haus“ hinein, — es wird vom Tempel im ganzen nach seinem Haupttheile geredet, — und nach außen; so auch die ganze Mauer ringsum sowohl nach ihrer Innen- wie Außenseite. [Hengstenb.: „ein Haus würdlich des Gottes, der in seiner Schöpfung alles weislich geordnet hat (Ps. 104, 24), nichts der Willkür und dem Zufall überlassen.“]

„Gemacht“ B. 18, was B. 19 vervollständigt wieder aufgenommen wird, deutet auf Sculptur oder Schnitzwerk, vgl. aber unser Bibelwerk VII, S. 47. Ueber die Kerubim s. daselbst S. 46 und in diesem Kommentar S. 36 ff. 113 ff.; über die Palmen zu Kap. 40, 16. Hengstenb.: „Es sind die Bildarbeiten im Tempel, über deren Zerstörung durch die Chaldäer Ps. 74, 6 geklagt wird; jetzt sind sie wieder da.“ Vgl. was Bedeutung der Zusammenstellung anberührt, Bibelwerk VII, S. 55. Hengstenb. hebt die Beziehung hervor, daß das Haus dem Herrn der ganzen irdischen Schöpfung gewidmet ist. — Die Anordnung war, daß immer ein Kerub und eine Palme und wieder ein Kerub sich folgten. — Bemerkte wird noch, zum Unterschiede von Kap. 1, daß der Kerub „zwei Gesichter“ hatte, wie die Ausleger gewöhnlich sagen, weil nur 2 hervortreten konnten, da es sich um Silber handelt, die bloß eine Seite darstellen können, wozu Bähr bemerkt: „aber sicher fehlten die Flügel des Adlers und die Füße des Stiers nicht.“ Es ist aber die 2 insbesondere die Zahl der Schöpfung (Himmel und Erde), des kreatürlichen Gegenstandes, den daher auch alles „gemachte“ an sich haben wird, hier durch die Palme als drittes zwischen Kerub und Kerub in die Zahl des göttlichen Lebens harmonisiert. — B. 19. Die 2 Gesichter waren das von Mensch und Löwe, der das Wild, das vornehmlich לֵוִי (Levi) genannte, am geeignetsten repräsentirt. Das eine Angesicht wandte der Kerub der Palme diesseits, das andere der jenseits zu, wodurch die Einigung der 2 zu 3 recht sichtlich wurde. — B. 20 verdeutlicht, was B. 19: „am ganzen Hause um und um“ besagen will, daß es vom Erd- oder Fußboden bis zur Wandung oberhalb der Thür, also bis zur Decke stattfand, und zwar am Tempel innen, wohin ja die Thür führt, weshalb derselben erwähnt wird. — יָקִירָה lokaler Akkusativ oder Schlussformel.

Aber mit B. 21 kommt noch eine das Thürpfeifenwerk am Tempel betreffende Ergänzung, daß die je zwei Thürpfeifen die schon beim salomonischen Tempel durchgehende, und erst recht bei Hesekiel ausgeführte, bedeutsame Vierform gehabt (Bibelw. VII, S. 53). Die Offenbarung Jehovas, des Weltengottes, in der Welt, in ihrer kosmischen Beziehung tritt damit hervor; Kief.:

die 4zahl „die Signatur der werdenden Dekumentarität“: es wird sich in alle Welt ausbreiten, und aus aller Welt werden sie zu ihm eingehen. (Nach Kiefsoth soll מִרְרִי nicht stat. constr., sondern ungewöhnliche Form für מִרְרִי sein. רַבְעָה, abjektiv, wörtlich: „Fosse des vieredigen“. Keil merkt die Breviloquenz an.) — Das „Heiligthum“ (קֹדֶשׁ) ist das Allerheiligste (B. 23). Die „Vorderseite“, die es dem das Heilige betretenden Priesterpropheten darbot, hatte das Ansehen wie das eben beschriebene Ansehen, also Vierform der Thürpfeifen. [Hengstenb.: „bei der Fronte war ff.“, indem der neue Anblick mit einem früheren, den der Prophet selbst gehabt, verglichen werde (Kap. 43, 3). Kief.: „und die Oberfläche des ganzen Heiligthums war ebenfalls vieredig.“ Tar gum und Maschi nehmen Beziehung auf die Vision am Kebar an.]

Mit ähnlicher Abkürzung in der Vision wird B. 22 im Unterschiede vom ehernen Brandopferaltar der hölzerne Räucheraltar im Heiligen beschrieben. Das abrupte כִּי bildet auch Gegensatz zu dem Goldüberzug im salomonischen Tempel, („wie bei Hesekiel überhaupt tiefes Schweigen ist von dem Golde, welches in der Beschreibung des salomonischen Tempels eine so große Rolle spielt“, Hengstenb.). Hengstenb. verweist, indem er bemerkt, daß „auch bei dem Fußboden und den Wänden nur des Holzgefäßes gedacht werde“, auf die „kümmerliche Zeit, in der Tempel und Stadt wieder aufgebaut werden sollten“, und vergleicht Dan. 9, 25; Sach. 4, 10 (vgl. Theol. Grundg. Nr. 8). — Die bei dem salomonischen Altar nicht vermerkte Höhe und „Länge“ (soweit er in die Tiefe reichte, womit bei seiner Vierform zugleich die Breite mitgegeben ist) mag dennoch von daher hier entlehnt sein (Hengstenb.). Zu „seinen Ecken“ oben befaßt Keil die dort befindlichen 4 Hörner mit. Beim folgenden: „und seine Länge ff.“ sieht er aber in אֲרָרְוֹ einen Schreibfehler für אֲרָרְוֹ „sein Fußgestell“, während Hengstenb. darin nur die Platte des Altares finden kann. Warum soll nicht damit recht voll, weil es darauf hier ankam, gesagt sein, daß so lang er war und um und um der Altar Holz war? Vom Leuchter, Schaubrotstisch sagt Hesekiel nichts, ebensowenig freilich von einer Ausstattung des Allerheiligsten. Daher Keil die Erklärung: „daß aus der pentateuchischen Bezeichnung der Opfer „als das Brod Gottes“ versteht. Hengstenb.: „weil das auf diesem Altar Angerichtete das die Gebete der Heiligen (Ps. 141, 2; Offb. Joh. 5, 8; 8, 3) bezeichnende Räucherwerk als eine geistliche Speise betrachtet wird, die das Volk seinem himmlischen Könige darbringt. Als Tisch erscheint der Altar auch Kap. 44, 16; das Opfer als Speise Gottes Mal. 1, 7. Die auf dem Schaubrotstisch niedergelegten Brode bezeichneten die guten Werke“, wozu Hengstenb. Matth. 21, 18 ff. die Früchte des Feigenbaums, des jüdischen Volkes, vergleicht, nach welchen Jesus gebungert habe. Vgl. auch die Bestreitung der Hengstenberg'schen und Keil's-

sehen Auffassung durch Bähr (der salom. Tempel S. 185 ff.). Trotz alledem hat die expresse Erklärung „dies der Tisch, welcher ff.“ etwas Auf fallendes, das durch Kap. 44, 16 weniger erklärt, als verstärkt wird. Böttcher meint: „der Altar- tisch sollte den alten Schanbrodtisch und Räucher- altar vereinigen“ (f. Theolog. Grundg. Nr. 8). Uebrigens erklärt sich das „vor Jehovah“ aus dem Standort des Räucheraltars unmittelbar vor der Bundeslade, der von ihr durch den Vorhang des Allerheiligsten geschieden.

B. 23 nachträgliche, aber wohl durch den an der Scheide der beiden Tempelabtheilungen befindlichen Räucheraltar zu erklärende Erwähnung von zwei Thüren (1 Kön. 6, 32. 33), d. h. eine dem Heiligen, eine dem Allerheiligsten angehörend, die — B. 24 jede 2 Flügel hatten. Die demnach 2 Flügel thü- ren werden jedoch durch das sogleich auf: „2 Thür- flügel“ folgenbe: „2 sich wandelnde (wendbare) Thür- blätter“ noch näher dahin veranschaulicht, daß der Thürflügel je 2 Blätter hatte, die man auf- und zu- machen konnte; bei der Breite dieser Thüren eine an- gemessene Einrichtung. Nach B. 25 war die Aus- schmückung an diesen Tempelthüren die aus B. 18 ff. bekannte. — An der Hallenfronte (des Tempels)

von außen befand sich von Holz ein **זר**, Geseu.: wahrscheinlich Schwelle, die eine Art von Gesimse bildet, als Austritt zu einem Säulengange oder Tempel. Wie soll man sich das denken? Es war offenbar ein Holzwerk. Eine schwellenartige Vor- lage, ein Perron? — Wie der schauende Blick wie- der und wieder auf seinen stoffreichen Gegenstand zurückkommt, ist immer noch eines und das andere anzumerken. So B. 26: „verschlossene Fenster“ und bloße „Palmen“ an den beiden „Schultern“, d. i. Seitenwänden, der rechten und linken. Ent- weder noch nicht, oder doch genauer Erwähntes. — Der kurze Schlusssatz: **והעברים הב' יצלעו חב'** dürfte am einfachsten ausagen, daß wie verschlossene Fenster und Palmen an den beiden Hallenseiten, so derartige Fenster an den Seitengemächern, so Palmen an den Holzgesimsen gewesen seien. Kliefot h: an den Seitengebäuden (?) der Halle und der Seitenstöcke waren Fenster und auch Palmen, sowie auch die **זר**. Hengstenb. meint, daß die Worte „und die Austritte“ (= „und außerdem sind an der Halle noch die Austritte zu bemerken“ B. 25) „dem äußersten Ende nach Westen, der Gidsrah, womit der Abschnitt in B. 15 begonnen hatte, das äußerste Ende nach Osten gegenüberstellen.“

Kapitel 42.

Und Er führte mich hinaus zu dem äußeren Vorhof, des Weges gegen Norden, und 1 brachte mich zu dem Gemache (d. h. was an Gemächern), welches gegenüber der Gidsrah, und (zwar) welches gegenüber dem Gebäu, nach Norden, *zur Vorderseite (Fläche) hin der Länge 2 (vor die Länge hin) von hundert Ellen, Oeffnung nördlich, und die Breite fünfzig Ellen, *gegenüber dem zwanzig, welche dem inneren Vorhof (gehören) und gegenüber dem Stein- 3 pflaster, welches dem äußeren Vorhof; Gallerie (war) vor Gallerie hin in den dritten (d. i. Gallerien), *und angesichts der Gemächer (war) ein Gang von zehn Ellen Breite, zu dem 4 innern (Vorhof) ein Weg von einer Elle, und ihre Oeffnungen nach Norden. *Und die obern 5 Gemächer (waren) gefürzt, denn es verzeßren (nehmen weg) Gallerien von ihnen, von den (von dem Raume der) unteren und von den (von dem Raume auch der) mittleren, das Gebäu betreffend. *Denn dreißfödig (waren) sie und nicht (waren) ihnen Säulen wie der Vorhöfe 6 Säulen, darum (war) abgenommen von den unteren und von den mittleren, vom Erdboden. *Und eine Schiedmauer, welche nach außen, neben den Gemächern, gegen den äußeren Vor- 7 hof, vor den Gemächern hin, ihre Länge (war) fünfzig Ellen. *Denn der Gemächer Länge, 8 welche dem äußern Vorhof, war fünfzig Ellen, und [doch] siehe, auf der Vorderseite des Tem-

B. 1: Sept.: ... *κατα ανατολας κατεναντι τ. πυλης τ. προς βορραν κ. εισηγαγεν με κ. ιδον εξ-
εδραι δεκαπεντε, εχομεναι τον απολοιπον κ. εχομεναι τον διοριζοντος προς βορραν*,
Vulg.: ... *et contra aedem vergentem ad aquilonem*:

2: ... *εκατον μηκος προς βορραν* — Vulg.: *in facie ... ostii aquilonis et latitudinis* —

3: *διαγεγραμμεναι ον τροπον αι πυλαι τ. αυλης τ. εσωτερας, κ. ον τροπον τα περιστυλα τ.
αυλης τ. εξωτερας εστιχοιμεναι, αντιπροσωποι στοαι τρισαι*. Vulg.: ... *ubi erat porticus
juncta porticui triplici*.

4: ... *επι πηχεις εκατον το μηκος, κ. τα* — Vulg.: ... *ad interiora respiciens viae cubiti unius.*
Et ... (5.) *ubi erant ... humilia, quia supportabant porticus, quae ex illis eminebant de inferi-
oribus et de mediis aedificii*. (V. 2.) *וּפְתִיחָהּ* fem.)

5: *κ. οι περιπατοι οι υπερωοι ωσαντως οτι εξειχετο το περιστυλον εξ αυτου, εκ του υποκα-
τωθεν περιστυλον, κ. το διασθημα οντως περιστυλον κ. διασθημα, κ. οντως στοαι*.
6: *Διوتي ... στυλοι των εξωτερων δια τουτο εξειχοντο των ... απο τ. γης*. Vulg.: ... *Tristega
... propterea eminebant de ... a terra cubitis quinquaginta*.

7: *Κ. φως εξωθεν, ον τροπον κ. αι εξεδραι ... της εξωτερας αι βλεπουσαι απεναντι τ. εξ-
εδραν των προς βορραν* — Vulg.: *Et peribolus exterior secundum* —

8: ... *των βλεπουσων εις τ. αυλην ... κ. αυται εισιν αντιπροσωποι ταυταις, το παν* —

- 9 pels hundert Ellen. *Und von unter ihr (der Schiedmauer) heraus (waren) diese Gemächer. Der Eingang (war) von Osten, indem [wenn] man zu ihnen kam, aus dem äußeren Vorhof.
- 10 *In der Breite der Schiedmauer des Vorhofs, gegen Osten, zur Vorderseite hin der Gidstrah (vor dieselbe hin) und (zwar) zur Vorderseite hin des Gebäus (vor das Gebäu hin) (waren)
- 11 Gemächer, *und ein Weg angefihts ihrer; wie das Aussehen der Gemächer, welche gegen Norden, wie ihre Länge, so ihre Breite und alle ihre Ausgänge, und wie ihre Einrichtungen,
- 12 und (zwar) wie ihre Oeffnungen, *auch so die Oeffnungen der Gemächer, welche gegen Süden, eine Oeffnung (war) am Weges-Kopf (Spitze), des Wegs im Angesicht der hingewandten Schiedmauerung, gegen Osten, indem man (von da her) zu ihnen kam [oder: des Nüwegs,
- 13 wenn man zu ihnen (den Gemächern) kam]. *Und Er sagte zu mir: Die Gemächer des Nordens, die Gemächer des Südens, welche vor die Gidstrah hin, diese (sind) Heiligskeits-Gemächer, woselbst die Priester, welche zu Jehovah nahen, das Hochheilige essen werden; daselbst werden sie das Hochheilige niedersetzen, und (zwar) das Speisopfer und die Sündopfer und das
- 14 Schuldopfer, denn der Ort ist heilig. *Im Kommen, die Priester, da werden sie nicht aus dem Heiligen herausgehen zum äußeren Vorhof, und [sondern] dort werden sie ihre Kleider niederlegen, in welchen sie den Dienst thun werden, denn Heiligkeit (sind) sie, sie werden an-
- 15 dere Kleider anziehen und (so) nahen zu dem, welches dem Volke (angehört). *Und Er vollendete die Maße des inneren Hauses und führte mich heraus Wegs des Thores, welches An-
- 16 gesicht [Vorderseite] gegen den Osten, und maß es (das Haus) um und um. *Er maß die Ostseite an [mit] dem Meßrohr fünfhundert (Ellen?) Ruthen (nach Ruthen gemessen) am
- 17 Meßrohr ringsum. *Er maß die Nordseite »fünfhundert« (nach) Ruthen am Meßrohr rings-
- 18 um. *Die Südseite maß Er »fünfhundert« (nach) Ruthen am Meßrohr; *wandte sich zu der
- 19 Westseite, maß »fünfhundert« (nach) Ruthen am Meßrohr. *Nach den vier Winden zu maß
- 20 Er es. Eine Mauer (war) ihm um und um, Länge »fünfhundert« und Breite »fünfhundert«, um zu scheiden zwischen dem Heiligen (im Uebergang) zum Gemeinen.

- B. 9: Sept.: κ. αἱ θυραὶ τ. ἐξεδρών τωντων της εἰσόδου τ. προς ἀνατολὰς ... δι' αὐτὼν — Vulg.: Et erat subter gazophylacia haec introitus ab oriente ingredientium in ea — (Qri: חֲמִשָּׁתָּה חֲתָח חֲתָח וּמִבְּרִיא.)
- 10: κατὰ το γῶντὸν ἐν ἀρχῇ του περιπατοῦ κ. τὰ προς νοτον κατὰ προσωπον του διοριζοντος κ. αἱ ἐξεδραι —
- 11: κ. ὁ περιπατος κατὰ προσωπον αὐτων, κατὰ τὰ μετρα τ. ἐξεδρών ... κ. κατὰ πασας τας ἐπιστροφας αὐτων κ. κατὰ τὰ φῶτα αὐτων κ. κατὰ τὰ θυρωματα αὐτων, Vulg.: ... et omnis introitus eorum et similitudines et ostia eorum.
- 12: των ἐξεδρών ... κ. κατὰ τὰ θυρωματα ἀπ' ἀρχης του περιπατοῦ ὡς ἐπὶ φῶς διαστηματος καλαμου, κ. κατ' ἀνατολὰς του εἰσπορευεσθαι δι' αὐτων. Vulg.: Secundum ... quae via erat ante vestibulum separatum per viam orientalem ingredientibus.
- 13: ... κατὰ προσωπον των διαστηματον, ... αἱ ἐξεδραι του ἁγιου ... οἱ νόιοι Σαδδουκ — Vulg.: ... ante aedificium separatum, ... gazophylacia sancta ... ad dominum in sancta sanctorum —
- 14: Οὐκ εἰσελευσονται. ἐκεῖ παρεξ των ἱερων, κ. οὐκ ἐξελευσονται ... ὅπως διαπαντος ἅγιοι ὡσιν οἱ προσαγοντες κ. μὴ ἀπῶνται του στολισμου αὐτων ... ἐν αὐτοις, διοτι ἅγια ἐστιν ... ὅταν ἀπῶνται του λαου. (V. B.: מִבְּרִיא masc. Qri: חֲמִשָּׁתָּה.)
- 15: ... συνετελεσθη ἡ διαμετρησις ... ἐσῶθεν ... διεμετρησεν το ὑποδειγμα τ. οἴκον ... ἐν διαταξει.
- 16: Κ. ἐστη κατὰ νοτον τ. πύλης τ. βλεπονσης κατ' ἀνατολὰς κ. διεμετρησεν πεντακοσιους ἐν τ. καλαμῳ τ. μετρον. Vulg.: ... contra ventum ... calamos in calamo mensurae — (Wile Codd. und alle Uebersetzungen lesen מִבְּרִיא statt מִבְּרִיא.)
- 17: Κ. ἐπεστρεψεν προς ... κ. διεμετρησεν το κατὰ προσωπον του βορρα πηχεις πεντακοσιους ἐν τ. καλαμῳ —
- 18: Κ. ἐπεστρεψεν προς θαλασσαν κ. διεμετρ. το κατ. προσωπ. τ. θαλασσης, πεντακοσιους Vulg.: ... quingentos calamos ... per circuitum.
- 19: Κ. ἐπεστρ. πρ. νοτον κ. διεμ. κατὰ προσωπ. τ. νοτον, πεντακοσ. ἐν — Vulg.: Et ad ventum occidentalem.
- 20: εἰς τὰ τεσσαρα μερη του αὐτου μετρον. Κ. διαταξεν αὐτον κ. περιβολον αὐτο κυκλα, πεντακοσιων προς ἀνατολὰς κ. πεντακοσιων πηχειν εὖρος, του διαστελλειν ἀνα μεσον των ἁγιων κ. ἀνα μεσον του προτειχισματος του ἐν διαταξει του οἴκον. — Vulg.: ... mensus est murum ejus undique ... cubitorum ... cubitorum, dividentem inter —

Eregetische Erläuterungen.

B. 1—14: Die Gemächer der Heiligkeit.

Das Hinausführen B. 1 begreift sich sowohl aus Kap. 41, als wegen des äußeren Vorhofs, wo sich das zu beschreibende Zellengebäude für die Priester, denn an ein solches haben wir bei הלשכה zu denken, befindet. Vgl. übrigens Kap. 40, 17 ff. und 40, 44 ff. An der ersten Stelle stimmt mit hier der äußere Vorhof, dagegen nicht der Zweck, die Bestimmung war für's Volk. An der zweiten Stelle würde stimmen, daß auch dort die Bestimmung für die Priester war, dagegen stimmt nicht der innere Vorhof. — Daß auch noch „und brachte mich ff.“ gesagt wird, ist ganz nach der breiten ausführlichen Weise Hesekiels, wie ebenfalls das gleich folgende zeigen wird. — Die allgemeine Angabe „des Wegs gegen Norden“ wird eine genauere durch die nähere Bestimmung der Lokalität, wobei das „gegenüber dem Gidsrah“ sich gerade so durch „gegenüber dem (vort Kap. 41, 12 ff. befindlichen) Gebäu“ wiederholt, als die von vornherein vermehrte nördliche Richtung durch „nach Norden“. Hengstenb. äußert, daß bei der Bestimmung des Gidsrah-Gebäudes ein dasselbe den Blicken entziehender Nebenbau zu beiden Seiten sehr angemessen war, worauf die Beschreibung hindeuten wolle. — B. 2 kann אל-פני schwerlich (wie Hengstenb.) „im Angesichte der (für die Gidsrah von Osten nach Westen bestimmten) Länge“ heißen, da sich das wiederholte בן nur fortsetzt. Es war die vordere Langseite des Zellengebäudes, wohin sich Hesekiel gebracht sieht, wie auch die „Defnung nördlich“, daß sich das Gebäude mit seinen Thüren nach Norden öffnete, bestätigt. — Die 100 Ellen Länge stimmen mit Kap. 41, 13; so daß einfach beide Gebäude sich decken mit ihren Langseiten; wogegen Keil die Oberflächend (Kap. 46, 19) geniren, für die er noch hinter dem Zellengebäude westwärts 40 Ellen Länge braucht, während Hengstenberg dafür kein besonderes Gebäude beansprucht, sondern wie es mit Klüchen der Fall zu sein pflegt, sie in dem Zellengebäude unterbringt. Nach Keil würde das Zellengebäude sich noch vor den Tempel hin erstrecken. — Durch die Bestimmung B. 3 „gegenüber den zwanzig ff.“ ist die Breite von 50 Ellen zu dem dem innern Vorhofe angehörenden 20 Ellen Freiraum in der Breite (Kap. 41, 10) in Beziehung gesetzt, zugleich in der Richtung nach Süden, auf den Tempel zu (Hengstenb.: östlich), näher angegeben, wie das folgende „gegenüber dem Steinpflaster“ (Kap. 40, 17) seinerseits die nördliche Richtung veranschaulicht; oder der Beziehung, die mit dem ersten כנן auf das Innerste genommen ist, tritt eine auf das Äußerste, den äußeren Vorhof hinzu. — Die Beschreibung, daß „Gallerie vor Gallerie hin“ lief „in den dritten“, versteht Hengstenberg: daß man von dem Gange vor den Zimmern des 3. Stockwerks auf einen anderen Gang hinabsah, der vor den Zimmern des 2. Stockwerks war (?). Keil: eine Gallerie nach der Fronte der anderen

hin oder auf dieselbe zu (?). Kiefotz will אל = על nehmen („auf“, „über“), aber was hieß על-פני? בשלשם heißt auch nicht, wie er mit Böttcher annimmt: „ins Dreifache“. Wie Kap. 41, 10 nur auf unsern Vers sich beziehen kann, so werden wir bei אל-פני-אתר wohl an das Kap. 41, 15 ff. zuerst erwähnte Gallerienwerk des Gidsrahbaus umso mehr zu denken haben, als die Beschreibung des Zellengebäudes sogleich (B. 1) nach diesem Bau bestimmt war. Die Gallerien also der beiden Gebäude liefen voreinander hin; was nur von den „dritten“, nämlich den zwei dritten Gallerien gesagt ist, weil der mittleren überhaupt erst B. 6 Erwähnung geschieht, die höchsten auch am ersten ins Auge fielen und mit ihnen zugleich die Höhe des Gebäudes als eine dreifache angegeben werden konnte. Der „Gang“ B. 4 „angesichts der Gemächer“, der 10 Ellen Breite hat, kann nicht anders als vor der nördlichen Langseite des Gebäudes, von Westen nach Osten, gedacht werden. Mit: „zu dem innern Vorhof“ (Kap. 8, 3. 16; 10, 3) war „ein Weg von 1 Elle“ Breite — wird der schmale Zugang zum innern Vorhof angemerkt, auf welchen der breitere Gang, um die Ostmauer des Gebäudes herum, auslief, und nach dieser Bestimmung, zu dem Gange zurückkommend, von den Thüren der Gemächer oder von den Gallerien gesagt, daß sie sich auf den Gang, nach Norden geöffnet hätten. Hengstenb. läßt den „Gang“ den „Zugang zu den Gemächern“, von wo aus „man zu dem Innern derselben gelangte“, und dieses „1 Elle von der Straße, so viel die Dicke der Mauer betrug, entfernt“ sein (!). Keil, der dem Text keinen passenden Sinn abzugewinnen vermag, liest mit den Sept. חצר חצר, so daß ein 100 Ellen langer Weg durchs Nordthor in den inneren Vorhof geführt habe (!). — B. 5 harmonisirt die Gallerien mit den Gemächern, zunächst von den „oberen“ rehend, wie B. 3 von den „dritten“ Gallerien die Rede gewesen ist. Diese Gemächer heißen „geklürzt“, und zwar waren sie die wenigst breiten, weshalb es von ihnen allein zunächst bemerkt ist, denn (das Nähere wird B. 6 erhellen) Gallerien nahmen von ihrer Breite weg (ירכבו nur hier statt: ירכבו). Sie waren kürzer, wird gesagt, als die „unteren“ vor allem, aber auch als die „mittleren“. So versteht Keil das zweite und dritte כן komparativ. Soll es wie das erste in מדרגה genommen werden, so muß dies von den Gemächern insgemein verstanden werden und mit den folgenden beiden ה die nähere Bestimmung gegeben sein, wie Hengstenb. sagt: „bei den mittleren die Hälfte des Raumes, der im Verhältniß zu den unteren durch die Gallerien den obern entzogen wurde. כנן ist ihm „Bauraum, Raum der sonst hätte bebaut werden können.“ Die Ausdrucksweise lautet dahin, daß der Prophet sagen will: das Gebäu, das untere, mittlere und obere Gemächer hatte, (wie es B. 6 heißt „denn dreifach sie“) wurde in den oberen Gemächern gekürzt, indem das Gallerienwerk

da insbesondere von der Breite in Anspruch nahm, welche die unteren mal recht, aber auch die mittleren Gemächer innehatten: es fehlten eben „Säulen“, welche den drei Stock Gemächern die oberen Gallerien hätten tragen können, und so mußten die oberen Gemächer eingezogen werden, somit an Breite einbüßen, indem die an den Außenwänden hinlaufenden Gallerien ihren Halt in Abhängen zu suchen hatten, die den Gemächern abgenommen worden. Das verdienstliche „vom Erdboden“ beleuchtet das בָּרֵךְ des vorigen Verses; das Gebäu dort kommt also nach dem Erdbraum in Betracht, den es auf seiner Bodenschläge für die unteren und für die mittleren Gemächer auszuwerfen im Stande war, die also, namentlich die ersten, breiter waren als die oberen, miewohl auch selbstverständlich die mittleren Gemächer durch ihre Gallerie in der Breite verkürzt sein mußten gegen die unteren. Es fand eine sich steigende Verkürzung mit der steigenden Erhöhung statt. — Zu bemerken ist die Beziehung auf die Säulen der Vorhöfe, von denen bisher nichts gesagt worden ist, die wir uns da zu denken haben werden, wo sie hier fehlen, nämlich Kap. 40, 17 ff. und 44 ff. Auch diese Gemächer können Stockwerke gehabt haben. — Die ganze Schilderung des Galleriewerks, und wie sie im Zusammenhang mit dem Gebäude auf der Gidsrah gehalten ist, will schwerlich bloß die Zugänglichkeit zu den Gemächern des 2. u. 3. Stocks deutlich machen, sondern wir sollen den Eindruck erhalten, daß von den Gallerien, auf die so leicht von den Zimmern her zu gelangen war, sich eine gleich prompte Aussicht über diesen hinteren und inneren Theil der Umgebung des Heiligtums ermöglichte, wie bei den Thoren durch die Wachthürten; wenn diesen die Gemächer hier, so parallelsitzen sich den Grenzwehren dort die Gallerien.

B. 7. 7. 7. das „Absperrende“ ist eine Scheidewand, eine Schiedmauer, die 50 Ellen lang vermaßen wird, somit an der Breite des Gebäudes und zwar ostwärts zu suchen ist, wo der schmale Weg (B. 4) zum innern Vorhof führte, zum Unterschiebe wonon die fernere Bestimmung auf den äußeren Vorhof Rücksicht nehmen wird. Zunächst aber lautet ihre Bestimmung „nach außen“, da lief diese Mauer den Gemächern entlang, deutlicher wird erst ihre Bestimmung durch das „gegen den äußeren Vorhof“ (wo דָּךְ an דָּךְ B. 4 erinnern könnte), sowie „vor den Gemächern hin“ das „neben (gleichlaufend) den Gemächern“ noch besser veranschaulicht. Wenn diese Mauer den schmalen Zugang zum innern Vorhof deckte, so noch mehr die unteren Gemächer ostwärts nach dem äußeren Vorhof zu, und was in diesen Gemächern zu verrichten war, denn der Mauer Länge entsprach — B. 8 der „Länge der Gemächer“, „welche dem äußeren Vorhof“, d. h. die für ihn hier in Betracht kamen, als auf welche der Blick von Osten her fiel. Sehr anmerkwürdig wird mit יָמִין der erwähnten sogenannten „Länge“ (der Breite von 50 Ellen) die eigentliche Länge von 100 Ellen auf

der Nordseite — „vor dem Tempel“, weil er der Länge nach dahinter sich als Gesicht- und Maßpunkt erhob, — unterschieden. Warum nicht bei den Gemächern dieser nördlichen Längseite einer Schiedmauer erwähnt wird, erklärt sich vielleicht daher, daß ihre Fenster und Gallerien (vgl. zu B. 3) nach der Gidsrah hinauslagen und nur die Thüren nach Norden sich öffneten (B. 4). — B. 9. So erhoben sich die ostseitigen Gemächer „unter“ der Schiedmauer „heraus“, die sie nur unterwärts deckte, nicht verdeckte, so daß das Licht ihnen abgeschnitten worden wäre. — Die ausdrückliche Bemerkung über den „Eingang“, daß er „von Osten“ gewesen, was durch „indem man zu ihnen aus dem äußeren Vorhofe kam“ noch mehr beschrieben wird, kann wohl im Unterschied zu dem schmalen Weg, der dort entlang zum inneren Vorhof führte (B. 7. 4), verstanden werden, ist noch mehr aber als Bestätigung zu fassen, daß wo man von Osten meist auf diese Gemächer loskam, auch nach dieser Seite des äußeren Vorhofs eine Abspernung sich empfahl. Hengstenb. preßt das durch לִי בְּבֵרֵי ja hinlänglich verständliche דְּמִבְרֵי zu einer Thür aus, welche die „Schutzwand“ haben müssen.

B. 10 macht den Uebergang zu einem parallelen Gebäude auf der andern Seite, indem zuerst das zuletzt Geschilderte wiederholt wird, so jedoch, daß kein Mißverstand möglich ist, daher „Breite“ gesagt ist und nicht „Länge“ wie B. 7. Die Gemächer waren „in der Breite der Schiedmauer“, indem sie in dieser Breite lagen. Der „Vorhof“ zu dieser Mauer ist der noch eben (B. 9) genannte äußere Vorhof und „gegen Osten“ eine ebenfalls aus B. 9 übernommene nähere Bezeichnung der Lage der Schiedmauer und somit der Gemächer, so daß דְּקִרִים nicht in דְּרִירִים zu ändern ist, welche Bestimmung B. 12 nachfolgt. Die Beschreibung „vor die Gidsrah hin, und zwar (wie B. 1) vor das Gebäu (auf derselben) hin“, welches die ganze Länge einnahm, bedeutet ganz das, was B. 2 „vor die Länge hin von 100 Ellen“ hieß: also die Gemächer deckten sich auch auf dieser Seite mit dem Gidsrah-Gebäu. Was B. 4 מִדָּךְ wird B. 11 zur Abwechslung דָּךְ genannt, aber durch die Bemerkung: „wie das Aussehen ff.“ (daß die Gemächer dasselbe Aussehen hatten, wie die „gegen Norden“) jedem Mißverständnis vorbeugt. Das umfassende כְּמִדָּה, das bei Gelegenheit des „Weges“ gesagt ist, wird durch das folgende spezialisiert, wir würden es ausdrücken: wie in Bezug auf ihre Länge, so in Bezug auf ihre Breite und in Bezug auf alle ihre ff. Die „Einrichtungen“, wiewohl in den „Ausgängen“ schon mitbegriffen, werden eines sogleich zu gebenden Nachtrags wegen zu den nördlichen Gemächern noch besonders schließlich betont. — B. 12 macht zunächst klar, daß von Gemächern die Rede ist, welche so „gegen Süden“ zu denken sind, wie ihre Muster „gegen Norden“ (B. 11) sich befanden, und spricht dann ausdrücklich von „einer

Thüröffnung“ die weil B. 4. 7 nur vorausgesetzt, nunmehr mit Ausführlichkeit beschrieben wird. Sie, die in den inneren Vorhof führte, war da befindlich, wo der Weg begann oder auch seine Spitze hatte an der Mauer des Vorhofs, also auch in dieser Mauer angebracht, weshalb hinzugefügt wird, daß der Weg **בבני** „im Angesicht“ der „Scheidmauerung“, d. h. so, daß diese ihn vor Augen gleichsam hatte, hinging. **דרך** wird vielleicht so wiederholt gesagt, weil der betreffende schmalere B. 4 als **דרך** von dem längeren und breiteren „Gange“ unterschieden worden. **הדרך** ist kollektivisch, weil zugleich für die Nordseite gesagt. **הדרך** steht nur hier, leitet sich von **הג** ab, das Meier durch „abbiegen“, „biegen“, „neigen“ interpretiert und das Objekt hier überseht: „hingebiegend“ oder „hingewandt“ „sich erstreckend“, was durchaus zu **בבני** passen, nur mehr noch ausmalen würde: die Scheidmauerung beugte sich auf den vor ihren Augen hingehenden Weg. **גשני** nach dem rabbinischen **הגן** sich handleitend, das „edel“, „anständig“, aber auch „gering“ heißt, gibt **הגן** durch „bequem“, „schicklich“ (!) wieder, was Keil dahin formt, daß es die den Zellen entsprechende, vor der östlichen Schmalseite des Gebäudes mit den Zellen gleichlaufende Mauer bezeichnet. Im übrigen ähnlich B. 9. — Die gegebene Deutung der Verse 10 ff. theilt mit Keil beinahe nur die Annahme blos zweier Zellengebäude, während Kiefsoth und Hengstenb. deren drei, auch einen östlichen „Priesterhof“ ansetzen. Keil legt das Gebäude hier „an oder auf die Breitseite (?) der Vorhofsmauer gegenüber der Schiebthüre.“

B. 13 (wie Kap. 40, 45 ff.) wird die Bestimmung der Nord- und Südgemächer (nur diese zwei Arten werden angeführt, vollkommen widerlegend eine Annahme von mehr als zwei derartigen Gebäuden) dem Propheten von seinem Führer angesagt. — **אשר**, indem sie vor die Langseite (daher auch blos „Gibstrah“) des Abrahams hinführen. — **הקדש** keineswegs abstr. pro coner., sondern wie durchgehends „Heiligkeit“, der Heiligkeit Jehovas entsprechend, die keine einzelne göttliche Eigenschaft (vgl. Kap. 20, 39 ff. und zu Kap. 36 S. 346 ff.), sondern Ausdruck des ganzen Verhältnisses Gottes zu Israel ist (Bähr, der salom. Tempel, S. 56 ff.). Welche Beziehung auch noch in **הקדש** **קדש** energisch vorliegt, wodurch die Priesteranteile von den Opfergaben, d. h. von den genannten („Speisopfer“, „Sündopfer“ und „Schuldopfer“) bezeichnet werden, welche „die Priester“ allein, mit Anschluß auch ihrer Familien, daher die ausführliche Angabe ihres Standes (Hengstenb.: „welche dem Herrn nahe sind“) und amtlichen Charakters, zu verzehren hatten (3 Mos. 2, 3, 10; 6, 9 ff. 19 ff.; 7, 6; 10, 12). Bei den Schlacht- oder Heilsopfern wurde der priesterliche Anteil auch den weiblichen Gliedern selbst der Priesterfamilien zur Speise (3 Mos. 10, 14). Vgl. Bähr, Symb. d. mos. Kultus. Kurz; Der alttestamentliche Opferkultus. Ueber den Unterschied

von „essen“ und „niedersetzen“ sagt Keil: „weil weber das mit Del gemengte Mehl des Speisopfers noch das Fleisch der Sünd- und Schuldopfer sogleich nach Darbringung des Opfers von den Priestern verzehrt werden konnte, sondern jenes erst gebaden, dieses erst gekocht werden mußte, bis zu dieser Zubereitung aber nicht an irgend einen beliebigen Ort hingelegt werden durfte.“ — Die verschiedene Bezeichnung **קדש כר** bezeugt den Unterschied zu **הקדש** vorher. — Noch fügt B. 14 bei, mit gleicher Betonung der „Priester“, daß sie nicht nach ihren Verrichtungen (**בבואם**) wie der Zusammenhang zeigt, nicht: wenn sie zum Dienst kommen im „Heiligen“, d. h. dem Innenraume, ohne weiteres „zum äußeren Vorhof“ (wie Keil meint, hätten sie „durch das Binnenthür hinaus gemußt, um zu den heiligen Zellen zu gelangen“) sich begeben sollen. Sondern, und dafür eignete sich die Thür B. 12 vortrefflich, die Dienstkleider, in denen sie (שר) „wohl ordnen“, „verwalten“, im Biel von ehrenden Diensten vor Königen und Vornehmen, insbesondere vom Dienst vor Jehova) den heiligen Dienst gethan, sollen in den Gemächern, von denen die Rede ist, abgelegt, deponirt und gegen andere gewöhnliche vertauscht werden. — **הנה**, nämlich die Priesterkleider. — Aus **יקרבו** fñhlt sich die Mahnung an **קרובים** B. 13 heraus. — **אל-אשר** erklärt das **אל-ההצר ההצ** näher, daß das Volk selbst in Betracht kommt. Nicht ohne abgemachte Gottesache dürfen sie mit demselben in Verkehr treten.

B. 15—20: Der Umfang des Ganzen.

B. 15. Was Kap. 40, 3 ff. begonnen, war nunmehr „vollendet“. Von den „Maßen des inneren Hauses“ ist der Gegensatz: „und er maß es um und um“. Darum wird der Prophet herausgeführt — **דרך השער**, was den Weg zum Thore, aber auch den Weg durch dasselbe besagen kann. Die Rückkehr zum Ostthor (vgl. Kap. 40, 6) vergegenwärtigt uns den Eintritt Hesekiels in den äußeren Vorhof wieder; umsomehr wird „um und um“ an die Mauer führen (Kap. 40, 5) können, von der er damals (also jetzt umgekehrt) zum Ostthore kam. Das „innere Haus“ umfaßt das ganze Innen, also bis zur Mauer, von der es Kap. 40, 5 hieß, daß sie **בית סביב סביב** war. Unberechtigt bestreitet Keil die Beziehung des Suffix an **וידרו** auf **הבית**, wiewohl ihm zugestehen ist, daß dem Suffix eine Unbestimmtheit anhaften könne; jedenfalls ist „um und um“ nicht die Mauer als Mauer, die auch ihre Innenseite haben würde, sondern als die von außen das Haus umgab, das Draußen in Bezug auf das Haus bezeichnet, so daß wir auf die Außenseite des ummauerten Heiligtums gewiesen sind. Damit ist aber, wenn nicht Bestimmteres nachkommt, einstweilen doch nur gesagt, daß nach Vollenbung aller Messungen im Innern nun ein Gesamtmaß des Ganzen außerhalb am Umfang des Heiligtums entnommen wurde.

B. 16. Die Messung hebt mit dem Ostthore, also

mit dem Osten an. **רר**, wie es öfters heißt: in die vier Winde von den vier Gegenden, woher hauptsächlich der Wind kommt, ist hier von der Ostseite gesagt, wie im Folgenden von der Nord-, Süd-, Westseite. — **אמר** sagt Hengstenb. als ein Ineinander von **אמר** und **אמר** und übersezt: „fünf hundert Ellen, nach Ruthen gemessen mit der Meßruthe.“ Daß **רמס-אמר** nicht „fünfhundert“ besagen kann, ist klar, aber was sollen „fünf Ellen“? Daher das **דרי**: **באר**. Dann erhalten wir jedoch mit dem, was folgt: „500 Ruthen“, oder wir müssen mit Hengstenb. sagen, daß durch „Ruthen an der Meßruthe ringsum“ bemerkt sein solle, daß das Maß nicht durch ellenweises, sondern ruthenweises Messen mit der zu Anfang beschriebenen Meßruthe gewonnen wurde. Wofür allerding Kap. 40, 5 spricht, wie auch die 500 Ellen-Angabe auf allen Seiten für das Gesammte des Heiligthums die bereits zu Kap. 40, 27 bemerkte richtige, mit den Detailangaben harmonisierende ist. Auch das Ineinander von „100“ und „Ellen“ vertrüge sich wohl zu der Kürze ähnlicher Angaben; nur ist solche Kürze und Dunkelheit bei einer Totalberechnung, einer General-Uebersicht über die Raumverhältnisse des Heiligthums, wie Hengstenb. annimmt, kaum angebracht und schwer anzunehmen. Die Abbrüviatur dagegen: „fünfhundert“ (also mit dem **דרי** gelesen), die nach Ruthen gemessen, ist sehr annehmbar, wo nicht nur aus der gegebenen Definition der „Ruthe“ Kap. 40, 5, sondern aus einer vorausgesetzten Nachrechnung aller in Betracht kommenden Maßangaben bisher so leicht erhellt, daß eben nur Ellen gemeint sein können, auch B. 20, wo es andernfalls doch zu erwarten wäre, jede Ruthenerwähnung fehlt. Für Ellen haben sich übrigens auch Ewald, Böttcher, Pösch entworfen. Daß Hesekiel „alle größeren Maße sonst in Ellen und nicht in Ruthen angebe“, wie Hengstenb. auch betont, hat jedoch keine Bedeutung, wenn der Prophet auf einen weiteren Raum, einen Scheideraum des Heiligthums vom übrigen Lande, der unabhängig von Bisherigem, also auch nach Ruthen gemessen werden konnte, hinweisen sollte, wie Kief. u. Keil annehmen. Vgl. jedoch Kap. 45, 2. — B. 17: „fünfhundert“, und ebenso B. 18 u. B. 19, bloß diese Zahl, legt Hengstenb. so zurecht, daß er meint, bei den übrigen Seiten genüge dann die bloße Zahl, so daß sich die Zahlangabe nach B. 16 von selbst von Ellen verstehe. — Wird B. 20 die Entscheidung geben? „Nach den vier Winden zu“, d. i. zu den vier Windgegenden gewendet (**כב** hieß es B. 19, womit zugleich das gehen um und um sich andeutete), resumirt aber bloß, was B. 16—19 einzeln beschrieben worden. Darauf wird demnach auch das Suffix an **מיר**, also gerade wie B. 15 zu verstehen sein. Was ist nun unter der „Mauer“ zu denken, welche dem Hause (**ב**) war? **ורמה** heißt sie, nach Kap. 40, 5 und ebenso wie dort wird gesagt, daß sie **כב** **כב** war. Es wird freilich nicht gesagt, wie Hengstenb. sich ausdrückt: „er maß es, nämlich die Mauer ringsum“; aber die

Bemerkung hier, daß das Haus eine Mauer hatte, legt doch nichts näher, als daß die Messung diesen Umfang des Hauses betroffen haben wird! Keil lehnt wohl ab, das **כב** B. 16 und 17 von einem an diesen zwei Seiten befindlichen Quadrat 500 Ruthen lang und breit zu verstehen, doch B. 20 ergibt ihm einen Raum, der nach jeder Weltgegend hin 500 Ruthen maß, eine auf jeder Seite 500 Ruthen lange Ringmauer darum, in Summa ein Areal von 250,000 □ Ruthen, während der Tempel mit den Vorhöfen nur auf 250,000 □ Ellen Anspruch hat. Hengstenb. erlaubt sich bei diesem in der That so viel ansehnlicheren Raume, als des Heiligthums war, dem jede genauere Bestimmung abgeht und jede Ausfüllung, an den Ungar zu erinnern, der einem bloßen Raume gegenüber gesagt habe „mir als Gögönd“, und findet ein bloßes Vacuum von 500 Ruthen auf jeder der vier Seiten „unerträglich“. Wenn er aber beim salomonischen Tempel nichts Entsprechendes vorfindet, dessen Bild doch dem Propheten überall vor Augen stehe, und was er sonst über das „Ungeheuerliche“ des „unbedeutenden Raumes“ äußert, so sagt Kiefsoth, indem er den bemerkten Zweck: „um zu scheiden ff.“ geltend macht: „bei der Stiftshütte und dem salomonischen Tempel diente diesem Zwecke der äußere Vorhof; bei dem ezechielischen dagegen ist auch der äußere Vorhof noch ein zum Heiligthum Gehöriges und selbst Heiliges, und es muß der Zweck der Absonderung des Heiligthums von dem gemeinen Terrain durch diesen Umgebungsraum erreicht werden, der in dieser Beziehung bei dem ezechielischen Tempel die Stelle einnimmt, die der äußere Vorhof bei dem salomonischen einnahm. Keil bestreitet letzteres, indem „die Stiftshütte gar keinen äußeren Vorhof gehabt und beim salomonischen Tempel der äußere Vorhof auch schon einen Bestandtheil des Heiligthums gebildet“ habe. Er fährt fort: „nur grenzte bei letzterem Tempel der äußere Vorhof unmittelbar an den Boden der gemeinen Stadt und des Landes, so daß die durch die Sünde des Volks erzeugte Verunreinigung des Landes ohne weiteres auch in den heiligen Raum der Vorhöfe eindringen konnte. Dem soll in dem Heiligthume der Zukunft durch diesen zur Scheidung des Heiligen vom Gemeinen abgesonderten Umgebungsraum eine Schranke gesetzt werden.“ Daß der Tempelumfang mit seinen Vorhöfen durch das 25 mal mehr an Größe des in Frage stehenden Raumes nicht verkleinert werde, erweist Keil aus dem Umstande, daß derselbe „nicht mit Gebäuden bedeckt ist“, also bloß als so bedeutende Scheidung von dem Gemeinen in Betracht kommt, durch welche „starke, dem ezechielischen Tempel eigenthümliche Scheidung“ die „unentwehbare Heiligkeit dieses Heiligthums“ vielmehr in erhöhtem Maße verständlich werde. Daß die Oberfläche des Morija keinen Platz hieselbst bietet, ist allerdings keine Instanz gegen die ausgeführte Auffassung Keil's wie Kiefsoth's, da Kap. 40, 2 nur von einem sehr hohen Berge redet.

Kapitel 43.

Und Er führte mich zu dem Thore, dem Thore, welches gegen Osten steht. *Und siehe, ¹/₂ die Herrlichkeit des Gottes Israels kam von Osten her, und ihre [seine] Stimme (war) wie Stimme vieler Wasser, und die Erde leuchtete von seiner Herrlichkeit. *Und wie Aussehen 3 (war) das Aussehen, welches ich sah, wie das Aussehen, welches ich sah, indem [als] ich kam, zu verderben [vernichten] die Stadt, und Gesichte (waren's) wie das Aussehen, welches ich sah am Fluß Kebar, und ich fiel auf mein Angesicht. *Und die Herrlichkeit Jehovah's kam zu 4 dem Hause Wegs des Thores, welches Angesicht [Vorderseite] gegen Osten (ist). *Und es hob 5 mich Geist und brachte mich zu dem inneren Vorhof, und siehe, die Herrlichkeit Jehovah's erfüllte das Haus. *Und ich hörte einen zu mir Redenden aus dem Hause [vom Hause her], und 6 ein Mann war neben mir stehend, *und Er sagte zu mir: Menschensohn, (sieh) den Ort Meines Thrones und den Ort Meiner Fußsohlen, ⁷ woselbst Ich wohnen werde inmitten der Söhne (Kinder) Israels auf ewig, und nicht wird [eigentlich: werden] ferner Israels Haus den Namen Meiner Heiligkeit verunreinigen, sie und ihre Könige, durch ihre Hurerei und durch die Leichname ihrer Könige, ihre Höben; *indem sie gaben ihre Schwelle an (neben) Meiner 8 Schwelle und ihre Pfole neben Meiner Pfole, und (daß nur) die Mauer [Wand] zwischen Mir und zwischen ihnen (war), und sie verunreinigten (so verunreinigten sie) den Namen Meiner Heiligkeit durch ihre Greuel, welche sie thaten, und (daß) Ich vernichtete sie in Meinem 9 Zorne (Zornes)schnauben). *Nun werden sie fernabthun ihre Hurerei und die Leichname ihrer 9 Könige von Mir, und Ich wohne in ihrer Mitte auf ewig. *Du Menschensohn, verflündeige 10 an das Haus Israels das (dies) Haus, daß sie sich schämen sollen wegen ihrer Verschuldungen, und sie messen (so messen sie) das Maßvolle. *Und wenn sie sich schämen wegen alles, welches 11 sie thaten, — die Bildung des Hauses und seine Einrichtung und seine Ausgänge und seine Eingänge und alle seine Gebilde und was betrifft alle seine Satzungen und alle seine Gebilde und alle seine Vorschriften [Gesetze] laß sie wissen, und schreibe vor ihren Augen, daß sie bewahren sollen seine ganze Bildung und alle seine Satzungen, und sie thun sie. *Dies ist das 12 Gesetz (die Torah) des Hauses: auf dem Haupt [Gipfel] des Berges (ist) sein ganzes Grenzgebiet um und um Allerheiligstes! Siehe, dies (ist) das Gesetz des Hauses. *Und diese (sind) 13

3. 2: Sept.: ... *κατα τ. ὁδον της πύλης τ. βλέπουσης προς ... φωνη της παρεμβολης ὡς φωνη διπλασιαζονταν πολλων* ... *ὡς φεγγος ἀπο τ. δοξης κυριου κυκλοθεν.*

3: *Κ. ἡ ὁρασις ἦν ἰδὼν κατα τ. ὁρασιν ἦν ἰδὼν ὅτε εἰσεπορευομένη τον χορσαι τ. πολιν κ. ἡ ὁρασις του ἁρματος οὐ εἶδον,* — Vulg.: Et vidi visionem secundum speciem, quam videram quando venit ut disperderet ... et species secundum aspectum quem videram — (U. 2.: *בבאור* i. e. cum venit dominus.)

4: ... *ingressa est templum* —

6: *Κ. ἐστὴν κ. ἰδὼν φωνη ἐκ ... εἰσθηκε ἔχόμενος μου,*

7: ... *Ἐωρακας, vis ... του ἰχθους των ποδων ... ἐν οἷς ... το ὄνομα μου ἐν μεσω του οἴκου Ἰσρ. ...; ... κ. ἐν τοις φονοις των ἡγουμένων ἐν μεσω αὐτων, (8.) ἐν τω τιθεῖναι αὐτους το προθυρον μου ἐν τ. προθυροις αὐτων κ. τας φλιας μου ἔχόμενας των φλιων αὐτων, κ. ἐδωκαν τ. τοιχον μου ὡς συνεχόμενόν ἐμου κ. αὐτων, κ. ... κ. ἐξέτριψα αὐτους ἐν θυμῳ μου κ. ἐν φονῳ.* Vulg.: ... *vestigiorum pedum meorum, ubi habito ... et in ruinis regum suorum et in excelsis, (8.) qui fabricati sunt ... propter quod consumpsi eos* — (U. 2.: *במיתם* in morte eorum.)

9: ... *κ. τ. φονους* — Vulg.: ... *ruinas regum ... semper.*

10: U. 2.: *ראתה. — בבניתי pro כבניתי.*

10: ... *δειξον τω ... κ. κοπασουσιν ἀπο των ἁμαρτιων ... κ. την ὁρασιν αὐτον κ. την διαταξιν αὐτων (11.) κ. αὐτοι ληγονται την κολασιν αὐταν περι παντων ... Κ. διαγραφεις τ. οἶκον ... κ. την ὑποστασιν αὐτον κ. παντα τ. προσταγματα αὐτον κ. παντα τα νομιμα αὐτον γνωριεις αὐτοις ... κ. φυλασσονται παντα τα δικαιωματα μου κ. παντα τ. προσταγματα μου* — Vulg.: ... *ostende ... templum ... et metiantur fabricam (11.) et erubescant ... Figuram domus et fabricae ... et omnem descriptionem ... praecepta ... cunctumque ordinem ... ostende eis ... omnes descriptiones — (Desunt in nonnullis c. ἰσραηλ κ. צורתי וכל צורתי vel solum וכל צורתי. In fine versus legitur plur. וכל צורתי.)*

12: *Κ. την διαγραφην τ. οἴκου ἐπι της κορυφης του ὄρους. Παντα τα ὄρια* — Vulg.: ... *domus in summitate montis.* —

13: ... *Το κολπωμα βαθος πηγης ἐπι πηγην, κ. πηγης το εὖρος κ. γεσος ἐπι του χειλους αὐτου κυκλοθεν, σπιθαμης. Κ. τουτο το ὕψος* — Vulg.: ... *In sinu ejus erat cubitus ... haec quoque erat fossa altaris.*

- des Altares (Brandopferaltars) Maße in Ellen, Elle (eine) Elle und (eine) Handbreite, und (zwar) der [ein] Busen (der Umfang) (hatte) die Elle, und (nämlich) eine Elle Breite (Dicke), und seine Grenze an seiner Spitze (seinem Rande) ringsum (war) eine Spanne, und dies (ist)
- 14 des Altares Hebung: *und (nämlich) von dem Busen (an) der Erde bis zu dem unteren Absatz (waren) zwei Ellen, und Breite einer Elle, und von dem kleinen Absatz bis zu dem großen
- 15 Absatz vier Ellen, und Breite der Elle. *Und der Gottes-Berg vier Ellen, und von dem Gottes-
- 16 tes-Herd, und (zwar) nach obenhin, (waren) die vier Hörner. *Und der Gottes-Herd (hatte)
- 17 zwölf Länge bei zwölf Breite, gebiert [vieredig], nach seinen vier Seiten. *Und der Absatz (hatte) vierzehn Länge bei vierzehn Breite, nach seinen vier Seiten, und die Grenze ringsum ihn (war) Hälfte der Elle, und der Busen (Umfang war) ihm (eine) Elle ringsum, und seine
- 18 (des Altars) Stufen gerichtet nach Osten. *Und Er sagte zu mir: Menschensohn, so sagt der Herr Jehovah: Diese (sind) des Altares Sitzungen am Tage, da er gemacht wird, um auf
- 19 ihn Brandopfer steigen zu lassen und Blut auf ihn zu sprengen. *Und du gibst an die Priester die Leviten, diejenigen, welche vom Samen Zadoqs, die zu Mir nahenden — Spruch des Herrn Jehovah — Mir zu (daß sie Mir) dienen, einen Farren, ein junges Rind zum Sünd-
- 20 opfer. *Und du nimmst von seinem Blute, und gibst es auf seine (des Altares) vier Hörner und an die vier Ecken des Absatzes und an die Grenze ringsum, und entsündigst ihn und süh-
- 21 nest ihn. *Und du nimmst den Farren des Sündopfers, und man verbrennt ihn am angewie-
- 22 senen (verordneten) Platze) des Hauses von außen dem Heiligthume. *Und am zweiten Tage sollst du einen fehlofen Ziegenbock darbringen zum Sündopfer, und sie entsündigen den Altar,
- 23 wie sie entsündigten mit dem Farren. *Wenn du das Entsündigen vollendet hast, sollst du einen Farren, ein junges Rind, fehlos, und einen Widder aus dem Kleinvieh, fehlos, dar-
- 24 bringen. *Und bringst sie dar vor Jehovah, und es werfen die Priester auf sie Salz und las-
- 25 sen sie aufsteigen als Brandopfer (Nah) dem Jehovah. *Sieben Tage sollst du anrichten einen Sündopfer-Bock täglich, und einen Farren, ein junges Rind, und einen Widder aus dem
- 26 Kleinvieh, fehlos, sollen sie anrichten. *Sieben Tage da sühnen sie den Altar, und sie rei-
- 27 nigen ihn und füllen seine Hand. *Und werden sie die (diese) Tage vollendet haben, so geschieht's am achten Tage und fernerhin, daß die Priester auf den Altar eure Brandopfer thun werden und eure Heilsopfer, und Ich nehme euch gnädig an, Spruch des Herrn Jehovah.

Exegetische Erläuterungen.

B. 1—12: Der Einzug der Herrlichkeit Jehovah's.

Das Messen ist geschehen, das Haus als ein vorhandenes in dieser Beziehung vollendet (Kap. 42, 15), d. h. seine Maße sind vollendet. Aber Himmel und Erde werden 1 Mos. 2 erst vollendet gesagt, als der Ewige ruhet. So führt den Propheten sein Führer B. 1 „zum Thore“ (השער),

dem, das hauptsächlich in Betracht kommt (vgl. das in den vorigen Kapiteln über die Bedeutung dieses Thores Bemerkte, auch die Theol. Erdg.), dem Ostthore zurüd, — wir werden Hesekiel vor diesem Thore stehend uns zu denken haben, — damit er nach allem Messen — B. 2 die „Herrlichkeit ff.“ (S. 35 ff. 50) zu ihrer Ruhe kommen sehe. Hengstenb.: Seitenstück zu 2 Mos. 40, 34 ff. und 1 Rdn. 8, 10 ff. und Gegenstück zu Kap. 11 bei

- B. 14: Sept.: ἐκ βαθους τ. ἀρχης του κοιλωματος ... προς το ιλαστηριον το μεγα το ὑποκατωθεν ... κ. απο του ιλαστηριου τ. μικρον επι τ. ιλαστηριον το μεγα — Vulg.: ... usque ad crepidinem novissimam ... a crepidine minore —
- 15: K. το ἀριηλ ... απο του ἀριηλ ... των κρατων πηγης. (A. L.: אֲרִי־הַרְרִיאל montes dei. Syr.: Adiel. — litteris transpositis.)
- 16: K. το ἀριηλ — (Eadem codicum varietas.)
- 17: K. το ιλαστηριον ... το εὔρος τετραγωνον ἐπι τα τεσσαρα ... κ. το γεισος αὐτου κυκλοθεν κυκλομενον αὐτω — Vulg.: Et crepido ... et corona in circuitu ejus —
- 19: ... ὁ θεος του Λευι, ... μοσχον ἐκ βοων περι ἀμαρτίας — Vulg.: ... vitulum de armento pro peccato.
- 20: K. ληπονται ... κ. ἐπιθησουσιν ... του ιλαστηριου κ. ἐπι τ. βασιν κυκλω, κ. περιφαντιεις αὐτο κ. ἐξιλασονται αὐτο. Vulg.: ... angulos crepidinis et super coronam ... et mundabis illud et expiabis.
- 21: K. ληπονται ... κ. κατακαυθησεται ἐν τ. ἀποκεχωρισμενω του —
- 22: ... ληπονται ἐριφους δυο απο αἰγων ἀμαμων —
- 23: ... προσοισουσιν — Vulg.: ... de armento et ... de grege —
- 24: κ. προσοισουσιν —
- 25: ... ποιησουσιν (26.) ἐπτα ἡμερας, κ. —
- 26: Qri: כִּפְרִי. Idem legunt quam plurimi codices.
- 27: ... κ. προσδεξομαι ὑμας — Vulg.: ... et placatus ero vobis —

unserm Propheten (vgl. Kap. 10, 19; 11, 1. 23). Das Thor des damaligen Auszugs ist das Thor des jetzigen Wiedereinzugs. — וְקִרְיָהּ vgl. zu Kap. 1, 24. Die „Stimme“ könnte sich mehr auf die Herrlichkeits-Manifestation beziehen, vgl. jedoch Offenb. Joh. 1, 15; „seine“ Herrlichkeit ist jedenfalls die des Gottes Israels (Luk. 2, 9; Offb. Joh. 18, 1). Der bedeutame Zusatz „und die Erde ff.“ ist nicht mit einem leuchtenden auf den Erdboden geworfenen Schein abgemacht, sondern wie hier schwerlich das Land Kanaan gemeint ist, so soll mit diesem Weitansblick über Israel hinaus auch ein Beleuchtetwerden des also an sich und bisher dunklen Erdreichs, des Menschheitsgebietes, symbolisiert sein, Jes. 6, 3; 60, 1 ff. Es ist wie Sonnenanfang (אֲרָא הִפְחִיל: „mache Licht“ 1 Mos. 1, 15. 17) für die Welt durch Israels Tempelthor, und insofern auch allerdings etwas anderes noch, als bei der Stiftshütte und dem salomonischen Tempel; wie überhaupt der Tempel Hesekiels ein Zukunftssymbol ist. — V. 3 widerspricht dem keineswegs. וְכִמְרָא הִמְרָא kann übersetzt werden: „Und wie Aussehen des Aussehens, welches ff., wie das Aussehen (nähere Bestimmung), welches ich sah, indem (als) ff.“, d. h. ganz und gar so aussehend war es, war die Herrlichkeitserscheinung auch diesmal. Keil: „Und die Erscheinung, welche ich sah, war anzusehen ebenso wie die Erscheinung, welche ich gesehen, da ich ff.“ „נ“ nimmt offenbar וְכִמְרָא wieder auf. Dem Propheten tritt zunächst das frühere Aussehen (וְכִמְרָא) vor die Seele, indem er beschreiben will, was er sah, und daher nach einem vergleichbaren Aussehen sucht, und dieses Aussehen, woran er das jetzt Gesehene vergleicht, kennzeichnet er dann näher (וְכִמְרָא). Keil's Bemerkung gegen Hitzig ist keine zutreffende, aber Hitzig's Textänderung auch keine notwendige. Mit dieser Vergleichung ist zum ersten der Wiedereinzug der göttlichen Herrlichkeit aufs stärkste, daher so ausführlich, beglaubigt. Es war dieselbe Herrlichkeit, wie damals, so jetzt. Die damalige Bornesweise zur Ausrichtung von Gericht will der Prophet drum nicht leugnen, da er ausdrücklich näher bestimmt: בְּבֹאֵר לְשֹׁמֵר, was allein der richtige Text ist, da der Herr nicht kam, sondern vielmehr ging, die Stadt dem Verderben anheimgebend, Hesekiel aber in der That der Kommende war, — versteht sich im Gesicht Gottes, wie auch so gleich davon die Rede sein wird. Der Prophet kam nicht, um die Zerstörung der Stadt zu schauen, sondern sein Kommen war ein Schauen, das seine Verkündigung des Untergangs zur Folge wie zum Zweck hatte, und welche ideelle Vernichtung von Seite des Propheten dann das sie erfüllende Gericht Gottes auch realisierte. Hesekiel vorher, Nebukadnezar danach (Kap. 30, 11), durch beide allerdings Jehovah. Zum zweiten, wie er bereits Kap. 10, 15. 20 gethan, vergleicht er die letzten Gesichte (vgl. Kap. 40, 2), also das Kommen der Herrlichkeit mit seinen Einzelheiten von Erscheinungen, mit dem

Aussehen, das die Erscheinung am Rebar (Kap. 1) gehabt. — Zu dem Niederfallen äußert Hengstenb.: „Kap. 1, 28 vor der Majestät des zürnenden, hier vor der Majestät des in seiner Gnade erscheinenden Gottes (Offenb. Joh. 1, 17). Vgl. auch zu Kap. 3, 23. — V. 4 führt V. 2 fort; dort: woher „die Herrlichkeit des Gottes Israels“ kam, hier: wohin „die Herrlichkeit Jehovah's“ kam; dort: von Osten, hier: zum Hause durch das Ostthor, zu ihrer Wohnung, zu ihrer Ruhe.

V. 5 vgl. zu Kap. 3, 12. Des „Windes“ bedurfte es hier noch weniger; um in den innern Vorhof zu gelangen, brauchte der Prophet nur zu gehen, wie bisher im Gesicht. Aber Hesekiel bedarf der Erhebung durch „Geist“, nicht nur weil ihn der Eindruck von V. 2 niedergeworfen hat (Hengstenb.), sondern auch, um zu neuer Offenbarung der das Tempelhaus erfüllenden Herrlichkeit Jehovah's folgen zu können, soweit es ihm als Priester zustand. — Für die Erscheinungsform würde 1 Kbn. 8, 10 ff. umsomehr vergleichbar sein, als dort ganz deutlich wird, was 2 Mos. 40, 35 ff. freilich schon angedeutet ist, daß die Wolke in der Erscheinungsweise so viel besagt, wie die Herrlichkeit in der That und Sache; je nachdem eine Feuer- oder Lichtwolke (Matth. 17, 5). Besonders, so daß an etwas anderes gedacht werden mußte, läßt der Text hier noch mit keiner Silbe vermuthen. — V. 6 aber soll offenbar das מְדַבֵּר אֵלַי, [Hävern. versteht das Hitzpael von einem Wechselgespräche im Inneren des Heiligthums (?), von Befehl an den Engel, dem Seher die Offenbarung Gottes mitzutheilen] also der aus dem Hause zu ihm Redende, den Hesekiel zunächst hört, durch וְיָאֵר וְיִשְׁמָעֶנּוּ verstanden werden, so daß der Mann die Vermittlung Jehovah's an den Propheten ist, also gewiß in Analogie mit Kap. 40, 3 (vgl. daselbst) aufgesagt werden muß, wie Keil: ο λογος Joh. 1. Hengstenb. meint: „der Mann ist um mit ihm zu sprechen in die Thür getreten.“ וְיָאֵר V. 7 ist jedenfalls der אֵשׁ V. 6. — וְיָאֵר אֵת-מִקְוֵי notirt einen Affusativ und läßt ein „siehe“ ergänzen. Was der Mann sagt, identifizirt ihn durchaus mit Jehovah, weshalb die Zurückweisung durch den Artikel auf den Mann Kap. 40, 3 absichtlich unterbleibt. Wir durchwandeln nicht mehr die Vorhöfe des Heiligthums mit dem Propheten an seines Führers Messungen, sondern Hesekiel und durch ihn uns wird die Vision aus dem Allerheiligsten her interpretirt. Mit dem als Wort Jehovah's sich legitimirenden Sagen des Mannes erscheint dieser wesentlich als die Herrlichkeit des Gottes Israels, so daß wir nun erkennen, warum über Art und Weise, wie die Herrlichkeit Jehovah's das Haus erfüllte (V. 5), über die Erscheinungsform dort noch nichts verlaute. „Zwischen der Angabe (bemerkt Hengstenb. richtig), daß einer geredet, und dem Berichte, was geredet ward, steht die Nachricht über die Person des Redenden, auf welche der Prophet erst durch die Rede aufmerksam wurde; das Sehen wurde erst durch das Hören

veranlaßt.“ Wir haben in dem Manne die wesentliche Herrlichkeitsoffenbarung Jehovah's vor uns. Vgl. zu Kap. 1, 26 S. 52 ff. Offenb. Joh. 1, 10 ff. Die messianisch-christologische Interpretation ist das einzig dem Zusammenhang entsprechende Verständnis, um so bedeutsamer, als von der Bundeslade, mit der sich sonst das Wohnen Jehovah's in Israels Mitte zu verknüpfen pflegt, bei Hesekiel keine Rede ist; und danach ist auch das **לְכֹרֶם** hier und B. 9 ohne Bedingung buchstäblich zu nehmen (Kap. 37, 26. 28). Weder in der Stiftshütte noch im salomonischen Tempel hatte Jehovah „auf ewig“ gewohnt, namentlich dieselben „Ort (Stätte) seines Thrones“, d. h. der Bundeslade (1 Sam. 4, 4; 2 Mos. 25, 22), s. Bähr, *Symbol. d. mos. Kult.* I, S. 387 ff. und parallel damit **מְקוֹם כְּסֵד רַגְלֵי**, wo dann der untere Theil des Thrones, genauer: der Boden, wo er steht, hervorgehoben wird, heißen konnten. Vgl. für die letzte Ausdrucksweise Jes. 60, 13. (Nach Kap. 66, 1 dürfte mit „Ort Meiner Fußsohlen“ hier also was dort der Schemel der Füße (die Erde), das Allerheiligste des Tempels, wo die Lade sich befunden, vielmehr anzusehen, die Lade, die sich über dem Fußboden des Allerheiligsten erhob, dem Himmel Jes. 66, 1 zu vergleichen sein. Ps. 99, 5; 132, 7. Die Beziehung auf die Bundeslade findet also auch hierbei statt (1 Chron. 28, 2). Beide Ausdrucksweisen symbolisiren den Tempel in herkömmlicher gesetzlicher Weise als Wohnstätte Jehovah's (**אֶשֶׁר אֲבִיכֶם**) die erstere mehr im Blick auf die Lade, die andere mehr im Blick auf das Allerheiligste (wozu s. B. 12). Bähr sagt: „was die Wohnung im Großen und Ganzen, das ist die Bundeslade im Kleinen und Besondern; in ihr ist die Wohnung Jehovah's auf einen Punkt zusammengebrängt u. s. w.“ — Seiner Theorie von der Bedingtheit gewisser Verheißungen gemäß, findet Hengstenb. in „und nicht werden“ ferner ff. eine Hinnweisung auf Bedingung, während es lediglich noch negativ sagt, was das Wohnen Jehovah's auf ewig positiv gesagt hat (Kap. 37, 23 ff.; 39, 24. 29; vgl. Joh. 10, 28). — Zu „den Namen Meiner Heiligkeit“ vgl. zu Kap. 36, 20 ff. — Kapp. 16. 20. — **פָּגַר** ist „ein Hingefallenes“, „Schlaffes“, ein Reichenam. Daß die Begräbnisstätten von Königen in der Nähe des Tempels gewesen, ist nicht erweisbar. Die „Reichenam“ für die toten Götzen zu nehmen, geht auch, wenn es Eilat aus 3 Mos. 26, 30 sein sollte, nicht an, da dort von den zerstörten die Rede ist, hier von den florirenden Götzen gehandelt wird. Auch würde eine nähere Bestimmung schwerlich fehlen dürfen (vgl. Jer. 16, 18), die Keil freilich im Kontexte hier findet. Bei Jer. 1. c. hat man zu **נְבִלָה** an die Opferrtiere für die Götzen als Nahrung gedacht (?). Havernick will die Götzen in den „Königen“ finden (Am. 5, 26; Zeph. 1, 5), es sei ein verächtlicher Ausdruck für: die leblosen Götzen. Keil, Hengstenberg erinnern dagegen an Könige, wie Manasse und Amon, welche sich mit den nach dem

Gefetze als unrein und verunreinigend zu meidenden Leichen zu schaffen machten, ihnen in den Vorhöfen des Tempels Altäre oder Höhen gebaut hatten (2 Kön. 21, 4. 5. 7), den Götzen dienst patronisirten. Wie „Hurerei“ die Abgötterei überhaupt bezeichnet, so geht was mit den „Reichenamen“ ihrer Könige“ gesagt sein soll, auf die Regierart, die Jehovah's vergessene Unterwürfigkeit unter dieselben, die ob Könige, doch auch nur als Reichenamen fortewigen; man könnte sich an das Gedicht von Schubart „die Fürstengruft“ erinnern lassen. Woran sich das appositionelle, lose angeheftete **בְּמִוֶּכֶת** um so trefflicher schließt, als in **בְּמִוֶּכֶת** mit den in der Zeit der Könige insbesondere beliebten Höhenkulten, die selbst von den besseren Königen tolerirt wurden, der Gedanke an die Könige, als auch Höhenpunkte, Kultuspunkte im gesellschaftlichen Leben sich leicht verbindet: der Königsdienst und die Königsstube würden aneinander grenzen. Wie die Abgötterei überhaupt die Verunreinigung des Namens Jehovah's zum Ausdruck bringt sowohl was Israels Haus insgesamt, als was seine Könige insbesondere betrifft, so bildet der uneigentliche und eigentliche Höhenkultus mit besonderer Beziehung auf die Könige einen Gegensatz zu dem Thronen des Königs Jehovah und zu seinem Wohnen, dem eigentlichen inmitten Israels. [Im Interesse der verschiedenen Erklärung von **בְּמִוֶּכֶת בְּפִנְיָהּ** hat man **בְּמִוֶּכֶת** „in ihrem Lode“ lesen wollen, wie schon die Chald. Paraphrase interpretirt. Nunz macht **בְּמִוֶּכֶת** von **מִוֶּכֶת** abhängig, aber das fehlende **ב** vor **בְּמִוֶּכֶת** ist leicht aus den vorstehenden **בְּמִוֶּכֶת** und **בְּפִנְיָהּ** hinüberzuersehen.] — B. 8 Subjekt in **בְּרָחֵם** sind nicht die Könige (Hengstenb.), sondern was B. 7 Subjekt gewesen ist, das Haus Israels und seine Könige. Das **עֲשִׂיתִי** in **עֲשִׂיתִי** meint die Könige, wenn welche Personen besonders, besser aber allgemein Israel. Was dann gesagt wird, betrifft weder Höhentempel, die so nahe dem Tempel Gottes an die Seite gestellt worden wären (Keil), denn „ihre“ Schwelle kann nicht auf „ihre Höhen“ sich beziehen; auch nicht Götzentammern daselbst (Kap. 8 vgl. dazu) und Götzenaltäre in den Vorhöfen des Tempels, welche die Könige von Juda bauten, dergleichen müßte deutlicher ausgedrückt sein; noch soll ein solcher tadelnder Ausdruck Bantzen von königlichen Palästen wie schon Salomo's (1 Kön. 7) verurtheilen, sondern wenn auf die Könige besonders gezielt ist, so wird die bildliche Ausdrucksweise, wie sie durch den Tempel Jehovah's gegeben ist, über das sich Jehovah gleichstellende Verfahren der Könige (1 Kön. 12, 28. 32), wie sie Religion und Gottesdienst abgöttisch bestimmen und einrichteten, Spruch thun. Besser aber wird angenommen werden, daß die Verunreinigung des Namens der Heiligkeit Jehovah's beim Volke und bei den Königen darin bestand, daß das Bewußtsein des Abstandes zwischen Jehovah und Israel gänzlich aus dem Leben des letzteren verschwunden, die Wohnung Jehovah's wie nicht unter Israel vor-

handen war, dasselbe seine häuslichen und heimlichen Götzendienereien als seinen Jehovah'sdiensttrieb, so daß nur die Tempelmanier (הקדר) noch protestirte und die Grenze zwischen dem Heiligen und seinem Volk, diesem Volke, einhielt, wenigstens markirte. [Keil versteht von der Tempelwand, welche „nur zwischen Jehovah und den Reichengöttern“ war.] — כלה ו. ראכל Imperf. apoc. Piel (2 Mos. 32, 10; 33, 31) besagt: das Maß voll machen, die Sünde vollenden durch den Tob. (Zaf. 1, 15). — בפרך vgl. Kap. 38, 18. — B. 9 geht abschließend auf B. 7 zurück, wie auch in dieser Absicht die „ewige Dauer der neuen vollkommenen Gottesoffenbarung im Unterschied von der alttestamentlichen, bloß temporären, die nunmehr in ihre volle Erfüllung und Verklärung übergeht“ (Hävern.) wiederholt hervorgehoben wird. — Durch ררחק (Piel: „weit entfernen“) במניי bestätigt sich in Betreff der Königsleichen die versuchte Deutung (B. 7) von abgöttischer Abulation und Adoration derselben samt ihren Kultusbeditten.

B. 10 הדר Kap. 40, 4. — Der Zweck der Verkündigung der Tempelvision, also dieser letzteren selber, im Bild auf Israel. Daß Israel den Tempel vergessest wieder aufbauen soll, wird nicht gesagt; aber auch nicht, daß es seine Phantasie an dieser architektonischen Interimspheantasie erbauen solle. Sondern mit der Anschauung, daß Jehovah doch noch und erst recht unter Israel wohnen wolle, welche die Verklündigung dieses „Hauses“ an das „Haus Israels“ (הבית והיהוה) übermitteln wird, soll ihnen durch Erkenntniß ihrer „Verklündigungen“ aus Vergleichung derselben zu Gottes Erbarmen und Gnade, Sühne entstehen (Kap. 36, 31. 32), so daß das göltige Wesen Gottes sie zur Verehrung anleitet (Röm. 2, 4). Diese moralisch-prophetische Tendenz ist durchaus der messianischen Auffassung der Tempelvision entsprechend. — חכניה (vgl. Kap. 28, 12) nicht sowohl „Grundriß“, Modell (Hengstenb.), sondern („Proportionalität“ sagt Fürst) die Uebereinstimmung der Maße, das Maßvolle des Baus, Keil: „den wohl bemessenen Bau.“ Hengstenberg bemerkt zu solchem Messen: „nicht als Architekten, sondern wie Abraham das verheißene Land der Länge und Breite nach durchzog 1 Mos. 13, 17; im Interesse der Hausgenossen an dem Hause, sinnend und liebend und dankend den angezeigten Maßen folgend ff.“

B. 11. Die Verklündigung zu solchem Zweck soll aber, wenn sie sich schämen, nicht bei dem Ebenmaß, der Harmonie im Ganzen und Großen stehen bleiben, sondern auf das Einzelne eingehen, das denn vorausgesetzt, und mittelst einer Häufung von Worten, den Eindruck des Bedeutsamen von vornherein reichlich machen kann. צורה, ב. „bilden“ (ציר Pf. 49, 15), ist die Gestalt, die Form, also das Aeußere zunächst, dem sich חכונה anreicht, das Gesenius von חכן ableiten

will und dazu חכונה vergleicht. Das Wort stammt von חך und bedeutet die innere Ausstattung eines Wohnungszuges, wie diesen selbst als solchen (Job 23, 3), wofür seine „Aus- und Eingänge“, Beidem Rechnung tragend, dem Außen und dem Innen, vor allem in Betracht kommen. כל-צורה sind was צורה im Einzelnen alles ist, die einzelnen Formen; כל-חכונה die Bestimmungen in Betreff des Einzelnen der Einrichtung; nach Keil: „über das, was Israel zu beobachten hat, die Kultusvorschriften.“ [Hengstenberg: „daß alles hier praktische Bedeutung hat (2 Tim. 3, 16), z. B. der hohe Berg, auf dem das Haus liegt, predigt: die Herzen in die Höhe! die Mauer, welche (Kap. 42, 20) das Ganze umgab: ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig; die Wachstuben der Thore verkörpern das Wort: draußen sind die Hunde, Furer, Mörder, Götzendiener; die Gemächer für das Volk im äußeren Vorhof predigten: freuet euch vor dem Herrn alleine und: seid reichlich dankbar! die Vorrichtungen für die Priester erinnerten an die Sünde, forderten auf, daß man sich im Brandopfer Gott weise, allezeit das Lohopfer Gott darbringe und das Speisopfer der guten Werke; der Räucheraltar rief alle zu: betet ohne Unterlaß!“] Daß die Wohnung des Heiligen unter seinem Volk die Heiligung desselben in Buße und Glauben nach allen ihren Theilen bezweckt, ist durch das beigezeichnete כל-חך klar, wo es überdies mit parallelem Ausdruck wiederholt, also verstärkt wird („und alle seine Bildungen und חורורה“), d. i. alle Unterweisungen und Anweisungen, was damit an Lehre, nach der zu leben ist, gegeben worden. Hiernach wird die symbolische Auffassung des Abschnitts (s. Theol. Grundged.) ihre Berechtigung nicht noch wo andersher zu suchen haben. — Das „laß sie wissen“ geht durch „schreibe ff.“ aus der mündlichen Verklündigung in eine bleibendere über, in diesen uns vorliegenden Bauriß des neuen Tempels mit Worten, die gegebene Beschreibung der Vision. — Das „thun“ heißt entsprechend dem vorhergegangenen „alles, welches sie thaten“ gewiß nicht, daß sie solchen Tempel bauen sollen, ebensowenig aber, daß sie sich mit ihm zu trösten hätten. Sie sollen Buße thun, denn das Himmelreich ist nahe. Ein geistlich-ethisches ist das gemeinte „thun“.

Die Erwähnung der חורורה leitet B. 12 zur Summa aller Lehre und Vorschrift in Betreff dieses Tempels, die bedeutsam — dem Gesetze Moses gegenüber, das Israel nicht gehalten hat, — man möchte geradezu sagen: als das Gesetz Christi — als die Torah des Hauses wiederholt (B. 13) hingestellt wird. Denn alles summiert sich darin, daß: was auf dem zurückgreifend nach Kap. 40, 2) Gipfel des Berges („Haupt“ des Berges und Hauptstück der Lehre!) dargestellt worden ist, des Hauses ganze festgestellte Grenze um und um „Allerheiligste“ sei (R. 45, 3). Der summarische Gedanke, der allem zu Grunde liegt, die Heiligkeit

Jehovah's, die Heiligung Israels, ist damit in einer Weise herausgehört, daß auch die Vorhöfe im Lichte der eigentl. Wohnung Jehovah's erscheinen, so daß die Vollkommenheit eines Reinen als die Vollendung des Alten hier zum Schluß der eigentl. Tempelvision proklamiert wird. Ganz unnütz quält sich Hengstenb. mit קרש ורשים "ein Hochheiliges" zu flachen. Denn wenn ihm zugehen ist, daß „ideal“ (wie er sagt) solches schon mit der Stiftshütte und mit dem salomonischen Tempel vorhanden war, und alle sich im Blick darauf „bestreben mußten heilig zu sein in ihrem ganzen Wandel“, wofür er sich auf 1 Petr. 1, 15 beruft, so wird er zuzugeben haben, daß dieses „Ideale“ hier als ein reales, als das erfüllte Gesetz hingestellt ist, wie seine „Idealität“ nichts anderes, als die Idee der zukünftigen, der verheißenen Erfüllung in Christo war. 4 Mos. 18, 10 belegt vielmehr diesen Fortschritt, als daß derselbe daraus mit Hengstenb. bestritten werden könnte; denn was an dieser Stelle vom Vorhof der Stiftshütte gesagt wird, hat doch seine ausdrückliche Beschränkung auf die das Volk repräsentierende Priesterschaft, noch dazu den männlichen Theil derselben. Es ist wohl noch alttestamentlich auf dem Gipfel des Verges hier, aber das novum, das in vetere latet, blickt doch bestimmt hervor. Von der das Heiligthum „umgebenden Welt“ ist nicht die Rede, sondern, wo hier die Vision mit dem Tempel abschließt, muß das Verhältniß der Theile desselben zueinander angesehen werden; eine Betrachtung, die eben dadurch ermöglicht ist, daß das Allerheiligste noch fortbesteht, wie der Prophet gezeigt hat. Gewiß ist der Gesichtspunkt ein „praktischer“, aber wenn Hengstenb. sagt: „der Satz gibt die Grundlage ab für die B. 7 und 9 ausgesprochene zuverlässliche Erwartung, daß das Volk in Zukunft alles unheilige Wesen von sich abthun werde“, so ist ja damit eine Zukunft in Aussicht genommen, die weit über die unmittelbar nachherliche Zeit hinausweist, nämlich daß Gott den Kindern Israel (um es wie Hengstenberg auszudrücken) „einen Beistand gegen sich selbst in Aussicht stellt, wodurch es ihnen gelingen kann den Feind zu besiegen, welcher das Wohnen Gottes bei ihnen unmöglich macht“, also den Geist des Gesalbten, der des Gesetzes Erfüllung, etwa, was Petrus an der von Hengstenb. citirten Stelle Kap. 1, 3 ff. schreibt. Vgl. 1 Kor. 1, 30: *ὁ θεὸς ἐπεὶ ἡμεῖς ἡμῶν καὶ ἀνθρώπων* (2 Theß. 2, 13 ff.; Eph. 4, 20 ff. u. dgl.). Socejus: „und der Kleinst auf diesem Berge, innerhalb dieser Gottesmauern, ist größer denn der Hohepriester im Tempel Salomo's Matth. 11, 11; Offenb. Joh. 1, 6; 5, 10; 1 Petr. 2, 9; vgl. auch Sach. 14, 20, 21.“

B. 13—27: Der Brandopferaltar (B. 13—17) und seine Weihe (B. 18—27).

B. 13, womit die Vision schon ausdrücklicher dem zweiten Stück, dem Dienste des Jehovah-Tempels sich zuwendet, ist durch gelegentliche Bezugnahmen, wie Kap. 40, 38 ff. 45 ff.; 42, 13 ff. vorbe-

reitet, insbesondere aber durch die kundzuthuenden „Satzungen“ und „Vorschriften“ B. 11 unsers Kapitels eingeleitet. Bemerken wir für den vorschlagenden evangelischen Ton der Vision, daß Jehovah's Heiligthum, wie Er unter seinem Volke wohnen will, allem Gebot und Satzung in Bezug auf ihn vorangeht. So ist die Zeit der Wanderräucher ebenfalls vor der Zeit des lebendig zwischen Verheißung und Erfüllung zwischeneingetretenen Gesetzes vorher gewesen. — ואלה מדות, im „Maße“ symbolisirt sich die Idee. — המזבח ist der Brandopferaltar (Kap. 40, 47; 9, 2; 2 Mos. 30, 28 ff.). Sowohl seiner Bedeutung wegen im Blick auf das Volk in seinem Verhalten zu Jehovah, da er für den Vorhof ist, was die bei Hesekiel fehlende Lade für das Allerheiligste und der Räucheraltar für das Heilige (vgl. Esr. 3), als weil hier ein neuer Abschnitt der Vision sich kundgibt, wird die genauere Bestimmung des Maßes gemäß Kap. 40, 5 repetirt. — חוק ב. חוק „umfassen“ ist die „Busen“ genannte — nach Gese'nus: Vertiefung des Altars, wo das Feuer brennt; — nach Keil: die Basis desselben; — nach Hengstenberg: dasselbe wie sein Rücken (?), nämlich die Umfassung, die aus Erz war, als Außenseite „Rücken“, weil sie die Pheripherie des Altars bildete, „Busen“, weil sie den Kern umarmt und umfängt, wie חוק eigentlich: „Fang“ heiße. Offenbar wird der ganze Umfang des Altars vor allem anzugeben sein. Keil übersetzt: „eine Grundeinfassung von 1 Elle Höhe und 1 Elle Breite“ (?). Die Breite ist, bei der Umfassung der Erde und Steine, des Altarkerns, die Dicke. — גבולה (das feminine Suffix erklärt man, wie auch bei שפחה, auf קרן bezüglich, aus dem übertragenden Verhältniß), durch סביב näher bestimmt, ist die, da anderes kaum aus dem Vorhergehenden zu verstehen sein wird, 1 Spanne, d. i. $\frac{1}{2}$ Elle breit, über den Umfang ausgreifende Umrandung desselben. המרחק, als Nomen: eine Spanne der Einheit, des Eins = 1 Spanne. Keil, der von unten nach oben zu interpretirt, setzt hier ein Sims von $\frac{1}{2}$ Elle Höhe an. — ואלה מדות ב. ואלה מדות wird gewöhnlich übersetzt: der „Rücken“, was ב. so wenig bedeuten muß, als es den „Sockel“ des Altars, die Grundeinfassung mit ihrem Simse besagen kann. Nach dem Grundbegriff des Stammworts „zusammengezogen“ „aufgehängt“ sein, wird ב. wenigstens ebensogut ein Gehobenes, Hohes, das mit diesem Gegenstande (altare) sich so leicht Ausdrückende, als was Gebogenes bezeichnen dürfen, zumal Umfang und Umrand vorhergegangen sind, also die Gestaltung in die Höhe noch nicht berührt wurde. — B. 14 würde diese von unten herauf beschreiben, also מרחק המרחק = von dem Umfang (ausgehend von dem, womit die Beschreibung B. 13 begann), wo derselbe auf der Erde aufstand, wie ihr angehörig sich aus ihr hervorzuheben schien. [S. v.] läßt deshalb schon B. 13 mit dem „Schwofze“ den untersten unmittelbar auf der Erde befindlichen

Theil des Altars, den Träger des Ganzen gemeint sein. Keil versteht הַרְק von der Füllung des Hirs mit Erde (?).] — הַרְק übersteht Hengstenberg: „Abschluß“, Keil: „Umwandlung“. Das aramäische Wort, das als eine erweichte Form von רָק abgeleitet wird, bezeichnet 2 Chron. 4, 9; 6, 13 den Vorhof (הַרְק den „Abschluß“). Von רָק „abhalten“ (daher: schützen, helfen), würde das Wort einen Absatz angeben, wie die Vorhöfe dergleichen steigende Absätze, Terrassen bildeten. Schwerlich soll es eine dritte Bezeichnung der Altarswand (Hengstenb.: „speziell die Außenwand der 2 Ellen breiten Umfassung“) sein. Wo hier von der Altarshöhe gehandelt wird, ist ein zwiefacher aufwärts gehender, zunächst „unterer“, weil nur 2 Ellen hoher, daher „kleiner“ genannt, im Verhältniß zu dem „großen“ von 4 Ellen Höhe, dem folgenden höheren, Absatz zu verstehen. Die wiederholt angegebene 1 Elle Breite reißt die Detailschilderung der allgemeineren B. 13 zu besserem Verständnis ein. Wir addiren 6 Ellen Höhe; Keil 7, aber wo bleibt seine $\frac{1}{2}$ Elle גָּבֹהַּ ?

B. 15 הַרְק „der Gottes-Berg“, 4 Ellen hoch, bezeichnet, nach den zwei vorpostartigen Absätzen, in priesterlicher Weise des Ausdrucks, den eigentlichen Altar, gleichsam das Heiligtum, das Kap. 40, 2 auf dem sehr hohen Berge. Der Ausdruck war mit der Höhe des Altars, die beschrieben wird, nahe gelegt; es konzentriert sich danach in dem Altare mit seinen Absätzen, als „Gottesberg“ nach seinem oberen Theile bezeichnet, der ganze Tempelbau, wie derselbe nach dem eigentlichen Tempel als „Haus“ oder „Palast“ bezeichnet worden ist. — Davon wird aber noch הַרְק unterschieden, erst recht priesterlicher terminus. Das Ori liest: אַרְיָא , wonach Keil gemäß Jes. 29, 1 nicht „Gotteslöwe“, sondern v. אַרְיָא „brennen“ (ara dei): „Gottes-Heb“ interpretirt. Hengstenberg hält für die Lesart im Texte אַרְיָא „Löwe“ fest und nimmt אַרְיָא , das ר von den Masoreten getilgt, also „Widder“ an, wobei er אַרְיָא statt אַרְיָא als ursprüngliche Form möglich sein läßt, so daß ein Doppelsinn beabsichtigt wäre. Löwe Gottes und Widder-Löwe, der für Gott die Widder verzehrt! Auf jeden Fall ist die oberste Fläche, also sachlich der Feuerherd des Altars zu verstehen, von wo aus die 4 Hörner an den vier Ecken sich emporstrecken, welche, nach jüdischer Tradition zu den wesentlichen Altar-Erfordernissen gehörend, die königliche Machtzier, also die Offenbarung göttlicher Kraft und Herrlichkeit u. s. w. (Währ, Symb. I, S. 473) bedeuten; womit unsere Beschreibung nach oben hin vollendet ist. Der Altar hat dem salomonischen gleich 10 Ellen Höhe. — B. 16 folgt den Höhenangaben die Länge und Breite, bei dem Höhenpunkte des Altars vermessen, aber für die 4 Seiten des Ganzen von der Erde auf angegeben. — B. 17 mißt, von dem uneigentlichen Theile des Altars (רִמְרוֹר) kollektiv, vgl. B. 14) nummehr ausgehend, dem Untergestell, im Gegen-

satz und zur Ergänzung zu וְהָאֲרָאִי (B. 16), der obersten Fläche 14, statt 12 Ellen Länge und Breite quadratisch, indem an der Lang- und Breitseite die Elle Dicke aus B. 13, 14, je 1 Elle „Busen“, hinzuzählt; worauf durch $\text{וְהָגָבֹהַּ סָבִיב אֶל-שְׂפָתָהּ סָבִיב}$, verwiesen ist, jedoch zur Abwechslung statt 1 Spanne (B. 13): „Hälfte einer Elle“ gesagt wird. — וְהָרִיק-לָהּ (B. 13) erklärt den Unterschied in der Maßangabe hier von B. 16. Zugleich ist mit רִיק und גָּבֹהַּ zum Ausgang der Altarsbeschreibung (B. 13) zurückgekehrt, so daß blos noch גָּב daselbst, wie denn mit den Stufen auf der Dfseite geschieht, damit das Gehobene des Brandopferaltars, erwähnt zu werden braucht, im Unterschied von 2 Mos. 20, 23. [Währ läßt schon im salomonischen Tempel zu Ähnlichem wie die beiden „Absätze“ hier einen schrägen Umfang führen.] — פָּנֹה Infinitiv = wenn man sich wendet, soviel wie: „gegen“, nach andern Nomen, von פָּנִי als Partizip פָּנֹה gelesen.

B. 18 führt zur Einweihung des Brandopferaltars, dessen Ritual für den Zweck angegeben und sein Dienst eingeleitet wird. Wie nämlich durch das Messen der sämtliche Tempelbau unter die Idee gestellt, nach seiner symbolischen Bedeutung zum Ausdruck gebracht wurde, so ist, der Absicht auf das Volk gemäß, in welchem die Idee sich realisiren soll, der Brandopferaltar so vornehmlich ausführlich beschrieben worden; erst recht aber wird diese Absicht dadurch zur Geltung gebracht, daß durchaus parallel dem Einzug der Herrlichkeit Jehovas in das Heiligtum eine förmliche Weih-Opferhandlung in Betreff des Brandopferaltars vorausgeschaut wird. Die Einkleidung der Idee ist eine Art dramatischer Vorgang zwischen Hesekiel und den Priestern des neuen Tempels, ein Zukunftsakt, wozu 3 Mos. 8. (2 Mos. 29, 10 ff.) 1 Kön. 8, 62 ff.; 2 Chron. 7, 4 ff. aus der Vergangenheit verglichen werden kann. — Die „Satzungen des Altars“ werden durch „am Tage seines Gemachtwerdens“ als solche näher bestimmt, welche (ihrer Idee nach) vollzogen werden, wann wie der ganze Tempel, so auch dieser Altar da sein wird. Im Sinne der durchgehenden Beziehung auf das Volk wird auch ein „gemacht werden“ ausgesagt, wie die ganze Einweihung auf Menschen, die als solche nichts Reines, Heiliges vermögen, hinzieht. Vgl. 2 Mos. 20, 22; 3 Mos. 16, 16. Die Einweihung des Altars, deren Ritual in alttestamentlicher Weise des Ausdrucks dem Propheten, zumal mit dem feierlichen „so sagt der Herr ff.“ angesagt wird, stellt aber eine Weihung des Volks durch Jehovas in Aussicht. — Mit dem ausgesprochenen Zweck des Altars: „um auf ihn aufsteigen zu lassen“ (mit Bezug auf den Altar, Erhebung der Gabe in die Höhe), „Aufsteigungen“ (wie die ganz zu verbrennenden Brandopfer speziell die Anschauung vollendend heißen) „und auf ihn Blut zu sprengen“ (was ge-

rade bei diesen Opfern blos an den Altar ringsum geschah), ist daher in erster Linie, zugleich dem Weibhafte hier entsprechend, die Weihung des Volks an Jehovah, seine gänzliche Dahingabe und Sichselbst-Darbringung bedeutet. Die Brandopfer eröffnen die Opferklasse, welche im Stande der Gnade thathat. Der Gerechtfertigte lebt fortan nicht sich selber; der Dienst des Herrn, der in der Gemeinde gebient wird, daher kein Kultusakt ohne Brandopfer, symbolisirt sich mit diesem Zweck des Brandopferaltars. Die Sühnende Bedeutung desselben tritt erst in zweiter Linie unter Beziehung auf den Altar hervor, wie denn das Blutsprennen beim Brandopfer eben in der allgemeinsten Form geschieht. Aber indem in der vorgesehlichen Zeit die Brandopfer zugleich die Sündopfer waren, (wie ihre Sühne an die Sünde, die uns immerdar anhaftet, erinnert, wiewohl das wache Gewissen hinwiederum stillt), so ist zugleich die Geschichte des Opfers mit diesem ältesten aller Opfer uns vergegenwärtigt, also das sich hingebende Vertrauen auf die Gnade ganz bleibt wie in der Vergangenheit, so für die Zukunft angelegt, wie das Brandopfer denn das ewige Opfer der Gemeinde Gottes heissen kann.

B. 19 geht vom Altar nach seinem Zweck auf die Priester und die betreffenden Opferthiere über. Erstere werden als Priesterschaft aus Levi, wie sie durch den Stamm dem ganzen Volke angehören, als seine natürliche wie amtliche Vertretung, zwar ohne Einweihung, welche bei der Stiftshütte stattfand, einfach vorausgesetzt; dennoch wiederholt sich (vgl. Kap. 40, 46) statt Weihung die so auszuwählende Bestimmung, daß nur die von Zadoqs Geschlechte die zu Jehovah nahenden (Kap. 42, 13) zum Dienste qualifizirt sind (vgl. zu Kap. 44, 15 ff.). Was das zweite anbetrifft, wird בִּרְבֵּרָא bestimmt, ein junger Stier. Das Männliche war für Brandopfer das Geblühende, der Stier aber unter den für „Sündopfer“ in Betracht kommenden Thieren das vornehmste, wie denn der Hohepriester, als priesterliches Haupt und Stellvertreter der Gemeinde, einen noch in voller Blühender Kraft stehenden Stier zu seiner Entsündigung darbrachte (3 Mos. 4, 3 ff.; vgl. 13 ff.). — B. 20 vgl. B. 15; B. 14, 17; B. 13. Die Blutsprennung ist ganz die detaillirte, das Einzelne befassende, wie sie das Sündopfer charakterisirt. Die Entsündigung und Sühnung des Altars reflectirt auf das Volk, das ihn gemacht und das auf Gottes Wort hin (3 Mos. 17, 11 der Altar ist eine Gottesstätte) dort zu Gott sich erhebt. Was die beiden gebrauchten Worte ausdrücken (וּכְפַרְתָּהוּ וְהִטָּהַרְתָּהוּ), was das Verfahren oben und unten und das äußerste Außen herum symbolisirt, es wird eine vollkommene Heiligung des Volkes sein. Eine Salbung des Altars u. s. w. (3 Mos. 8, 11) war bei so starker Darstellung von Entsündigung nicht nöthig, um die Idee zum Ausdruck zu bringen. — B. 21 הָרֹחַץ der Artikel vor dem stat. constr. — Ebenso unberechtigt läßt man alles Ausgelassene einfach vorausgesetzt, als durch das, was nicht gesagt wird,

den Propheten mit dem mosaïschen Ceremoniell in Widerspruch sein. Die Angaben in dieser Vision werden überwiegend durch die hervorzuhelende, überall hervortretende Idee bestimmt. So bedurfte es keiner Aeußerung wegen des nicht verbrauchten Blutes, das sonst am Fuße des Brandopferaltars ausgegossen wurde, jeder Entheiligung vorzubeugen, da die Heiligung so stark ausgesprochen ist, indem nicht mal der inneren Fettsäule, die auf den Altar kamen, erwähnt wird, sondern so geredet ist, als ob das ganze Thier Feuer verzehrt (vgl. übrigens 3 Mos. 4, 12; 8, 17 die Ausdrucksweise) außerhalb des Heiligthums, vgl. 3 Mos. 4, 21; 6, 23. Also nicht innerhalb des „Hauses“, wenn auch an einem dazu in Beziehung zu denkenden Orte, gewiß (vgl. das bei Gelegenheit der Gidsrah Bemerkte Kap. 41) am „Aborte“, schwerlich Kap. 46, 19 ff.

B. 22. Der Ziegenbock ist Sühne für einen Fürsten (3 Mos. 4, 23), aber auch das charakteristische Opferthier für das Volk am großen Versöhnstage (3 Mos. 16). So dürfte B. 19 ff. kirchlich, hier bürgerlich, nach den zwei Spitzen, dem Hohenpriester und dem Fürsten (vgl. Kap. 44, 3 ff.), zugleich mit Blick auf die jährliche große Sühne, das Volk am Altare des Vorhofs vollkommen repräsentirt gelten können. Sedenfalls wird zum Anfang, der mit den Farren gemacht wird als Sündopfer, blos der „zweite Tag“ markirt; die folgenden Tage bis zum siebenten sind mit dem zweiten was Sündopfer betrifft eingeführt und angegeben. — וְיָמֵי, integer, was jedes Opferthieres Beschaffenheit sein mußte; aber begreiflich, wenn es hier um die bürgerliche Seite sich handelt, um so geeigneter zu bemerken war. — וְהִטָּהַרְתָּהוּ die Priester ober: man ff., wobei durch כֹּאשֶׁר zugleich B. 21 ff. in dieser Beziehung beleuchtet ist. Der Prophet thut es also, indem er die Priesterschaft anweist, es zu thun. — Nach dem über diese zwei Tage Angegebenen, daß der Farren den Altar entsündigt ff. (B. 20), worauf bei dem Boß des zweiten Tages (B. 22) ausdrücklich Bezug genommen ist, kann B. 23 בְּכֹלֵהוּ מִחֵטְא nicht anders, als von Abolition beider Sündopfer verstanden werden, zu welchen den Propheten der untergeordnete Zweck des Altars, die Erwählung des Blutsprenns B. 18 geleitet hat, so daß er nunmehr zu dem in erster Linie als Zweck Bemerkten, dem Brandopfer kommt, das in der Unbestimmtheit, mit der von dem Farren und Widder, woraus es besteht, in Bezug auf Zeitangabe geredet wird, ebenso übertragbar auf den ersten Tag ist, als es B. 25 auf sieben Tage ausdrücklich übertragen wird. — B. 24. Was B. 22 noch unbestimmt blieb, wird durch „die Priester“ nunmehr ganz klar. — Sehr bedeutsam aber und überaus sprechend für das bei Hesekiel schon bemerkte Hervortretenlassen der Heiligungs-idee ist das priesterliche Salzschütten, das für das Speisopfer im Gesetz ausdrücklich gefordert wird, hier mit dem Brandopfer dergestalt (שֶׁךְ) verbunden erscheint, wiewohl

Salz (3 Mos. 2, 13) zu jeglichem Opfer kommen sollte. Das Salz (zumal im Gegensatz zu Sauerreig und Honig) nach seiner wärmenden und der Fäulniß wehrenden Kraft, mit seinem verborgenen, läuternden Feuer, das alles Unreine verzehrt, soll die Bedeutung der kraftvollen, Unlauterkeit und heuchlerische Wertheiligkeit fernhaltenden Wahrheit der im Brandopfer symbolisirten Hingabe dem Herrn zum Dienst hervortreten machen. Für den Weiheakt hier möchte noch sein Charakter als Salz des Bundes Gottes mit Beziehung auf die Ewigkeit desselben (4 Mos. 18, 19; 2 Chron. 13, 5) in Betracht kommen. Das Wesen der menschlichen Natur, bemerkt Hengstenberg, ist ungesalzen, welches in die Beziehung zu Gott nicht eingehen darf.

Die „sieben Tage“ B. 25 können weder 9 noch auch 8 Tage sein, unter Ausschluss der 2 ersten Tage oder doch des ersten Tages, da es eben ausdrücklich 7 sind, wie auch noch B. 26, und zwar mit deutlicher Rücksicht auf וַיִּכְרֹסוּ ב. 20 וַיִּכְרֹסוּ (Dri: וַיִּכְרֹסוּ) gesagt wird. Ueberdies, abgesehen von der Bedeutung der 7zahl als Bundes-, Weihe-, Heiligungszahl u. s. w. ist sie die Grundlage aller Feier in Israel, wie Keil bemerkt: für alle über 1 Tag währenden Weiheakte im Gesetze ausnahmslos vorgeschrieben. Vgl. insbesondere 2 Mos. 29, 37; 2 Chron. 7, 9. Der „eine Stündopfer = Vot täglich“ kann deshalb unmöglich stoßen, weil er das auslegt, was die Mehrzahl dieser Tage anging, 6 Tage, und in Betreff des 1. Tages der Farren B. 19 ff. von vorn ab ganz klar feststand. Davon werden die B. 23 ff. angelegten 2 Brandopferthiere auch durch den Wechsel von וַיִּכְרֹסוּ zu וַיִּשְׁחֹטוּ unterschieden; das entzündigende Stündopfer dürfte nicht ohne Bedeutung im Unterschied vom Brandopfer dem Propheten zugeschrieben sein, wenn auch nur formal: er die heiligende Gottesgnade, die Priester die sich Gott heiligende Gemeinde in dieser Auseinanderhaltung repräsentiren. — Wie sich durch das vorangestellte, auf den ganzen Versatz sich erstreckende וַיִּכְרֹסוּ ב. 23 ff. ergänzen, soll nach der täglichen Vollendung des Entzündigens in den 7 Tagen täglich das angegebene Brandopfer geschehen. — B. 26, den Weiheakt abschließend, daher die allgemeine Fassung des Satzes, bekräftigt sowohl die bloß sieben-tägige Dauer der Altarsweihe, als mit וַיִּכְרֹסוּ nicht anderes gesagt wird, als die auf Grund und infolge der Stühnung (וַיִּכְרֹסוּ) des Altars, die nach B. 20 seine Entzündung ist, auch kraft der angegebenen ganzen Weihe vollzogene Reinigung desselben; man möchte übersetzen: Reinerklärung für den nunmehrigen Gebrauch, von dem B. 27 handelt. Dem entspricht es ja auch, wenn in Uebertragung auf den damit wie persönlich in Funktion tretend dargestellten Altar die Ausdrucksweise gebraucht ist: „seine Hand füllen“. Nachdem in der Beschreibung des Brandopferaltars vorher von einem „Busen“, von „Lippe“ in Bezug auf ihn geredet worden ist, kann „seine Hand“ (דָּרִי

Plur. ist unnüthige Handlesart) zumal bei dem so gern und so stark verbildlichen Hesekiel nicht befremden. Der das Volk in den Priestern repräsentirende Altar wird von selber schon leicht zu einer Person, umso mehr wenn seine Idee hervorgehoben sein soll. Aber „die Hand füllen“ wird 3 Mos. 8 bei Gelegenheit des Weiheopfers der Priesterschaft gesagt, indem diejenigen Opfertheile, die sonst beim Dankopfer gehoben und gewoben wurden, samt den Broden und den Kuchen den Priestern in die Hände gelegt wurden. Mit Ausnahme der Brust und Schulter kamen dieselben als Stülloper (זִבְחֵי) auf den Altar. Der Ausdruck דָּרִי מִלֵּא kommt 2 Mos. 32, 29; 1 Chron. 29, 5; 2 Chron. 29, 31 ähnlich (דָּרִי) in Beziehung auf Jehovah vor, so daß die Anwendung auf die Priester im allgemeinen ein Bescheiden derselben, wiewohl durch das Volk, doch als von Jehovah bezeichnet. Insbesondere aber ist damit wie ihr Amtsrecht für ihren Dienst, so dieses Dienstes Verpflichtung, Jehovah im Altarfeuer zu opfern bedeutet. Indem der Ausdruck, verschieden von der eigentlichen Priesterweihe, die Uebergabe des priesterlichen Amtes, die förmliche Einsetzung in dasselbe besagt, wird seine Uebertragung auf den Altar hier, entsprechend der Reinigung desselben, die Uebergabe des Brandopferaltars zu dem ihn betreffenden Dienst, wie B. 27 ausführt, zur Darstellung bringen wollen. Womit dieser Altar fortan, nach Vollendung dessen, was in den 7 Tagen in Betreff seiner zu vollziehen ist, wie ausdrücklich überdies gesagt wird: „am 8. Tage und fernerhin“, so zu sagen zu hantiren haben wird, sprechen die Brandopfer und die Schelamim aus, die jedoch nicht sowohl als die hauptsächlichsten und häufigsten Opfer instar omnium genannt sind (Keil, Hengstenberg), sondern für die Hervorhebung der Idee eines im Stande der Gnade befindlichen Gottesvolks als die auf ein solches Verhältniß zu Jehovah bezüglichen Opferarten erscheinen. Darum werden die Schelamim hier auch nicht וַיִּכְרֹסוּ „Schlachtopfer“, um eine allgemeine Opferbezeichnung zu geben, oder den Unterschied vom ganz Jehovah zufallenden Brandopfer zu markiren, genannt, sondern זִבְחֵי, d. h. Heilsoffer (Friedensopfer), wodurch sie sich dem „Ganzopfer“ (זִבְחֵי), wie das Brandopfer auch heißt, trefflich an die Seite stellen: zur Hingabe ganz tritt die Gnade ganz, das Heil als vollständiges in Vergangenheit und für die Zukunft, und der darauf beruhende, daraus fließende Frieden genügt des Individuums, (wobei der mehr private Charakter dieser Opfergattung, neben dem mehr offiziellen des Brandopfers auch ein Abschluß, zu beachten sein dürfte). Die zuerst aufgeführten Brandopfer geben den Ton an, wie sie auch bei der 7 tägigen Weihe durch den Farren verstärkt sind. Als Bittopfer sind die Schelamim darum auch vielmehr Dankopfer, weil die betende Gemeinde weiß, an welchen sie glaubt (wie Joh. 11, 41). Endlich waren die Schelamim im Alten Bunde die

ältesten Fleischopfer nach den Brandopfern. Vgl. auch 2 Mos. 10, 25; 18, 12 (in Beziehung auf die Errettung Israels aus Egypten) und 1 Mos. 46, 1. — אָרָר, so nur hier, sonst רָצַח (Kap. 20, 40, 41), geht auf „hemmen“ zurück, so daß die in Anwendung aufs Opfer vorausgesetzte Schuld gestätigt wird, daher Niphal Jes. 40, 2 (3 Mos. 26, 41. 43: תִּירָר) von Bezahlssein der Schuld, hier: acceptiren als von Schuld ungehemmt (der Rechtfertigungsbegriff klingt aus dem Worte), soviel wie: gnädig annehmen.

Kapitel 44.

1 Und Er führte mich zurück des Wegs des äußeren Thors des Heiligthums, das nach
2 Osten sieht, und dasselbe (war) verschlossen. *Und es sagte Jehovah zu mir: Dieses Thor wird
3 verschlossen sein; nicht wird es geöffnet werden, und nicht wird jemand durch dasselbe eingehen;
4 weiß Jehovah, Israels Gott, durch dasselbe eingegangen ist; so ist's verschlossen. *Was den
5 Fürsten anlangt, Fürst (ist) er, er wird in demselben sitzen, um Brod [Speise] zu essen vor
6 Jehovah; vom Wege der (zur) Halle des Thores her wird er eingehen und von ihrem Wege
7 her wird er hinausgehen. *Und Er brachte mich des Wegs des Nordthores vor das Haus,
8 und ich sahe, und siehe, es erfüllte die Herrlichkeit Jehovah's das Haus Jehovah's, und ich
9 fiel auf mein Angesicht. *Und es sagte zu mir Jehovah: Menschensohn, richte dein Herz und
10 siehe mit deinen Augen und mit deinen Ohren höre alles, welches Ich mit dir rede, betreffend
11 alle Satzungen des Hauses Jehovah's und alle seine Gesetze [oder: sein ganzes Gesetz], und
12 richtest (sollst richten) dein Herz auf den Zugang des Hauses in (Gemeinschaft mit) allen Aus-
13 gängen des Heiligthums. *Und sagt zur Widerspenstigkeit, zum Hause Israels: So sagt der
14 Herr Jehovah: Laßt ab endlich von allen euren Greueln, Haus Israels! *indem ihr brachtet
15 Söhne der Fremde, unbeschnitten am Herzen und unbeschnitten am Fleisch, in Meinem Heilig-
thum zu sein, es zu entweihen, Mein Haus; indem ihr Mein Brod [Meine Speise] darbrachtet
(durch sie), Fett und Blut, und sie Meinen Bund brachen zu allen euren Greueln. *Und (Ia)
nicht habt ihr der Wartung Meiner Heiligthümer gewartet, und [sondern] sehtet (solche, jene) zu
9 Wärttern Meiner Wartung auch in Meinem Heiligthum. *So sagt der Herr Jehovah: Jeder
Sohn der Fremde, unbeschnitten am Herzen und unbeschnitten am Fleische, nicht soll er zu
Meinem Heiligthume kommen, in Betreff jedes Sohnes der Fremde (soll's gesagt sein), wel-
10 cher inmitten der Söhne Israels. *Erst recht die Leviten, welche sich von Mir entfernten, da
Israel abirrte, welche von Mir abirrten hinter ihre Dreckgötzen, da tragen sie ihre Schuld:
11 *und find in Meinem Heiligthume Dienende — Wachen an den Thoren des Hauses und Die-
nende des Hauses; sie werden das Brandopfer schlachten und das Schlachtopfer dem Volke,
12 und sie werden vor ihnen stehen, ihnen zu dienen. *Darum, daß sie ihnen zu dienen pflegten
vor ihren Dreckgötzen, und waren dem Hause Israels zum Anstoße von Schuld, darum so
habe Ich Meine Hand über sie gehoben, Spruch des Herrn Jehovah, und sie tragen ihre
13 Schuld: *und nicht sollen sie zu Mir nahen, Mir priesterlich zu dienen und zu nahen über
alle Meine Heiligthümer, zu den Hochheiligen, und [sondern] sie tragen ihre Schmach und
14 ihre Greuel, welche sie thaten. *Und Ich habe [da habe Ich] sie gegeben zu Wartenden der
15 Wartung des Hauses für all seinen Dienst und für alles, welches in ihm zu thun ist. *Und

B. 2: Sept.: ... ὅτι κυριος ... εἰσελευσεται ... κ. εἶσται κεκλεισμενη. Vulg.: ... eritque clausa (3.)
principi. Princeps ipse ... per viam portae vestibuli ingredietur et per viam ejus —

3: Διότι ὁ ἡγουμενος οὗτος ... κατὰ τ. ὁδὸν αἰλᾶν —

4: K. εἰσῆγαγεν με ... πληρῆς δοξῆς ὁ οἶκος — (V. L.: אֶרְפָּא עֲלֵי-פִנִּי.)

5: ... ταξὼν εἰς τ. καρδίαν ... κατὰ πάντα ... ἐν πασὶν τοῖς ἁγίοις. Vulg.: ... de universis
ceremoniis ... in viis templi per omnes exitus —

7: ... κ. παραβῆντε τ. διαθήκην μου ἐν πάσαις — (V. L.: כָּל אֶחָד וְאֶחָד מֵעֲמֵיכֶם.)

8: ... κ. διατάξατε τὸν φυλάσσειν φυλάκας — Vulg.: et non servastis praecepta ... et posuistis
custodes observationum mearum in ... vobismet ipsis.

10: ... ἀλλ' ἢ οἱ — Vulg.: Sed et ... qui longe recesserunt —

11: Vulg.: ... aeditui et janitores portarum —

12: ... κ. ἐγενετο τῷ οἴκῳ —

13: ... οὐδὲ τὸν προσάγαγειν πρὸς τὰ ἅγια νῶν Ἰσρ. οὐδὲ πρὸς τ. ἅγια τ. ἁγίων μου ... τ.
ἀτιμίαν αὐτὸν ἐν τῇ πλανήσει ἢ ἐπλανηθησαν. Vulg.: ... juxta sancta sanctorum. (V. L.:
כָּל אֶחָד.)

14: K. ταξουσιν αὐτοὺς ὅσα ἂν ποιῶσιν. (V. L.: לְ.)

15: ... τοῦ προσφέρειν μοι θυσίαν, στεαρόν —

[Aber] die Priester, die [diese] Leviten, die Söhne Zadoqs, welche die Wartung Meines Heiligthums gewartet haben, da die Söhne Israels abirrten von Mir, sie sollen sich nahen zu Mir, Mir zu dienen, und stehen vor Mir, Fett und Blut Mir darzubringen, Spruch des Herrn Jehovah. *Sie sollen zu Meinem Heiligthume kommen, und sie sollen sich zu Meinem Tische 16 nahen, Mir zu dienen, und warten Meine Wartung. *Und es geschieht, indem sie zu den 17 Thoren des inneren Vorhofs gehen, sollen sie Kleider von Leinen anziehen, und nicht soll Wolle über sie kommen, indem sie in den Thoren des inneren Vorhofs dienen und dem Hause zu. *Kopfbunde von Leinen sollen auf ihrem Haupte sein, und Hosen von Leinen sollen 18 auf ihren Hüften sein, nicht sollen sie sich gürteln in Schweiß. *Und bei ihrem Hinausgehen 19 zu dem äußeren Vorhof, zu dem äußeren Vorhof zum Volke, sollen sie ihre Kleider ausziehen, in welchen sie dienen [dienen], und legen sie ab [nieder] in den Zellen der Heiligkeit und ziehen andere Kleider an, und nicht sollen sie das Volk heiligen in [mir] ihren Kleidern. *Und ihr Haupt 20 sollen sie nicht kahl scheeren und das Haupthaar nicht loslassen, verschneiden, verschneiden sollen sie ihre Häupter. *Und Wein sollen sie nicht trinken, irgend ein Priester, in ihrem Gehen zu 21 dem inneren Vorhofe. *Und eine Witwe und eine Verstoßene sollen sie nicht sich zu Weibern 22 nehmen, sondern vielmehr Jungfrauen aus dem Samen des Hauses Israels, und die Witwe, welche Witwe ward von einem Priester, mögen sie nehmen. *Und Mein Volk sollen sie lehren, 23 was zwischen Heiligem zum Gemeinen und zwischen Unreinem zum Reinen (der Unterschied ist) sollen sie sie wissen lassen. *Und über Streit (=Sachen) sollen sie stehen, zu richten in Meinen 24 Rechten, und richten ihn (also), und Meine Gesetze und Meine Satzungen an allen Meinen Festzeiten sollen sie bewahren, und Meine Sabbathe sollen sie heiligen. *Und zu einem Leich- 25 nam eines Menschen soll er nicht gehen zur Verunreinigung, ausgenommen an Vater und an Mutter und an Sohn und an Tochter, an Bruder und an Schwester, welche keinem Manne ward, mögen sie sich verunreinigen. *Und nach seiner Reinigung sollen sie ihm sieben Tage 26 zählen. *Und am Tage seines Kommens zu dem Heiligthume, zu dem inneren Vorhof, zu 27 dienen im Heiligthume, soll er sein Sündopfer darbringen, Spruch des Herrn Jehovah. *Und 28 ist ihnen zum Erbe (nämlich): Ich (bin) ihr Erbe, und Besitzthum sollt ihr ihnen nicht geben in Israel, Ich (bin) ihr Besitzthum. *Das Speisopfer und das Sündopfer und das Schuld- 29 opfer, sie sollen es essen, und alles Gebannte in Israel soll ihnen sein. *Und der Anbruch 30 aller Erstlinge von Allem und alle Hebe von Allem aus allen euren Heben soll den Priestern sein, und den Anbruch eurer Körner (gemahlenen) sollt ihr dem Priester geben, um Segen herabzubringen auf dein Haus. *Alles Was und Zerrißnes vom Geflügel und vom Vieh sollen 31 die Priester nicht essen.

B. 17: Sept.: ... ἀπο της πυλης ... κ. ἐσω.

18: ... βια.

19: Die wiederholten Worte fehlen in mehren Handschriften und bei Sept., Syr., Vulg., Arab. und Chald.

20: ... κ. τας κομας αυτων ου μη φιλωσουσιν, καλυπτοντες καλυρωσιν τας κεφαλαι αυτων. Vulg.: ... neque comam nutrient, sed tondentes attendent capita sua.

23: ... κ. ἀνα μεσον καθαρον κ. ἀνα μεσον ἀκαθαρτον —

24: K. ἐπι κρισιν αιματος ... τα δικαιωματα μου δικαιωσουσιν, κ. τα κριματα μου κρινουσιν, κ. τα νομιμα — Vulg.: ... controversia, stabunt in iudiciis meis et iudicabunt; — (M. B: מִשְׁפָּטִים.)

25: K. ἐπι ψυχην ἀνθρωπον οὐκ εἰσελευσονται — Vulg.: ... ad mortuum hominem ... quae alterum virum non habuerit, —

26: M. B: מִבְּרִי.

27: ... εἰσπορευανται εἰς τ. αὐλην ... προσοισουσιν ἱλασμον — Vulg.: ... ut ministret mihi —

28: κ. ἐσται αυτοις ... Ἐγω ... και — Vulg.: Non erit autem eis —

29: K. τας θυσιας —

30: K. ἀπαρχαι παντων κ. τα πρωτοτοκα παντων κ. τα ἀφαιρεματα παντα ὑμων ἐκ παντων τ. ἀπαρχων ... κ. τα πρωτογεννηματα ὑμων — Vulg.: Et primitiva omnium primogenitorum et omnia libamenta ex omnibus quae offeruntur ... et primitiva ciborum vestrorum ... ut reponat —

31: ... θνησιμαιον κ. θνηγαλων —

Eregetische Erläuterungen.

B. 1–3: Der Fürst im Ostthore.

B. 1. Der Prophet vernahm im Priestervorhofe (Kap. 43, 5) das den Brandopferaltar Betreffende. Von da wird er, wie wir es uns zu denken haben werden, durch das innere Nord- oder Südthor des Wegs zum äußeren Ostthore zurückgeführt. Das Ostthor des äußeren Vorhofs wird nicht unbedeutend (vgl. Kap. 43, 12) als „Thor des Heiligtums“, das äußere, das „ff.“ bezeichnet. Vom Vorhofe aus in dasselbe hineinblickend (keineswegs, wie Hitzig, Hengstenberg: außen vor dem äußeren Ostthore, wie Kap. 43, 1), gewahrt Hesekiel, daß es „verschlossen“ (vgl. Kap. 40, 11) war; was ihm umso mehr auffallen muß, als dieser Eingang zum Heiligtum ihm Kap. 40 als normativ für sämtliche andere Tempelthore beschrieben worden ist. Das Verschlossensein desselben fordert also eine Erklärung, die denn auch B. 2 „Jehovah“ (vgl. zu Kap. 43, 6. 7) ihm gibt. Da die ganze Vision in die Zukunft weist, so heißt es zunächst im Blick auf diese: „dieses Thor wird verschlossen sein“ (יָדָרָה). Der Verschluß soll also auch für alle Zukunft bestehen, was durch: „nicht wird es geöffnet werden“ noch ausdrücklich bestätigt und durch: „und jemand (wer es auch sei) wird nicht durch es eingehen“, also durch den Ausschluß von jedermann verstärkt ist. Wenn es sodann heißt: „weil Jehovah ff.“, so erklärt das כִּי allerdings die vorliegende Gegenwart (יָדָרָה), den gegenwärtigen Verschluß des Thores, um den es sich ja auch nach B. 1 zu überdest handelt, aber wir werden daraus ebenfalls für die Zukunft die Erklärung zu entnehmen haben, da diese Zukunft als der fortbestehende Verschluß in der Gegenwart angesagt worden ist. Der Weg, den die Herrlichkeit Jehovah's gegangen ist (Kap. 43, 4), ist also ein einziger und wird ein solcher bleiben, kein Mensch wird ihn fürder betreten, was, wenn wir die Erfüllung ansehen, die in Christo von allem ist, was zugeordnet worden, sich wie messianische Weissagung liest, ohne daß mit den Kirchenvätern gerade an die Jungfräulichkeit Maria's (sit porta Christi pervia, referta, plena gratia, transitque rex et permanet clausa ut fuit per saecula) zu denken wäre. [Die Rabbinen haben den Verschluß des Thores sich dahin gebentet, daß die Schechina nicht mehr herauskönnen soll, was Lightfoot in die ewig bleibende Wohnung der Herrlichkeit Gottes in der christlichen Kirche umgesetzt hat, Hengstenberg so ausspricht, daß die Herrlichkeit der bevorstehenden Offenbarung des Herrn in dem Verschlossenbleiben des Thores sich „verleibliche.“] — Wenn nach dieser Zukunft und Gegenwart betreffenden ganz ausnahmslosen Erklärung des verschlossenen Ostthores B. 3 schon durch die absolute Voraufstellung אֲרִי־הַמֶּלֶךְ auf den Fürsten (Kap. 12, 10) aufmerksam macht und was von ihm in Bezug auf das Ostthor gesagt

werden soll, außerdem motiviert בְּשֵׁרָא הוּא, d. h. soviel wie: qua Fürst wird's ihm, so wird an eine Ausnahme von der eben dargelegten verklärten Regel, also an ein ausnahmsweises Eingehen des Fürsten durch dieses Thor zu gewissen Zeiten und für gewisse Fälle, doch umso weniger zu denken sein, als was von ihm ausgesagt wird, kein כִּי יִשָּׁב, sondern lediglich das יִשָּׁב-כִּי ist, daß er in diesem Thore sitzen werde, nämlich (vgl. zu dem Ausdruck: יָדָרָה לְאֹהֲלֵי־לֶחֶם 2 Mos. 18, 12; Rut. 13, 26) um der Opfermahlzeiten zu genießen. Von diesem Platz des Fürsten im Ostthore erclamiert Hengstenberg: „Wie herrlich muß der eingehende Herr sein, wenn der Fürst nicht höher geehrt werden kann, als durch einen Platz in dem Thore, durch das der Herr eingezogen!“ Weil demselben nun nach B. 1. 2 der Eingang durchs Ostthor verschlossen ist, so wird der Weg, auf welchem der Fürst zu seinem Ehrenplatze gelangt, angegeben werden müssen, was denn auch geschieht, und diese Angabe wird nicht mit Keil zu interpretiren sein: von der Außentreppe über die Schwelle an den Wachssteinen vorbei zur Thorhalle am inneren Ende des Thorgebäudes. Für solchen Weg wäre doch אֲרִי־הַמֶּלֶךְ eine sonderbare Ausdrucksweise! Dagegen begreift sich dieselbe vollkommen, wenn wir den Weg des Propheten beachten (B. 1), der von Norden oder Süden zum Ostthore gebracht worden ist, dort an der westlichen Vorhofseite des Thores sich befindet, also die Halle vor Augen hat, so daß er nach ihr umso mehr den Weg des Fürsten ins Thor bestimmen wird („von ihrem Wege her“ wird derselbe auch „hinausgehen“), als „vom Wege der Halle des Thores her“ ganz selbstredend den Gegensatz bildet zu einem Eingehen vom Wege des Thores von außen her. Somit hat der Fürst (wie Hitzig recht versteht) durch das äußere Nord- oder Südthor in den äußeren Vorhof zu kommen und über denselben zur Halle des äußeren Ostthores zu gehen, um dahin zu gelangen, wo er sitzen wird u. s. w. Ob die Thorhalle, die also diesseits (dem Vorhofe zu) des Thorschlusses lag, als der Platz für die fürstlichen Opfermahlzeiten angegeben sein soll, kann fraglich sein; Hengstenberg empfiehlt dafür als „besonders“ geeignet, „die gleich auf die Halle folgende innere Schwelle“. Die Ausnahme des Fürsten symbolisirt nach diesem allen nur, auf ihre Weise, die Heiligkeit des Heiligtums, den feierlichen Ernst des Nahens zu Jehovah, des Erscheinens vor Ihm. Es wird fürder nicht so zugehen, wie es beim früheren Tempel der Fall war, daß jedermann (וְכָל־אִישׁ) gerade auf das Heiligtum losgehen wird durch das Ostthor, sondern die Heiligen Gottes, seine in Ewigkeit Heiligsten, werden die Heiligkeit dessen, der sie heiligte, zu ehren wissen. („Bei der Stiftshütte und ihrem Vorhof gab es überhaupt nur einen Eingang von Osten her, wodurch alles mußte“, Kliefoth). Aber bedeutungsvoll ist, daß die fürstliche Spitze des Volks (vgl. zu Kap. 43, 22), der Fürst, auf dem Wege,

den die Herrlichkeit Jehovah's zur Erfüllung des „Hauses“ (V. 4) gegangen ist, im für jedermann verschlossenen Ostthore sitzt und ist, der Frucht genießt dessen, was ausgemacht worden. Denn die Bedeutung der Opfermahlszeiten betrifft die Gemeinschaft und das Freundschaftsverhältniß, in welchem die Theilnehmer unter sich stehen und mit dem Veranstanter der Mahlzeit, was doch im Grunde Jehovah ist, oder der doch im Sinne von Offb. Joh. 3, 20 daran theilnimmt, sowie die Fröhllichkeit, die Freude vor dem Herrn, wie denn selbst die Freuden des Himmelreichs unter dem Bilde einer Mahlzeit erscheinen (Ps. 23, 5; 36, 9; Matth. 8, 11; Luk. 14, 15; Offenb. Joh. 19, 9). Wir haben hiermit den recht evangelischen Zug, der das Angesicht des Gesetzlichen überglänzt. Umsomehr aber ist von dem Fürsten, mit welchem, wie gesagt, vielmehr auf das Volk (vgl. Kap. 46, 10) reflektirt wird, wie diesem ja auch durch die in Funktion Setzung des Brandopferaltars (Kap. 43, 26) der Zugang zum Tempel eröffnet worden, zunächst die Deutung fernzuhalten, die in ihm den David der messianischen Zeit accentuirt (Kap. 34, 23 ff.; 37, 24). Vgl. dazu auch Kap. 45, 22—46, 2. 16. Eher ließe sich mit Hengstenberg seine „tröstliche“ Gestalt gegenüber dem Aufhören des obrigkeitlichen Amts im Exil, und zwar, wo seine Anwesenheit so gelegentlich „vorausgeseht“ wird, hervorheben. Aber dieses Fürstenwesen, das geordnete bürgerliche Verhältnisse wieder in Israel vorhanden sein läßt, in Serubabel z. B. seine nachexilische Erscheinung hatte (Sach. 4), hat sich allerdings im messianischen Königthume vollendet, ja auch nach der hier anwendbaren Seite, die Jes. 53, 10 als: „das Vorhaben Jehovah's sollte durch seine Hand geüben“, V. 11 als „sehen, sich laben“ und V. 12 ausdrückt.

V. 4—16: Die Priester.

V. 4. Vom äußeren Nordthore kann nicht die Rede sein, da sich der Prophet im äußeren Vorhof vor der Halle des Ostthores befindet. Wird er **הַרְרֵי אֱלֹהִים** gebracht, so muß **הַרְרֵי אֱלֹהִים** der Weg zum innern Nordthore sein, wie auch auf diesem Wege in die Nähe des Tempelhauses zu gelangen war. — Vgl. im übrigen zu Kap. 43, 5 u. 3. Wie dort die Erfüllung des Hauses durch die Herrlichkeit Jehovah's die Torah des Tempels, insbesondre die Weihung des Brandopferaltars einleitete, womit allerdings auch der Uebergang zum Tempeldienste sich machte, so wird hier durch eine ähnliche Einleitung, wobei V. 5 sogar nach Kap. 40, 4 zurückgreift, nunmehr der Dienst vor Jehovah, und zwar mit eingehender Berücksichtigung des Personals, eingeführt. So werden auch förmlicherweise die beiden Stücke des Abschnitts Kap. 40—46 auseinandergehalten. — „Jehovah“, wie V. 2. — Die dreifache Aufforderung an den Propheten, wobei die erste, als die innerlichste, den Ton vorschlägt für das Sehen und Hören, motivirt sich nicht sowohl durch die eben ge-

schaute Herrlichkeit (Hengstenberg), als vielmehr durch das, was Jehovah mit ihm reden wird, sowie durch die begangnen Greuel Israels, hat also Beziehung auf dieses. — Was die „Satzungen“ und „Gesetze“ des „Hauses“ anbetrifft (vgl. Kap. 43, 11. 12), so wird dasselbe hier wohl durch **הַמִּקְדָּשׁ** auf das eigentliche Tempelgebäude beschränkt, wofür auch die aus V. 4 wiederkehrende Bezeichnung als **בֵּית יְהוָה** spricht, so daß der „Zugang des Hauses mit allen Ausgängen“ in Betreff der Priesterschaft zu verstehen ist. Daß V. 6 (Kap. 2, 7) auf das „Haus Israels“ die Rede gehen soll, zeigt umsomehr, wie dasselbe durch die gewesene Priesterschaft repräsentirt worden ist. — **רַב־לֶכֶם מִכָּל־** eigentl.: viel ist euch aus allen euren Greueln bestimmend, hinreichend, genug für euch, so daß ihr endlich absehen könnt (1 Petr. 4, 3). Wie die Priester, so das Volk, aber auch wie das Volk, so die Priester.

V. 7 kann in diesem Zusammenhange, wo es sich (V. 5) um das allein Priestern zugängliche Tempelhaus handelt und auf den priesterlichen Dienst geächtigt wird, schwerlich Heiden oder unter Israel lebende Fremde (vgl. dazu 3 Mos. 17, 10. 12; 4 Mos. 15, 13 ff.; 2 Mos. 12, 43. 44; 1 Röm. 8, 41 ff.), fremde Kaufleute als Verkäufer von Opfern hierin u. dgl., auch nicht vertheidigte Israeliten überhaupt bezeichnen, sondern muß von Einbringung solcher Priester verstanden werden, die waren, was Kap. 2, 3 von den Söhnen Israels gesagt ist, nämlich wie dort „Heiden“ (**גֵּוִים**), so hier **בְּרִי־נֶכֶר**, statt Söhne des Hauses Jehovah's zu sein. In welchem Sinn der gebrauchte Ausdruck zu fassen ist, sagt auch das voranstehende „unbeschnitten am Herzen“ sofort, das von eigentlichen, gebornen Heiden ein Nonpens sein würde, dagegen von Israeliten, den Priestern hier, mit dem folgenden „und unbeschnitten am Fleisch“ gerade soviel sagt, wie Röm. 2, 25, wenn die **περιτομή ἀποβάσται γὰρ οὐκ**, daß wo das gerade Gegentheil der Idee des Symbols sich realisiert (vgl. dabei 5 Mos. 30, 6), auch der Unterschied, den dasselbe bezeichnete, hinfallen wird, der Jude ist Heide geworden. Vgl. auch Kap. 16, 3; Sach. 14, 21 (Phil. 3, 3). Der Ausdruck „zu sein in Meinem Heiligthume“, der sein in **בְּרִי־אֲנִי** näher bestimmt von Einbringung zum priesterlichen Dienste, beleuchtet sich noch mehr durch „zu entweihen es, Mein Haus“. Wenn es dann heißt: indem ihr darbrachtet **לִדְבַר** (gewissermaßen das tägliche Brod Jehovah's, was sogleich von der Opferspeise nach ihren Bestandtheilen „Fett und Blut“ erläutert wird, wozu vgl. 4 Mos. 28, 2; 3 Mos. 3, 11; 21, 6. 8 u. f. w.), so bestätigt sich durch diesen Parallelsatz „indem ihr brachtet, zu sein in Meinem Heiligthume ff.“ die Auffassung von Priestern, die den reinen Gegensatz zum israelitischen Priesterthum nach seiner Idee bildeten, um so deutlicher, als **וְיִשְׂרָאֵל** (Kap. 16, 59; 17, 18. 19) kaum von Heiden als solchen gesagt werden kann,

die ja außerhalb des Bundes sich befanden, von solchen Priestern aber verstanden, recht in das innerste Verhältniß blickt, aus welchem das Heiligtum, der Dienst in demselben und die Heiligkeit Israels sich herleiten. Der Wechsel von „ihr“ und „sie“ ist um so absichtlicher, als es sogleich wieder heißt: „zu allen euren Greueln“, indem nicht mal die Priester korrekter waren, mit deren Heiligkeit sich so häufig das Volk der eigenen Heiligkeit meint ent schlagen zu dürfen. Demgemäß fährt B. 8 fort, solche schmäbliche priesterliche Repräsentation des Volkes gegenüber den „Heiligtümern“ (Kap. 22, 9) Jehovah's (vgl. Kap. 40, 45. 46) zu rügen, was Keil verstaßt, wenn er behauptet, daß „das Volk durch widerrechtliche Zulassung gottloser Heiden in den Tempel nicht nur die Ehrschrift vor den Heiligtümern des Herrn außer Acht gelassen (!), sondern auch diese Heiden sozusagen (?) zu Dienern Gottes in seinem Heiligtume sich gemacht“ habe. Wie kann „die Festattung des Betretens des Tempels“ der „Anstellung im Tempel zur Versorgung des Kultus“ auch nur „geistig“, „gleichgestellt“ werden!? Was gemeint ist, geht überdies aus dem allgemeinen gesetzten und daher unmöglich anders, als immer, zu verstehenden, „und setzt zu ff. in Meinem ff. euch“ (nämlich: solch!) hervor. In כֹּהֵן spricht sich die Vertretung des Volks mit aus, durch solche Wärter der Wartung, wozu Israel das Heiligtum und der Bund Jehovah's mit ihm verpflichtete. (Vgl. auch 1 Kön. 12, 31.) Hävern: „nicht zum Dienste für Gott, sondern für eure eigene sündige Neigung.“

B. 9 nun die solcher Profanation entgegentretende feierliche Erklärung Jehovah's über das Personal seines Dienstes in Zukunft. Zuerst einfache Regierung des Geschehenen, das soll nicht ferner geschehen, daher כֹּל-בֶּן-נֹכַח nicht anders, als B. 7 aufzufassen, auch dem vorhin Gesagten entsprechend das „nicht soll er kommen zu ff.“ von Priestern zu verstehen ist, wie „Mein Heiligtum“ ja auch nicht zweifelhaft beläßt. Der summarische Abschluß (לֹא-כֵן) Ewald, Gram. §. 310a) aber: „welcher in mitten der ff.“ schneidet explizierend jeden Gedanken an wirkliche Ausländer, auch an die Kap. 47, 22 ff. גֵּרִים Fremdlinge ab. „Jüdische Heiden“, wie sie Hengstenb. bezeichnet, werden durch diesen am Hause Gottes anhebenden Kanon der Rirchennucht aufs ausdrückliche ausgeschlossen. Ein „Sohn Israels“ sein, das ist die erste Qualifikation, welche Jehovah für sein Priestertum erfordert, wodurch sich ebenfalls, genau genommen, der „Sohn der Fremde“ als Gegensatz dazu erklärt. Mit כִּי-אֵם B. 10 (ein starkes „sondern“ Ewald, Gram. S. 856), nach der ausführlichen Verneinung (B. 9), führt sich die vollends alles klar stellende Position ein, daß vom Stamme Levi die Rede sein soll, der deshalb vorab die Bezeichnung ist, weil noch eine choix sur choix, eine engere Auswahl in Betreff der Aaronen, der eigentlich priesterlichen Familie stattfinden wird und eine Degra-

bation von Priestern zu Dienern und Gehülften, wie sie in den Leviten dem Aaron und seinem Geschlechte beigegeben waren (4 Mos. 3). — רַחֵק (Kap. 11, 6; 8, 15) „ab sein“, sich abmachen, Jer. 2, 5. 8. — רִצְרָא ist „taumeln“ (Jes. 28, 7), in weiterer Bedeutung: abirren (Jes. 53, 6). — אֲשֶׁר kann das „Abirren Israels“ (Kap. 6, 4) explizieren, auch dann noch ist Volk und Priester, wie vorher, zusammen gestellt, erst recht aber, wenn אֲשֶׁר רִצְרָא dem רַחֵק אֲשֶׁר entsprechend, dasselbe dem „Abirren Israels“ conformirt. — וְשֵׁאֵר Kap. 14, 10; 16, 52. 58 (Hengstenb.): „die sollen ihre Missethat auf sich nehmen“, die zu tragende Schuld wird durch die gleich folgende Strafe erläutert. Der abgöttische Taumel hatte zu verschiedenen Zeiten Priester wie Volk bald mehr bald weniger ergriffen. Statt sich vom Volke mit hinreissen zu lassen, zu aktiver oder doch passiver Betheiligung am Götzendienste, hätten sie nach ihrem Amte dasselbe aufhalten sollen, Jer. 2, 8. Vgl. übrigens Ps. 16, 4. [Hävern. denkt hierbei an „selbst die alten Ver schulungen Levi's, die sich bemerklich machen werden.“] — B. 11. Sie werden nicht von allem Dienst am Heiligtume ausgeschlossen, aber von priesterlichen Funktionen zu denen von Leviten lebigheruntergesetzt, wie Kaschi es ausdrückt: „was Fremde und Knechte und Weiber leisten können, zu thun.“ שָׂרָר steht auch von priesterlichem Dienen, erst פָּקַדָה (die Funktion für den Jungirenden) verweist mit dem ausdrücklichen Zusage dabei an die Thore des Hauses, miewohl an sich das Wort soviel als מְשַׁמֵּר, מְשַׁמֵּרָא sagt. Noch rücksichtsvoll (nicht אֶת עֲבָרָא לִפְנֵי wie spezifisch leuitisch 4 Mos. 16, 9 gesagt ist) wird in Bezug auf diese degradirten Priester geredet. Sie sind Portiers und Hausknechte, aber sie vertreten doch noch darin wenigstens das Volk, daß sie das Schlachten der Opfertihiere ihm abnehmen; erst mit dem „stehen vor ihnen, ihnen zu dienen“ wird das zu Leviten Degradirtsein martirt (vgl. 4 Mos. 16, 9), weil nun die der Schuld entsprechende Strafe B. 12 hervorgehoben werden soll, die Schuld, die sie tragen sollen (was noch schließlich wiederholt wird), sich durch die Strafe dafür bergestalt charakterisirt: was sie zu thun pflegten im Abfall, dem Volke zu Willen und darin „zum Aufstoße“, der in Schuld fallen ließ, wird nun amtlich an ihnen fixirt. — Vgl. zu Kap. 20, 5. 6. 15. 23; 36, 7. — B. 13 scheidet sie hierauf ausdrücklich von ihrem bisherigen Priestertum. כֹּהֵן, der vollere Stamm von כֹּהֵן, bedeutet, die etwas feststellen, wie es nach göttlicher Ordnung sein soll, die Ewigkeitsleute in ihren Funktionen, nach anderen: die sich Beugenden, nämlich dem Ewigen Huldigenden; 4 Mos. 16, 10 vom Priestertum im Unterschiede vom bloßen Levitendienste. לֹא also Gegensatz zu שָׂרָרָם B. 11. Nähere Ausführung folgt sogleich. Durch das ap positionelle אֶל-קִרְשֵׁי הָאֵם wird das „nahe über alle Meine Heiligtümer“, wie diese Bezeichnung schon vermuthen läßt und der Plural קִרְשֵׁי

(vgl. 4 Mos. 4, 19) bestätigt, auf das den Priestern allein zusehende Essen des Hochheiligen (vgl. zu Kap. 42, 13) interpretiert. Im übrigen vgl. Kap. 16, 52. — **B. 14** summiert und resapituliert die zu tragende Schmach und Schuld in rücksichtsvoller Beziehung auf ihren früheren Priesterberuf, daher שמרי מש, welche Ausdrucksweise jedoch ihre lewitisches Beschrankung durch לל עברו erhält (vgl. 4 Mos. 16, 9; Kap. 3).

B. 15. „Leviten“ werden sie ebenfalls genannt, die der vorigen Bestrafung gegenüber umsomehr als Priester sich abheben. — פיר, der Sohn Achitubs (1 Chron. 5, 34), war, aus der Linie Gadjar (1 Chron. 24, 1 ff.), mit Ebiathar, aus der Linie Sthamar, wie es der zwiesache Kultus zu Davids Zeit herbeiführte, [der zu Jerusalem und der zu Gibeon (1 Chr. 16 (17), 39)] zugleich fungirender Hohepriester. Nachdem Ebiathar wiederholt sich, wie Joab, dem Kronpräsidenten Adonijah angeschlossen, und desselben Sturz auch seine Verbannung nach Anathot (1 Kön. 2) herbeigeführt hatte, war Zadoq von Salomo als alleiniger Hohepriester bestellt worden, mit dem die Gadjarlinie wieder allein die hohepriesterliche wurde. Mit Hengstenb. wird nicht mitzugehen sein, wenn er, um „die Söhne“ Zadoqs zu interpretieren, bis auf die Vatersehaft im Delalage zurückgeht und auch den Papst als heiligen Vater heranzieht, damit nur ein Vaterpriester herauskomme, nach welchem sämtliche Priester (seit 1 Kön. 2) als Söhne desselben bezeichnet sein sollen, sogar „auch (sagt Hengstenb.) die im Vorhergehenden ausgeschlossenen Untreuen“ (1). Er wagt diesen Widerspruch mit dem Zusammenhang, um erst Kap. 48, 11 die getreuen Priester, und weil Kap. 43, 19 statt „Söhne Zadoqs“ (wie schon Kap. 40, 46) gesagt ist: „welche aus dem Samen Zadoqs“, dort „die Spigen (!) des Hohenpriesterthums, die aus dem hohenpriesterlichen Geschlechte (Apostg. 4, 6), bei Einweihung des Brandopferaltars fungierend zu erhalten. (Die Behauptung soll nämlich unrichtig sein, daß in dem ganzen Gesichte der Hohepriester uns nicht entgegentrete!) Es mag uns aber wohl bei Zadoq Maltzjebel erinnern, wenn schon nicht sowohl der Name Zadoq („gerecht“) als vielmehr was von ihm geschichtlich ist, ihn ähnlich zu einem Typus rechten Priesterseins symbolisiert. Die treue Stellung, die er David gegenüber eingenommen (2 Sam. 15, 24 ff.), verließ er nicht Salomo gegenüber, wie Ebiathar (1 Kön. 1, 7. 8. 25. 26; 2, 22); ja, er salbte Salomo zum Könige über Israel. Bei der theokratischen (messianischen) Bedeutung des davidisch-salomonischen Königtums (s. Theol. Grundgeb.) hat sich damit Zadoq in der Beziehung gerade bewährt, die für unsere Vision so bedeutsam ist (s. Theol. Grundgeb.). Vgl. auch 1 Sam. 2, 35. — Wie aber nicht alle Kinder Abrahams Kinder seines Glaubens sind, so sind hier „Söhne Zadoqs“ auch bloß diejenigen, „welche ff.“, die sich als Wir treu bewährt haben, bewähren werden.

Erst nach dieser wesentlichen persönlichen Priesterqualifikation wird der formelle, amtliche Dienst geschildert: überhaupt das „Nähen ff.“ (Kap. 40, 46; 43, 19), insbesondere das „Stehen vor Mir (im Gegensatz zu „vor ihnen“ B. 11), darzubringen Mir (vgl. B. 7) Fett ff.“, was vom Dienst am Brandopferaltare gilt. — **B. 16** sobald das Betreten der Wohnung im Heiligen, speziell das Nähen zum Räucheraltar (Kap. 41, 22); wobei der „Tisch“ bedeutsam festgehalten ist. Schließlich mit שמרי את-מש Rückkehr zum Ausgange B. 15 אשר שמרי.

B. 17—31: Priesterliche Pflichten und Rechte.

B. 17 beginnt mit dem Äußerlichsten, der Kleidung, umsomehr wird mit der Pflicht in dieser Hinsicht die symbolisierte innere Verpflanzung herausgesprochen. Mit dem Kommen zu den Binnenthoren liegt die Absicht auf Dienst am oder im Heiligtume vor, damit tritt sogleich die Pflicht (שר „Flachs“) leinener Kleider ein, wodurch ש in den mosaischen Bestimmungen, wie schon dort, vollends klar wird (vgl. 2 Mos. 39, 28; 28, 39 ff.; 3 Mos. 6, 3; 16, 4. 23). Das keinen betont noch das ausdrückliche Verbot der Wolle (צמר) das „Zusammengezogene“, Zusammenhängende, wie vellus, *ēpos, eīpos*), wobei das „Dienen in den Thoren des innern Vorhofs“ = innerhalb derselben „und dem Hause zu“, nach innen, von Einrichtungen im Hause, jenes in Bezug auf den Brandopfer-, dieses in Bezug auf den Räucheraltar, ebenfalls noch bestimmter hervorgehoben wird.

— **B. 18.** Wie B. 17 auf den Priesterrock geht, so ist כסא eigentl.: „Schmuck“, Diadem, so daß man an die besondre hohepriesterliche מצנפת denken möchte; das Wort wird aber vielmehr mit מצנפת verbunden 2 Mos. 39, 28 („Schmuckmützen“), und nichts berechtigt, eine besondere Kopfbedeckung für die Priester insgemein anzunehmen. Vielmehr soll bemerkt werden, daß sie, wenn auch mit Leinen, Geschmückte (כסא legt Blumenzier nahe) sind. — Das Hüftkleid מכנסי pluralisch oder dualisch), von sehr hoch über den Hüften bis etwa zum oberen Schenkel niederreichend (vgl. 2 Mos. 28, 42), macht das dritte der von Bähr auf 4 bestimmten Stücke der priesterlichen Amtstracht (gemäß „der symbolischen Zeugnis- und Offenbarungsstätte Jehovahs“) aus, indem die Vorschrift über das „gürten“, wobei übrigens Sinn und Geist der ganzen Leinentracht sich klar macht, den מצנפת, d. i. Gürtel der Priester, als viertes Stüd beifügt. Derselbe wurde mehr nach der Brust hinauf getragen, wie der bestimmende Zusatz: nicht „in Schweiß“, was allerdings nicht heißen wird: während sie schwitzen, sondern: wo sie schwitzen, nach Bähr bejagen soll, dann bestätigen würde. Aber כנפי nur hier stehend, sonst כנפי v. כנפי, was durch Drang, Angst hervorgeroßen wird,) sagt gewiß nichts anderes, als vorher: daß keine Wolle über sie kommen soll, denn wie das weiße Linen die

Reinheit hervorleuchten läßt, so soll der mit dem wollen Stoff, zumal wo gegürtet, also der Leib enger, näher umfaßt wird, so leicht erzeugte Schweiß als Unreinigkeit abgewehrt sein, im ganzen demnach die Heiligkeit der Priester für Heiligung des Volks bedeutet werden. [Ob die Sept. zu festes, gewaltsames oder Gürteln in sich hastender Gewalt gemeint haben?]

B. 19. Die Wiederholung: „zu dem äußeren Vorhof“ soll zur Verstärkung des Verbots in unserm Verse besonders stark auf den Unterschied des äußeren Vorhofs vom inneren, da beides jedoch immer nur Vorhof ist, auf den Altar im inneren Vorhof aufmerksam machen, wo die von Jehovah gewollte Heiligung des Volkes zu geschehen hat. Hiernach (vgl. Kap. 42, 14) geschieht das Ablegen der priesterlichen Amtsstracht und ihr Niederlegen an der Stätte, die der „Heiligkeit Jehovah's“ gemäß ist (Kap. 42, 13), sowie das Anziehen anderer Kleidung, zu dem Zweck, um den Gedanken an eine andere Heiligung als auf dem gottgeordneten Opferwege abzuwehren. Nicht als „in ihren Kleidern“, also nicht als sie, wenn sie auch Priester sind, sollen sie „das Volk heiligen“ (vgl. Jos. 17, 19!). In Bezug auf Heiligung ist mithin das Hinausgehen „zum Volke“, wodurch der so betonte äußere Vorhof noch außerdemedeutet worden, zu verstehen. Die Ausleger berufen sich gewöhnlich hierbei auf 3 Mos. 6, 11. 20 (ויקרא); 2 Mos. 29, 37; 30, 29; vgl. sonst 2 Mos. 28, 43; 3 Mos. 6, 4; 16, 23. [Daß die Berührung mit dem Volke, wo sie in der Amtsstracht, die Priester verunreinigt, wie Keil mit Verufung auf 3 Mos. 21 meint, ist hier nicht gesagt.]

B. 20 verbietet in Betreff des Hauptes, wie schon 3 Mos. 19, 27; 21, 5 das Glasse scheren desselben, als heidnische, wie Hengstenb. sagt: Meisternung des Schöpfers (!?), nach Bähr als Trauer, Zeichen von Gemeinschaft mit Todten, indem das Haar Zeugniß von Leibes- und Lebenskraft. Die egyptischen Priester trugen das Haupt beständig kahl. Dagegen sollen die Priester Israels das Haupt hoch tragen dürfen, als die Mittler eines ewigen Lebens in Heiligung durch Gnade. — In כפר drückt sich „hervorbrechen“ aus, „obenan sein“, daher das Haar auf dem Haupte. Die Hauptbedeckung wird nächst der Leibeskleidung behandelt. Keil citirt für חבש („los lassen“) als: „frei wachsen lassen“ 3 Mos. 10, 6 und 4 Mos. 6, 5. Aber weder erstere Stelle muß so verstanden werden, noch braucht nach der zweiten hier ein Verbot des Nasiräats angenommen zu werden, sondern, wie der stark positive Satz zeigt, das Haar soll einfach: verkürzt gehalten, verschnitten werden. Vgl. 1 Kor. 11, 14 ff. (Offenb. Joh. 9, 8.) (סם findet sich nur hier.) Hengstenb. bemerkt hierzu: „was das Zeichen eines wilden unordentlichen Menschen ist, der überall der Natur freien Lauf läßt, sei wohl dem Nasiräer in Folge eines auf Zeit übernommenen Gelübdes gestattet gewesen, um dadurch seine Absonderung von der

Welt abzubilden, nicht aber dem Priester, dessen Pflicht es war, mit der Welt zu verkehren und sich dem geselligen Umstande zu fügen, zu dem es schon in Josephs Zeit gehörte, mit geschornem Haare einherzugehen. Der Priester durfte kein Abgesonderter sein.“ Wenn der losgelassene, überhaupt der Haarwuchs Zeichen natürlicher Lebenskraft ist, wie das verbotene willkürliche Radschneeren auch seinerseits symbolisirt, so wird mit dem ebenfalls verbotenen Loslassen des Haupthaars dem Priester, als Repräsentanten eines heiligen Volks, zur falschen Negation die falsche Position verboten, das: jeder ist sich selbst sein Geseß (wie jeder sein eigener Teufel), die unbeschränkte Natürlichkeit verboten sein. Weder Vernichtung, noch aber auch Verherrlichung der Natur, weder Todesästese, noch Celebration des Fleisches, sondern einfach Geseß, göttliche Ordnung ist die Lösung für die Diener Jehovah's. Die Heiligung, um die es sich handelt, ist weder eine heidnisch selbstgewählte, eigenes Fabrikat, Selbstheiligung, noch ist sie natürliche Selbstheiligkeit, die einer Heiligung auf dem Wege Jehovah's nicht bedarf. Mit dem spezifisch eigenthümlichen Nasiräat hat unsere Stelle nichts zu schaffen, dieses war Gelübde, geregelt durchs Geseß; immer aber eine freiwillige Ablobung pro tempore, wo also der Mensch sich samt seiner ganzen Natürlichkeit, wie er war und wuchs, Gott hingab, wenn auch —

B. 21 die Enthaltung vom Wein gefordert wird. Daß die Priester nicht Wein trinken sollen (3 Mos. 10, 9), fußt auf keine zeitweilige förmliche Absonderung von der Welt, ist keinerlei drastische Weihe, wie beim Nasiräat, sondern sinnbildet das nur Gesezmende, die Nüchternheit der Seele, den wahren Geist eines Dieners Gottes, eines Menschen, der „zum innern Vorhof“ geht, wie es auch motivirt wird.

Von Lebensweise in Bezug auf trinken, wohl auch überhaupt (Röm. 13, 14), wendet sich die Verpflichtung der Priester **B. 22** zu ihrem ehelichen Leben. Die Vorschrift wegen der Nüchternheit einer Witwe (3 Mos. 21, 14, 13) wird hier vom Hohenpriester auf die sämtliche Priesterschaft ausgedehnt, die in dieser Beziehung denn so hohypriesterlich erscheint, als Kap. 43, 12 alles rings auf dem Berge Allerheiligstes. אשה גרושה darf auch 3 Mos. 21, 7 der gemahlliche Priester nicht ehelichen, keine, die ihr Mann fortgeschickt hat, begreiflich mit Grund, wegen Schuld; eine solche schließt sich aber als künstliche Witwe der natürlichen an. Die Gestattung einer Priesters-Witwe bildet Pendant zu dem Urtheil über eine Priesters-Tochter 3 Mos. 21, 9. Uebrigens betrifft der Vers das Heiligsein der Priester gegenüber der Heiligkeit Jehovah's. [Jüdische talmudische Auffassung beschränkt den ersten Theil auf den Hohenpriester, indem בן כהן von den übrigen Priestern gesagt wird: „Doch die Witwe, welche (wirklich) eine Witwe sein wird, mögen die aus dem gemahllichen Priesterstande nehmen.“]

Die Amtspflichten der Priester werden **B. 23** bestimmt: ירה (Hiph.), „ausbreiten“ z. B. die Hand,

auf etwas weisen, unterweisen, hier das Volk, von welchem Jehovab sagt: „Mein“ Volk, (5 Mos. 17, 10 ff.; 33, 10; 3 Mos. 10, 10) und vornehmlich was betrifft בְּרִי, wozu vgl. Kap. 22, 26. Der priesterliche Dienst soll also: Kultus und Lehre, Vertretung des Volks vor Gott und Vertretung Gottes vor dem Volke besaßen. (Vgl. Mal. 2, 7.) Alles aber vor allem im Blick auf Heiligung. — B. 24 fügt dazu die Infanz, die sie bilden in freitigen Rechtsfällen (5 Mos. 17, 8 ff.; 19, 17): בְּעַד יָדָם sie sollen sich über das Wirren und Wühlen, das Durch- und Untereinander der Parteien erheben, darüber stehen, und weil sie es vermögen, darüber als Richter stehen, indem sie zu richten haben „in Meinen Rechten“, also im Gesetz Jehovab's allezeit finden werden, was Recht ist in jedem Fall. Ori: לְמַעַן ist so unnötig, wie mit Ori יִשְׁמְרוּ zu lesen. Was diese Rechtspflege im bürgerlichen Leben, Heiligung auch, des Volks durch Gottes Recht, das ist im kirchlichen Leben die Beobachtung sämtlicher Gesetze und Sagen in allen Festzeiten Jehovab's, wofür der Grundton mit der Heiligung der Sabbate (vergl. dagegen Kap. 22, 26) gegeben wird, zugleich aber das ausgesprochen ist, worauf es im Priesterdienste hier allewege ankommt.

Daher B. 25, wie sich die Priester selber vor Verunreinigung zu wahren haben. — לא יבאו inbidualisirt, um genau zu reden. — Die Exception (כִּי) betrifft dieselben Blutsverwandten, wie 3 Mos. 21. Der Ausnahme des Hohenpriesters 3 Mos. 21, 10 ff. wird, wie überall nicht des Hohenpriesters, nicht gedacht. — B. 26 ist nach Keil die Vorschrift wegen Reinigung von der Todesunreinheit verschärft, indem noch über die vom Gesetz vorgeschriebene sieben tägige (4 Mos. 19, 11 ff.) Zeit, welche in סִדְרָתָהּ gemeint sei, 7 Tage anberaumt werden, worin Keil eine Kompensation des vorher den Priestern zugelassenen Kommens zu Todten, was im Gesetze selbst bei Vater und Mutter dem Hohenpriester versagt gewesen, erblicken will. Es dürfte vielmehr, die 7zahl schon, auf Heiligkeit und Heiligung um so stärker hinweisen. Hengstenb. betont dagegen den Unterschied von Reingeworden-sein und „Reinigung“, welche ihren Anfang gleich mit Beginn der 7 Tage 4 Mos. 19 genommen; 7 Tage sei die längste Zeit, die überhaupt eine Unreinheit daure. Jedenfalls ist nicht zu leugnen, daß B. 27 auch noch die Darbringung eines Sündopfers beim Wiederantritt des priesterlichen Dienstes fordert.

Nach den Pflichten nun die Gerechtsame der Priester, was ihnen für ihren Dienst zukommen soll. — B. 28 zuvor die aus dem Gesetze bekannte Grundbestimmung, (vergl. 4 Mos. 18, 20; 5 Mos. 10, 9; 18, 1) erst positiv, dann negativ und schließlich nochmals positiv ausgesprochen; das, was das israelitische Priesterbewußtsein hieß und trug im Leben und im Sterben. Denn da die

Priester Israels keine fremde Race, kein höheres Geschlecht, sondern von Israel sind, wie alle ihre Brüder, so wäre es natürlich, wo dem Volke, dem sie zugehören, Kanaan als נַחֲלָה von Gott verheißt ist, daß auch ihnen ein bestimmtes Stammgebiet zum „Erbe“ und „Besitzthum“ (נַחֲלָה, etwas, das man ergreift und sich festhält) würde. Sie repräsentiren aber Israel nicht nach Fleisch, sondern nach Geist, nach der Idee, die vom Anfang an dies Volk zum Eigenthum Gottes und damit Gott zu seinem Eigenthume macht: „Mein“ Volk und Ich Jehovab „mein Gott“. Wie nun 1 Mos. 15, 1 schon zu Abraham, dem Vater aller Gläubigen, der Herr sagt: Ich bin dein sehr großer Lohn, so „ist“ den Priestern „zum Erbe“ dies, daß: „Ich ihr Erbe (נַחֲלָה) bin“, wie Jehovab sagt. Sie haben damit dergestalt, daß ihnen nicht mehr zu geben ist (לֹא-יִתֵּן לָהֶם), am wenigsten von ihren Volksgenossen, denen sie vielmehr die Idealität ihres Volksthum's, das ewige Erbe, den Besitz Kanaans nach Wahrheit angeben, indem sie Israel thatsächlich sein besseres Ich, sein wahres Streben, seine ewige Zukunft lehren. [Von Städten zum Wohnen darin, den betreffenden Häusern mit zugehörigen Weibethissen, was Jehovab von seinem Eigenthum am Lande den Leviten und Priestern in der mosaischen Dekonomie anwies, handelt B. 28, wie Keil annimmt, nicht. Vgl. Kap. 45.]

B. 29 folgt ihr Lebensunterhalt vielmehr von den Opfern, insofern leben sie aus Jehovab's Hand. Zu dem hier angeführten Speis-, Sünd- und Schuldopfer vgl. im Gesetze 3 Mos. 2, 6, 7; 1 Kor. 9, 13. — חֶרֶם („absondern“) ist Jehovab Geweihtes ohne Möglichkeit der Wsung, vgl. dazu 3 Mos. 27, 21, 28. — B. 30. כִּבְרִים sind die Erstlinge von Baumfrüchten und vom Getreide (ו. כִּבֵּר „hervorbrechen“). Vgl. 2 Mos. 23, 19; 34, 26; 4 Mos. 18, 13; 5 Mos. 18, 4. — וְהָרִיחַ wird von Opfertheilen mit Bezug auf das Ceremonielle des Hebens und Webens gesagt, was ebenfalls Weihung an Jehovab bedeutete. Die Rabbinen erklären das Wort von der für den Herrn „abgesonderten“ Gabe; denn ebenso geschah mit allen Erstlingen, Garben wie Broden. Insgemein ist „Hebe“ allerdings alles, was nach Vorschrift oder freiwillig für Jehovab abgehoben wird als Wehgeschenk für das Heiligthum, beziehungsweise seine Diener (2 Mos. 25, 2 ff.; 30, 13 ff.; 4 Mos. 15, 19 ff.; 18, 27 ff.). Vgl. Kap. 20, 40. — עֲרִיסָה nur im Plural gebräuchlich, soll „Ortse“ oder: „Schrotmehl“ (Gesenius) sein, wozu ראשית nicht wohl stimmt, daher Meier an Getreidekrüner denkt. Vergl. 4 Mos. 15, 20 ff. — Alles B. 29 ff. Aufgeführte geht auf Heiligung aus, speziell das Heben und Weben schloß den Gedanken mit in sich, der als Folge solcher Gaben an den Priester Segen Gottes auf das einzelne Haus herabbringt. Hengstenb. übersetzt: „auf daß du Segen ruhen machest in deinem Hause“ und citirt Matth. 15, 4. 5. Vgl. Mal. 3, 10. — Den Abschluß der

Priesternahrung macht B. 31, was davon ausgeschloffen sein soll. ככלי־זבח Leichnam, was hingestreckt liegt, von Menschen und Thieren, cadaver. טרפה „Abgerissenes“, von wilden Thieren Zerrissenes. Vgl. Kap. 4, 14; 2 Mos. 22, 30; 3 Mos. 22, 8. Nach 3 Mos. 17, 15 gilt es verunreinigend für jedermann, wie vielmehr für die Priester Jehovah's; so

daß auch hiermit die Idee der Heiligkeit exemplificirt ist. „Nur was Jehovah ihnen gibt und sein Heiligthum an Opfern und Gefällen, die aber nie unrein sein dürfen, soll ihnen zu gute kommen; wodurch denn zugleich der beste Uebergang zu den folgenden Aussprüchen gemacht wird“ (Ewald).

Kapitel 45.

- 1 Und wenn ihr zufallen laßt [vertheilet] das Land als Erbe, werdet (sollt) ihr eine Hebe abheben für Jehovah, eine Heiligkeit, vom Lande, Länge fünfundzwanzigtausend Länge und
- 2 Breite zehntausend; Heiligkeit (ist) das in ihrem ganzen Umfange ringsum. *Es wird (soll) davon sein (kommen, gehören zum) auf das Heiligthum fünfhundert bei fünfhundert, ein
- 3 Viereck ringsum, und fünfzig Ellen Umland dazu ringsum. *Und von (nach) diesem Maße wirst (sollst) du messen Länge fünfundzwanzigtausend und Breite zehntausend, und darin wird
- 4 (soll) das Heiligthum sein, Allerheiligstes. *Heiligkeit vom Lande (ist) dies; für die Priester, die Dienenden des Heiligthums, wird (soll) es sein, die Nahenden, Jehovah zu dienen, und es
- 5 ist ihnen Ort [Stätte] für Häuser, und (zwar) Heiligthum für das Heiligthum. *Und fünfundzwanzigtausend Länge und zehntausend Breite (wird) soll den Leviten, den Dienenden des
- 6 Hauses sein (gehören), ihnen zum Besizthum, zwanzig Gemächer. *Und als Besizthum der Stadt sollt ihr geben fünftausend Breite und Länge fünfundzwanzigtausend, neben [gleichlau-
- 7 fend] der Hebe der Heiligkeit: für das ganze Haus Israels soll es sein. *Und dem Fürsten: von hier und von dort an der Hebe der Heiligkeit und am Besizthume der Stadt, vor der Hebe
- 8 der Heiligkeit hin und vor dem Besizthum der Stadt hin, an der Westseite westwärts und an der Ostseite ostwärts, und (zwar) die Länge neben [gleichlaufend] einem der (Stamm-) Theile
- 9 von der Westgrenze bis zur Ostgrenze; *zum Land wird (soll) es ihm sein, zum Besizthum in Israel, und nicht sollen ferner Meine Fürsten Mein Volk bedrängen (bedrücken), und [son-
- 10 dern] das Land sollen sie dem Hause Israels geben nach ihren Stämmen. *So sagt der Herr Jehovah: Genug (sei's) euch, Fürsten Israels! Gewaltthat und Verdrängung macht weichen
- 11 (thut ab), und Recht und Gerechtigkeit thuet, hebt auf eure Austreibungen von Meinem Volke, Spruch des Herrn Jehovah. *Wage des Rechts und Ephah des Rechts und Bath des Rechts
- 12 sollen euch sein. *Das Ephah und das Bath soll eines Maßes sein, daß das Bath den Zehnten des Chomer fasse (betrage) und das Ephah ein Zehntel des Chomer, nach dem Cho-
- 13 mer soll seine Bemessung sein. *Und der Scheqel (soll sein) zwanzig Gerah, zwanzig Scheqel, fünfundzwanzig Scheqel, fünfzehn Scheqel soll euch die Minah sein. *Dies ist die Hebe,

B. 1: Sept.: ... ἀπαρχήν ... κ. εἰρος εἰκοσι χιλιάδας — (Das zweite oder das erste ארץ ist in den verschiedenen Handschriften ausgelassen.)

2: ... εἰς ἅγιον ... διαστήμα αὐτῶν — Vulg.: Et erit ex omni parte sanctificatum ... in suburbana ejus —

3: ... διαμετρήσεως ... το ἅγιον των ἁγίων. Vulg.: ... templum sanctumque sanctorum.

4: ... εἰς οἶκους ἀφωρισμένους τῷ ἁγιασμῷ αὐτῶν.

5: ... αὐτοῖς εἰς κατασχεῖν πόλεις του κατοικεῖν.

6: ... ὃν τροπον καὶ ἡ ἀπαρχὴ των ἁγίων παντὶ οἴκῳ Ἰσρ. ἐσονται.

7: ... εἰς τὰς ἀπαρχὰς τ. ἁγίων, εἰς κατασχεῖν τ. πόλεως, κατὰ πρόσωπον των ἀπαρχῶν ... τὰ πρὸς θάλασσαν κ. ἀπὸ των πρὸς θάλασσαν τὰ πρὸς ἀνατολὰς κ. τὸ μῆκος ὡς μία των μεθιδὸν ἀπὸ των ὁρίων των πρὸς θάλασσαν, κ. τὸ μῆκος ἐπὶ τὰ ὄρια τὰ πρὸς ἀνατολὰς (8.) τῆς γῆς. K. ἐστὼ αὐτῷ ... οὐκέτι οἱ ἀφηγούμενοι τον Ἰσρ. ... κ. τὴν γῆν κατακληρονομήσουσιν οἶκος Ἰσρ. — Vulg.: ... et non depopulabuntur — (A. L.: תבואה.)

9: Ἰναννοσθὼ ὑμῖν ... κ. τὰ λαμπύρια ... κ. ἐξαρτε καταδυναστεῖαν — Vulg.: ... Iniquitatem et rapinas ... separate confinia vestra a populo meo —

10: ... κ. μετρον δικαῖον κ. χοινίξ δικαία ἐσται ὑμῖν τον μετρον.

11: K. ἡ χοινίξ ὁμοίως μία ἐσται τον λαμβανειν, τὸ δεκατον του γομορ ἡ χοινίξ, κ. τὸ δεκατον τον γομορ τὸ μετρον πρὸς τὸ γομορ ἐσται ἴσον. Vulg.: ... aequalia et unius mensurae ... partem cori ... juxta mensuram cori erit aequa libratio eorum.

12: K. τὰ σταθμά εἰκοσι ὀβολοι, οἱ πεντε σικλοι πεντε κ. οἱ δεκα σικλοι δεκα κ. πεντηκοντα σικλοι ἡ μία ἐσται ὑμῖν. Vulg.: ... obolos ... Porro viginti sicli et ... et ... mnam faciunt. (A. L.: שקלים.)

13: ... ἔκτον τον μετρον ... κ. τὸ ἔκτον τον οἴφιν — Vulg.: ... primitiae.

welche ihr heben sollt: das Sechstheil des Ephah vom Chomer Weizen, und sechsen sollt ihr das Ephah vom Chomer Gerste. *Und des Oeles Sazung: das Bath Del (was als Bath 14 vom Del zu heben ist, soll sein) der Zehnte des Bath, von dem Kor, (der) zehn Bath, ein Chomer (ist), denn zehn Bath (sind) ein Chomer. *Und ein Stück vom Kleinvieh von zwei= 15 hundert von dem bewässerten (Lande) Israels zum Speisopfer und zum Brandopfer und zu Heilsopfern, um sie zu versöhnen (überdecken), Spruch des Herrn Jehovah. *All das Volk 16 des Landes, sie sollen zu dieser Hebe (gehalten) sein für den Fürsten in Israel. *Und auf dem 17 Fürsten soll sein: die Brandopfer und das Speisopfer und das Trankopfer an den Festen und an den Neumonden und an den Sabbaten, an allen Festzeiten des Hauses Israels; er wird ausrichten das Sündopfer und das Speisopfer und das Brandopfer und die Heilsopfer, zu sühnen (bedecken) für das Haus Israels. *So sagt der Herr Jehovah: Im ersten (Monat), 18 am ersten (Tage) vom Monat, sollst du einen Farren, ein junges Rind, fehlslos, nehmen, und entsündigst das Heiligthum; *und es nimmt der Priester von dem Blute des Sündopfers und 19 gibt auf des Hauses Pforte und auf die vier Ecken des Abjages am Altar und über die Thores= Pforte des inneren Vorhofs. *Und ebenso sollst du thun am siebenten im Monat, wegen des 20 fehlenden (irrenden) Mannes und wegen des Thoren, und ihr sühnet das Haus. *Im ersten 21 (Monat), am vierzehnten Tage vom Monat, soll euch das Passah sein, Fest von Tagliebenden, Ungeäuertes soll gegessen werden (Mazoth soll man essen). *Und es bringt der Fürst an die= 22 sem Tage für sich und für das ganze Volk des Landes einen Farren (als) Sündopfer; *und 23 die sieben Tage des Festes soll er (als) Brandopfer Jehovah sieben Farren bringen und sieben Widder, fehlslos, täglich die sieben Tage, und (als) Sündopfer einen Ziegenbock auf den Tag (täglich); *und (als) Speisopfer soll er ein Ephah auf den Farren und ein Ephah auf den 24 Widder darbringen und Del ein Hin auf das Ephah. *Im siebenten (Monat), am fünfzehn= 25 ten Tage vom Monat, im Feste soll er bringen wie diese (ebenso), sieben Tage, wie Sündopfer, wie Brandopfer und wie Speisopfer und wie Del.

Gregetische Erläuterungen.

B. 1—9: Die Hebe der Heiligkeit, das Levitenland, das Besizthum der Stadt und das Fürstenthail.

Daß Jehovah Erbe und Besizthum seiner Priester (Kap. 44, 28), ist auch für die Erde eine Realität, wie die Gottseligkeit ebenfalls die Verheißung „dieses Lebens jetzt“ hat. Um diese Wahrheit zur Gestaltung zu bringen, knüpft B. 1 an das Vorhergegangene das Folgende an. — וַיִּפֹּל v. בַּשָּׁמַיִם, bedeutet: „fallen machen“, wird eigentlich vom „Loose“ gesagt (Kap. 24, 6), wo aber dies durch nichts nahe gelegt ist, auch kein ה dabei steht, so ist das Wort allgemein zu nehmen und בַּנְּהִיָּה c. ב essentialia zu verstehen, also: vertheilen überhaupt. Vgl. Ps. 16, 6. (Die bisherige Behauptung Sengstenberg's von der Beziehung auf die Zeit so gleich nach der babylonischen Dienstbarkeit muß

begreiflicherweise nun zu Schanden werden, so läßt er den Propheten denn nach Utopien reisen u. s. w.) — תְּרִימֵי הָרוֹמָה (Hiph. v. רִם, welches bei den Heils- oder Dankopfern mit der Schulter des Opferthiers — das Weben mit der Brust — geschah), hat hier die allgemeinere Bedeutung, wiewohl nicht von: „Geschenk schenken“, auch nicht von: „Opfer darbringen“, sondern von: weihen, heiligen dem Herrn (לַיהוָה), was übrigens die Ceremonie des in die Höhe Hebens, wie das Heben auf den Altar gleichfalls bedeutete. Vgl. auch zu Kap. 44, 30. Das Nähere s. zu Kap. 48. — „Heiligkeit“ (entsprechend Jehovah) „vom Lande“, also abgefordert, „theils zu heiligen, theils wenigstens zu höherem, allgemeineren Zwecken“ (Bunsen); siehe aber die Bestimmung im Folgenden. — „Länge“ wird, vielleicht wegen der zum erstenmal auftretenden bedeutenden Zahl, oder weil die natürliche Länge des Landes nicht zu beachten ist, sondern mit „Länge“

B. 14: Sept.: ... κοτυλην ἐλαιου ἀπο των δεκα κοτυλων, ὅτι εἰ δεκα κοτυλοι εἰσιν γομορ. Vulg.: ... batus olei, decima pars cori est; et decem bati eorum faciunt, quia decem bati implent eorum.

15: K. προβατον ἐν ἀπο τ. δεκα προβατων ἀφαιρεμα ἐκ πασων των πατριων τ. Ἰσρ. — Vulg.: Et arietem unum de grege ducentorum, de his quae nutriunt Israel —

17: K. δια τον ἀρηγοουμενον ἐσται — (A. B. וּבְכֹל מִזְבְּחֵי וְהַזֶּבֶחַ —)

18: ... ληψουσθε —

19: A. B. מִזְוֹרֹחַ —

20: ... ἐν τ. μηνι τ. ἐβδόμῳ μιᾷ του μηνος ληψη παρ' ἑκαστον ἀγνοουντος κ. ἀπο νηπιον Vulg.: ... qui ignoravit et errore deceptus est —

22: ... ὕπερ αὐτον κ. ὕπερ τ. οἶκον κ. ὕπερ παντος τ. λαου τ. γῆς —

23: ... κ. θυσιαν. (24.) K. πεμμα τῷ μοσχῷ — 24: Vulg.: Et sacrificium ephi per vitulum —

25: ... ποιησεις κατα τα αὐτα ... κ. καθως τὸ μαναα — Vulg.: ... sicut supra dicta sunt —

auf das, was fortweg in der Vision so heißt, auf die Ausdehnung von Ost nach West verwiesen werden soll, wiederholt, also nicht gerade pleonastisch angeben. Ob aber Ruthen (Hieronymus, Raski, Hävernick) oder ob Ellen (Ewald, Hitzig, Hengstenb.) gemeint sein sollen, wird nicht gesagt. Auf Kap. 42, 16 ff. berufen sich die Vertheidiger der einen und die der anderen Auslegung, vgl. also daselbst. Auch die ausdrückliche Angabe von „Ellen“ B. 2 soll den einen und den andern dienen: die Ruthener sagen: also sind vorher immer Ruthen gemeint, weil hier Ellen ausgenommen werden; die Ellen annehmen, entgegen: also sind auch vorher, wie durchweg bei allen größeren Maßen, Ellen zu verstehen, sonst müßten Ruthen ausdrücklich vermerkt sein. Daß die Ellenangabe erst B. 2 geschieht, erklärt sich Hengstenb. aus „dem wider Erwarten kleinen Maße dort, so daß man leicht auf einen größeren Maßstab denken konnte.“ Außerdem ist gegen Ruthenmaß das lose-lose Verhältnis zu den anderweitigen Angaben, namentlich dem nur 500 Ellen ins Gevierte messenden Tempel, von Böttcher geltend gemacht worden, der 40 [] Meilen (?), fast $\frac{1}{10}$ des ganzen Landes ausrechnet. Dagegen behauptet Keil, daß dem $\tau\mu\rho\epsilon\nu\omicron\varsigma$ von 25,000 Ruthen Länge und 10,000 Ruthen Breite Kap. 48 mit seinen Verhältnissen durchaus entspreche. Vergl. also dort. — Die „Breite“ geht von Norden nach Süden (Kap. 48, 10). — Keil findet עשרה אלף für 10,000 auffallend, wofür B. 3. 5 und Kap. 48 stets עשר אלפים gesagt werde und zieht umsomehr die 20,000 der Sept. vor, als von dem B. 1 Gemessenen das B. 3 Gesagte abgemessen werden solle, auch die Leviten B. 5 zu bedenken seien, deren Besitzthum ebenfalls „Terumah der Heiligkeit“ sei (Kap. 48, 14 ff.), wie auch sonst aus unserm Kapitel erhelle; B. 1 besaße Priester- und Levitenland (25,000 und 20,000), das B. 2 und 3 in zwei Bezirke theilen. — Was es mit der angegebenen „Hebe“, weil „für Jehovah“, auf sich hat, wird schließlich nochmals hervorgehoben, und zwar in Betreff „ihres ganzen Umfangs ringsum“.

B. 2 hebt nach dieser Angabe im allgemeinen von dem Angegebenen (מדה) das Kap. 40 beschriebene und gemessene „Heiligthum“, d. i. den 500 Ellen in Quadrat bildenden Tempelbau ab, oder wie Keil: dem heiligen Tempelbezirke zugehörend 500 Quadrat-Ruthen, nach seiner Auffassung von Kap. 42, 15 ff. Aber, daß „noch um diefen zwischen Heiligem und Gemeinem scheidenden Bezirk herum ein Freiplatz von 50 Ellen auf jeder Seite sein soll, damit die Priesterwohnungen nicht zu nahe an das heilige Quadrat des Tempelgebäudes gebaut werden“, dagegen dieses letztere ganz außer Rechnung bleiben sollte!? — גורש vgl. zu Kap. 27, 28. „Ein Freiplatz von 50 Ellen zu einem Heiligthum von 500 Ruthen wäre gar zu winzig. Er hat offenbar den Zweck, ein Scheideraum zu sein zwischen dem Hause Gottes und den Häusern der Priester“

(Hengstenb.). — B. 3 ist מדה המדה הוזהר durchaus nicht dasselbe wie מדה B. 2, sonst würde nicht diese bestimmte verschiedene Ausdrucksweise gewählt sein, die wie sie auf die Messung des „Heiligthums“ verweist, so als dieses den Tempelbau, und nicht den „heiligen Tempelbezirk“ bezeichnet. Keil braucht B. 1 10,000 Ruthen mehr, weil er המדה hier = „dieses gemessene Stück Land“ faßt. B. 2, wie es durch das bisher immer als „Maß“ zu übersetzende המדה näher bestimmt ist, bedeutet, woher der deshaßb auch mit dem „messen“ zu betrauernde Prophet (חזקיהו), wie es ausdrücklich heißt, es ist ihm Kap. 40 ja vorgemessen worden, das Maß zu entnehmen hat: der als Hauptstück B. 2 sogleich angeführte Tempelbau ist maßgebend für die ganze „Hebe“, die als solche B. 3 wieder aufgenommen wird, wobei die Centralität des Tempelbaus schon durch: „und darin soll das Heiligthum sein“, erst recht aber durch den nach Kap. 43, 12 weisenden Beisatz: „Allerheiligstes“ hervorgehoben wird. — Nachdem von neuem die „Heiligkeit“, das für den heiligen Zweck (für Jehovah, sein Heiligthum) vom Lande Ausgesondertsein des Landes, woraus die „Hebe“ besteht (היא) mit dem Heiligthume (incl. den Vorhöfen) darin (B. 3) zur Geltung gebracht ist, behandelt B. 4 das betreffende Terrain nun nach seiner Beziehung auf die Priester, die wie bisher schon (Kap. 40, 46; 42, 13; 44, 15), hier aber im Blick auf das, wie gesagt, centrale „Heiligthum“ sowohl in ihrer Amtlichkeit, als in Betreff ihrer Wohnstätte bezeichnet werden. Indem sie solche sind, dies ihre amtliche Bestimmung ist, stimmt es, ihnen die „Heiligkeit vom Lande“ als „Ort für Häuser“, wie der gleich folgende Satz erklärt, als „Heiligthum für das Heiligthum“ auszusetzen, so daß dieses letztere die Priester-Häuser als Heiligthums-Dependance bestimmt, wie ähnlich Kap. 43, 12 alles als Allerheiligstes (vorher B. 3) sogar bezeichnet wurde. Gewöhnlich wird der Schlusssatz des Verses als zweite Bestimmung des Terrains der „Hebe“, nämlich für den Tempel, gefaßt, eine überflüssige Wiederholung. Die Bezeichnung von „Häusern“ kommt mit dem Gesetz überein, wo die 13 Priesterstädte (Jos. 21) ebenfalls bloß nach den darin befindlichen Häusern in Betracht kommen. Jehovah gibt den Priestern von dem, was sein ist durch die „Hebe“ (wie Kap. 44 den nöthigen Lebensunterhalt,) den nöthigen Raum zu Wohnungen, als seinen Dienern, und als Dienern des Heiligthums in der Nähe desselben. Eine Anordnung, die wohl im Zusammenhange mit der ganzen Vertheilung des Landes aufzufassen ist, aber von der mosaïschen Bestimmung 4 Mos. 35 abweicht, so daß sie aus der Idee, die veranschaulicht werden soll, wird begreifen werden müssen (Theol. Erdgdt. 19).

Noch auffallender wird die Anordnung B. 5, wo ein gleich großes Terrain, wie das Heiligthum und die Priesterstätte einnimmt, den Leviten zugewiesen wird, als Dienern „des Hauses“ (Kap.

44, 11 ff.), allerdings ohne weitere Bezeichnung, während eine solche B. 4 die Priester als Diener „des Heiligthums“ näher beschrieben hat, also zum merklichen Unterschiede von denselben; welche Unterscheidung der Leviten auch durch das „ihnen zum Besitzthum“ markirt ist, denn sogleich ist ebenfalls von „Besitzthum der Stadt“ die Rede, wiewohl dieses „gegeben“ (vgl. dagegen Kap. 44, 20 **לא-רחמי**) wird, nicht einfach gehört (**רחמי**), und **ומקדש למקדש להם לאחור** B. 4 gegenüber. Aber dieses Terrain wird ein anderes sein, als B. 1 im allgemeinen gefordert ist, obwohl auch die Leviten zu den Dienern des Herrn gehören, und die „zwanzig Gemächer“ einem besondern Landbesitz von der angegebenen Größe sehr wenig entsprechen. Keil begreift das Levitenland mit in B. 1, aber freilich bei 20,000 Ruthen Breite dort, wovon 10,000 auf Priester und Heiligthum kommen, hat er noch 10,000 Ruthen Breite für die Leviten übrig. Hengstenb. dagegen sagt: „neben den Priestern erhalten die Leviten ein Stück Landes von gleicher Ausdehnung; dann folgt das Gebiet der heiligen Stadt in gleicher Länge und in einer Breite von 5000 Fuß, so daß die ganze Vorwagnahme für Priester, Leviten und Stadt, wie in der Länge, so auch in der Breite 25,000 Ellen hat.“

— Statt **רחמי** liest **רחמי**. — Die **עשרים לשכח** haben schon den Sept. Schwierigkeit gemacht, die **עשרים** sich als Text gedacht haben mögen. Die „Gemächer“, statt der 35 mosaischen Levitenstädte mit Weidetrift, haben, was den Ausdruck betrifft, keine Schwierigkeit, sie diminuiren da sehr passend die „Häuser“ der Priester. Was bei diesen „Häuser“, heißt bei ihnen, zum Abstände von den Priestern, nur „Gemächer“, ohne daß damit Zellengebäude (Kosken) oder Höfe mit je $\frac{1}{2}$ Trift ausgeschloffen wären. Keil, der sich in den masoretischen Text nicht finden kann, hält **עשרים** für eine Verschreibung von **עשרים**, liest **לשכח**, ohne damit aber was mehr, als „Thore (!) zum Wohnen“ für die Leviten zu gewinnen, die „Thore“ sollen freilich soviel als: Städte besagen. Hengstenberg nennt es Kasernirung der Leviten; die Abweichung vom Mosaischen, wonach gerade die Leviten durch das ganze Land vertheilt wohnten, ist um so auffallender.

B. 6. Nur wenn das Levitenland dasselbe Stück Land wie das Priester- und Heiligthumsland wäre, nämlich etwa qua Levitenland, also die „Gemächer“ darin besaße, im Verhältniß zu den „Häusern“ der Priester so genannt, könnte es eigentliche Terrumah sein; oder wenn 20,000 Ruthen Breite B. 1 gelesen werden. Hengstenb. beschränkt daher die „Hebe“ auf Heiligthum und Priestertheil. Erst „im weitern Sinne“ rechnet er dazu auch den Antheil der Leviten und den Bezirk der Stadt; ja auch der Antheil des Fürsten konnte dazu gerechnet werden (sagt er), „da dieser als Gottesdiener fungirt“. Für ein besonderes Terrain von 10,000 Breite als Levitenland spricht die Fassung des Satzes B. 5,

sowie die Erwägung, daß mit solchem Landbesitz die so viel größere Zahl von Städten, als der Priester, die nach der mosaischen Bestimmung ihnen gehörte, zum Ausdruck gebracht sein dürfte. Vgl. übrigens zu Kap. 48, 20. Wie aber auch die Bestimmung „ihnen zum Besitzthum“ B. 5 ein besonderes Stück Levitenland außer der B. 1 geforderten Terrumah andeutet, so liegt doch noch mehr daraus das „Besitzthum der Stadt“, wie ebenfalls **רחמי** dasselbe sogar noch vom Levitenlande abzusondern scheint. — Die „Stadt“ ist die Hauptstadt des Landes. Ihr Terrain hält die gleiche Länge (25,000) der bisherigen Angaben ein, aber differirt mit der Breite, daher diese vorangestellt wird; wir haben in dieser Bezeichnung 10,000 + 10,000 + 5000 = 25,000. Der Besitz der Stadt „ist zu unterscheiden von der Stadt selbst, die (Kap. 48, 16) viereckig, die Länge der Breite gleich ist“ (Hengstenb.). Die Länge dieses Besitzthums läuft neben der „Hebe der Heiligkeit“ hin, mit welcher Bezeichnung speziell das Priester- und Heiligthumsland gemeint ist. — Die Bestimmung „für das ganze Haus Israels“ besagt, daß es keinem einzelnen Stamme bloß gehören solle. Vgl. Kap. 48.

Der Uebergang zu **לנשיא** B. 7 ist durch „das ganze Haus Israels“ B. 6 vermittelt, dessen hülferisch Haupt und Vertretung eben der Fürst ist. — Entweder eine Art Vorderatz, wozu B. 8 der Nachatz, oder man supplire aus B. 6 „sollt ihr geben“. — **מזה ומזה** = von beiden Seiten, so daß die „Hebe der Heiligkeit“, die hier allerdings auch das Levitenland befallen kann, und das Besitzthum der Stadt in die Mitte genommen werden; vor denselben von Norden nach Süden hinlaufend, so daß von der Westseite gesehen, was westwärts bis ans Mittelländische Meer, von der Ostseite gesehen, was ostwärts bis zum Jordan, dem Fürsten gehören soll, wie **וארך** explizirt, daß der Länge nach, also in der Richtung von Westen nach Osten, das Terrain gleichlaufen soll „einem“, irgend einer der Portionen der Stämme, nicht weiter vor-, nicht weiter zurücktreten, wie jeder einzelne Stammtheil. Hieronymus bemerkt, daß der Fürst für sich einen ganzen Stammtheil erhalte, freilich geschieht es unter Ausschluß des Heiligthums-, Priester-, Leviten- und Stadtlands; dafür hat er aber wie die Schutzpflicht für das bezeichnete Quadrat, so das Ehrenrecht, alles Heilige der Nation auf seinem Gebiete zu besitzen. — B. 8. **לא-רחמי** durch **לאחור** näher bestimmt: zu dem ihm als Besitzthum in Israel bestimmten Lande soll ihm das B. 7 Bezeichnete sein. Das Motiv dieser Anordnung folgt: **לנשיא**. Der frühere status, wo ihnen kein Grundbesitz, kein Aergut, ausgeworfen war qua Fürsten, hatte sie zum Mißbrauch ihrer Gewalt verleitet, sich Besitz zu schaffen. — „Meine Fürsten“ entspricht dem „Mein Volk“, also die über dasselbe in Zukunft Fürstengewalt haben werden. In dem beiderseitigen „Meine“, „Mein“ liegt zugleich das göttliche Urtheil über die gewesenen

Fürsten, die in Betracht kommen können, als welche, die sich ihrer hohen verantwortlichen Stellung so wenig, als der Bedeutung Israels bewußt gewesen. Sie sollen vielmehr dem Hause Israels „geben“ als sich nehmen, wodurch sowohl überhaupt belassen, als auch, im Fall, wiedergeben ausgedrückt wird. Was für Land gemeint ist, zeigt: „nach ihren Stämmen“. — B. 9 schließt, zugleich das folgende Allgemeinere von Recht und Gerechtigkeit in Handel und Wandel damit feierlich introducirend, das Spezielle in Betreff der Fürsten ab, an deren Verhalten im Guten wie im Schlechten dem Volke Spiegel und Beispiel gegeben war. — Kap. 44, 6 vom Volke mit Beziehung auf das Priesterthum, hier vom Fürstenthum in Beziehung auf das Volk; wie dort Heiligkeit und Heiligung, so hier „Recht und Gerechtigkeit“. (Hieron. interpretirt **רב**: es genüge euch dieser Stammgleiche Besitz!) Was schon viel zu viel geschehen, das ist nun umsomehr genug, als aller natürlichen Versuchung durch die Domänisirung B. 7 ff. vorgebeugt wird. — **שֶׁר** (**שר**) ist im Grunde dasselbe wie **חָסֵם**, gewaltsame Handlungsweise, Mißbrauch der Gewalt, nur stärker, weil die Folge davon: „Verwüsthung“ in das Wort mit hineinlingt, wie in dem entsprechenden „Gerechtigkeit“ die Uebung des „Rechts“ sich herausstellt. Hengstenb. meint: die Anrede zeige, daß Repräsentanten oder Nachkommen der Fürsten, welche früher die Unbill verübt hatten, auch in dem Exile vorhanden waren. — **גֵּרֵשָׁה** ist Vertreibung des rechtmäßigen Besitzers aus seinem Eigenthum, wie 1 Kön. 21. — Die Last, die dergleichen für das Volksleben war, der Druck, welcher damit auf Israel lastete, macht sich mit dem **הִרְמוּ בְּעַל**. „Zu den Konfiskationen (bemerkte Hengstenb.) gaben besonders die politischen Partelungen Veranlassung.“ Vgl. noch 1 Sam. 8, 14.

B. 10—12: Gerechtigkeit im Volksleben.

Welches Beispiel des Fürsten Thun für das Volksleben im Bösen sein kann, im Guten sein soll, zeigt der Uebergang, der mit B. 10 gemacht wird. („Zu aller Zeit haben die Fürsten durch Münz- und Gewichtsveränderungen ihre Unterthanen zu übertvorthellen versucht“, Philippson.) — **מִאֲרִיכָה** dual. bezeichnet die beiden Schalen der Wage, v. **אָרַךְ**, „fertig machen“, „festsetzen“, in Beziehung auf die Art, wie solches geschehen kann, „wägen“, abwägen. — **צִדִּיק** ist das festgesetzte, daher für alle Feststehende, wonach sich zu richten, was allen das Richtige, weil das Recht ist. — Vgl. 3 Mos. 19, 36; 5 Mos. 25, 13 ff. — **אִיפָה** (**אפה**) nach Josephus Angabe in griechischem Maß etwa ein Berliner Scheffel, ein Getreidemaß, siehe Gesen. Lexik. — Dem Ephah für trockne Dinge kam für Flüssigkeiten das **בָּת** gleich, wie Delitzsch Jes. 5, 10 bemerkt, ein erst in der Königszeit vorkommendes Maß, das Josephus so berechnet, daß es etwas über 33 Berliner Quart

betragen mochte. — B. 11 beginnt nun, was Recht nach Maß (**כִּכָּר** pensum 2 Mos. 5, 18) ist, das die genannten (Ephah und Bath) darstellen sollen, zu besprechen, um die Genauigkeit in Handel und Wandel als die göttliche Art des Volks, als seine Heiligkeit im Leben zu veranschaulichen. B. 10 wird exemplifizirt und eregisirt. — **לִשְׂאֹה** wie Maschi durch **לָקַח** erklärt, „tragen“ = halten, fassen: — Der **חָמֵר** (ein Haufen, der zusammengebracht ist) soll das Maß, die Norm, für Ephah und Bath sein, als größtes Maß trockner Dinge, seit der Königszeit gewöhnlich „Kor“ genannt, (aus Josephus) auf etwas über 15 Berliner Mäßen taxirt. — B. 12 kommt auf das maßgebende Selbengewicht, den Scheffel zu sprechen. Ein abgewogenes, also bestimmtes (kleines) Pfund Silber, von den Rabbinen als „Fels“ bezeichnet zum Unterschiede vom Gerah, das sie „Steinchen“ heißen, ist die älteste biblische Werthangabe, ursprünglich im Tauschhandel Gewicht, später Münze, wie bei den Griechen die Drachme, bei den Römern der As. Der gewiß nach gemeinsamer Bestimmung der Händler festgesetzte Werth des vormosaïschen, gemeinen Sefels ist nicht auszumachen, aber von Babel wahrscheinlich ausgehend und durch die Phönizier vermittelt, begegnet uns das Wort auch im Griechischen (**σικλος**, **σικλος**). — **קָרָה** ist das „Kleingemachte“, daher das Korn als kleines Stück, wie „Gran“ v. granum, Gesenius vermuthet die Johannisbrod-Bohne (**καρσιον**), deren Griechen, Römer, Araber als des kleinsten Gewichts sich bedienten, wie man dafür Gersten-, Pfefferkörner benutzt, die kleinste biblische Silbermünze. — Nachdem so der Werth des Sefels nach seinem Theilgehalt bestimmt ist (vgl. 2 Mos. 30, 13; 3 Mos. 27, 25; 4 Mos. 3, 47), könnten drei verschiedene Arten von Sefeln angegeben werden, wie Coccejus, J. D. Michaelis der Meinung sind: ein großer, mittler und kleiner. Besser bemerkt Hengstenb.: daß die „Minen, die wahrscheinlich auswärtigen Ursprungs sind, woraus sich ihr seltenes und spätes Vorkommen erklärt, zu dreifachem Werthe angegeben werden“, nach der verschiedenen Währung in den verschiedenen Ländern, aus denen sie stammten. Voran stehe die normale Mine = 20 Sefel, zu den 20 Gerah's passend. — **מִנָּה** (1 Kön. 10, 17; Esr. 2, 69; Neh. 7, 71, 72), nach Vergleichung erster Stelle, wo Hengstenb. freilich **מִנָּה** statt **מִנָּה** lesen will, mit 2 Chron. 9, 16 ergeben sich 100 Sefel für 1 Mine, was mit unsrer Stelle so ausgeglichen zu werden pflegt, daß 2 Chron. 9 bürgerliche Sefel, d. h. halbe mosaïsche gemeint sein sollen, indem der **בָּק** im Laufe der Zeit als Sefel das verbreitetste größere Silberstück gewesen sei. Aber 100 solcher Sefel oder 50 mosaïsche, womit Hesekiel rechnet, wären doch nicht, wenn die 3 Angaben hier zu addiren sein sollten, abgesehen, daß die Dreitheilung und die Voranstellung der 20 unerklärt bleibt, 20 + 25 + 15 = 60 Sefel! Daher Keil eine uralte Corruption des Textes statuirt.

Sichtig, indem er, was auch allein nach dem vorliegenden Texte sich empfehlte, wie Hengstenberg, 3 verschiedene Minen acceptirt, setzt Berechnung in Gold, Silber und Kupfer voraus, also: eine Gold-, eine Silber- und eine Kupfer-Mine. Der Chaldäer nahm dagegen die 60 Sefel, wohl als die außerordentliche Geltung der glücklichen messianischen Zeit an (מְנִי רַבָּא קוֹרְשָׁא יְהִי לְכוֹן). Die von Boedh (Metrol. Unterf.) und Bertheau (Gesch. der Jfr.) angenommene Deutung der Sept. ergibt den sehr wenig fagenben Satz: das Hülfesefelgewicht soll 5 Sefel und das Beihesefelgewicht soll 10 und 50 Sefel auch die Mine sein.

B. 13—17: Die Hebe des Volks.

Wie es vorher vom Fürsten zum Volke ging, so jetzt: was das Volk dem Fürsten zu leisten hat. Die eben vorgegangenen Maßbestimmungen leiten einerseits über, andererseits vermittelt die Bezeichnung הֲרִיבָה B. 13 aus B. 1 ff. Die „Hebe“ wird Jehovah gehoben, wie dieselbe denn auch für Kultuszwecke bestimmt ist. — Von Weizen und Gerste soll es der 60. Theil sein. שָׂרָה in 6 Theile theilen, also hier: den 6. Theil abheben. — B. 14 das חֲמֵץ ist das Festgesetzte vom Del, was in Betreff des Deles Gesetz der „Hebe“ sein soll; nämlich, wie die Apposition חֲמֵץ הָבָה erklärt, die Hengstenb. so ausführt: „das Bath ist das Maß für das Del“ zwischen Gedankenstrichen, parenthetisch, es soll das vom Bath Del Abzuhebende der 10. Theil davon sein. Der כֶּרֶךְ (1 Röm. 5, 2; 2 Chr. 2, 9; 27, 5) für Trocknes und Flüssiges eine nach-mosaische Maß-Bezeichnung, daher nicht nur hinzugesetzt wird, daß der Kor soviel wie 10 Bath, sondern auch daß er dasselbe wie der Chomer ist, indem 10 Bath (B. 11) 1 Chomer ausmachen. [Hengstenb.: Chomer ohne Zweifel der einheitliche Name; Kor im exilischen und nachexilischen Zeitalter aus dem Aramäischen herübergebrungen.] Der 10. Theil vom Bath ist also für Del der 100. Theil der Ernte. — Wie des Weines (spezifisch fürs Brandopfer) nicht gedacht wird, so auch wohl des Kleinviehs — B. 15, (die „Hebe“ soll hier das 200. Stück sein, und das von fetter Weide kommt, gut genährt ist), aber nicht der Rinder. Die Unvollständigkeit soll nach Keil nur die Norm geben, nach welcher bei der Erhebung zu verfahren ist, wie Hengstenb. sich ausdrückt: zum Beweise sein, daß die Bestimmungen hier „nicht den Charakter eines wirklichen Steuer-Reglements tragen“, nur Exemplifikation und Ausmalung sind. Philippf. bemerkt: „Diese Abgabe scheint für die mosaisch vorgeschriebenen Zehnten an die Leviten eintreten zu sollen, die hier nicht erwähnt sind.“ — מִשְׁכָּה ist „bewässerte Gegend“, wie 1 Mos. 13, 10; eine inhaltsreiche Beziehung: so reich wird Israel gesegnet sein nach seiner Wiederkehr zu seinem Lande, als die Jordansau vor ihrer Verführung nur irgend im Regen war.

B. 16 adressirt „diese Hebe“ an den Fürsten. —

יְהִי רִירוּךְ sie sollen darauf aus sein, dieselbe zu leisten. Der Fürst ist hierdurch dem Kultus einerseits integrirt, wie andererseits seine Vertretung des Volks ersetzt. Hengstenb. hält den Betrag dieser Hebe für zu groß, die Gerste habe auch für den Kultus keine Verwendung gefunden, als daß nicht „die andern Ausgaben (Abgaben) für das allgemeine Beste (Röm. 13, 6. 7)“ sollten mitzuverschaffen sein. — B. 17 statt הֲרִיבָה, was von allem Volke galt, nun הֲרִיבָה, was nur den Fürsten anbetrifft: ihm wird's obliegen. Seine Obliegenheit wird erst sachlich aufgezeigt und sodann das zu Thunende hinzugesetzt (וְהָיָה יְרִיבָה), nämlich wie es sich aus seiner Stellung ganz von selber versteht, daß er den Kultus nach den Kosten, in seinem Material bestreiten, insofern ausrichten soll. Er ist wohl „Festordner“, aber nicht „Vollzieher der Entschuldigungssopfer an den Feiertagen“ in einer zugleich priesterlichen Würde, wie sie ihm Umbreit beilegt. יְרִיבָה kann einfach sein: thun lassen (Kap. 46, 2). Dagegen bemerkt Hävernick gut: „So entsteht ein schöner Gegensatz zu dem früher bestandenen Verhältniß. An die Stelle gewaltsamer Expressungen, harten Druckes, schmällicher Willkür und gegenseitiger Ungerechtigkeit und Untreue tritt eine fest gesetzte Ordnung der Dinge, gewissenhafte Gaben des Volks, die heilige Gaben sind. Der Fürst erscheint als die wahrhaft für das Wohl und Heil Israels sorgende theokratische Obrigkeit, welche die enge Gemeinschaft des Volks mit seinem Gott aufs lebendigste unterhält und auf das kräftigste fördert; die Gerechtigkeit nicht nur handhabend, sondern auch die heiligsten Interessen des Volks wahrnehmend u. s. w.“

B. 18—20: Die Sündopfer im ersten Monat.

Feierliche Einführung: „So sagt ff.“ — („Durch den Gedanken in B. 17 veranlaßt, schildert der Prophet nun, wie ein neuer feierlicher Festschluss in Israel beginnt, was auch anderweitig die Propheten verkündigen von der heiligen Festfeier in der messianischen Zeit, z. B. Jes. 66, 23; Sach. 14, 16“, Hävernick). Sowohl die ganze Ausdrucksweise B. 18, als die Vergleichung von Kap. 43, 18 ff. (des von hier Verschiedenem daselbst) und der Zusammenhang mit dem Folgenden verdrängen eine Auffassung, wie sie von Hengstenb. getheilt wird, daß korrespondirend der Einweihung des Brandopferaltars eine bloß einmalige Feier als die Einweihung des Heiligtums zu denken wäre. Hengstenb. vergleicht die sieben tägige Feier beim salomonischen Tempel (2 Chr. 7, 8) und die Neuweihung des Tempels unter Hiskias (2 Chr. 29, 18 ff.), besonders aber die Einweihung der Stiftshütte am 1. Tage des 1. Monats 2 Mos. 40. Dagegen spricht, außer dem Erwähnten, daß zwischen diesen durch Menschen erbauten Heiligtümern, wie dem Brandopferaltare (בֵּימֵי הַדְּשִׁירוֹת), und dem von Hesekiel gesauten göttlichen Tempelhume doch ein Unterschied sein dürfte, wo seine Einweihung in

diesem Sinne schon durch den Einzug der göttlichen Herrlichkeit gesehen ist (Kap. 43, 2 ff.). Die hier angeordnete Feier am 1. und 7. Tage des 1. Monats (Nisan (B. 21) ist eine jährlich wiederkehrende, wie auch die B. 20 ausgebrückte Beziehung auf immerfort Vorkommendes darthut. — Nach 4 Mos. 28, 11 ff. soll jeder Monatsanfang gefeiert werden und nach 4 Mos. 29 am 1. Tage des 7. Monats noch eine besondere Feier stattfinden. Vgl. hierzu Hes. 46. — Die Entzündung des Heiligtums geschieht hier durch einen jungen Farnen, anstatt des für die Neumonde mosaischen Ziegenbocks, eine Verstärkung des Sündopfers durch das Material, wie — B. 19 durch das Verfahren, das die Entzündung ausführt. Die „Pfeifen des Hauses“ (Kap. 41, 21) betreffen das „Heiligtum“ (B. 18) ohne Unterschied in Bezug auf seine 2 Abtheilungen, den Brandopferaltar und das Thor (wohl kollektiv für alle 3 Thore, da wenn bloß das Ostthor gemeint wäre, die nähere Bestimmung schwerlich fehlen würde,) des innern Vorhofs. — B. 20 aber erklärt ausdrücklich, daß solche Entzündung, am 1. und am 7. Tage des 1. Monats, dem „Heiligtum“ aus dem Grunde (72), aus der Ursache geschehe, welche im Blick auf die Heiligkeit des Hauses 72, d. i. der irrende, fehlende Mann und 72 entweder: Thorheit oder abstr. pro concreto: der Thor (eigentlich: der jedem Eindruck Offene, leicht Verführbare) sein können. Beide Bezeichnungen unterscheiden sich wie actus und potentia, die gelegentliche Handlung und die Charakteranlage; aber richtig ist bemerkt worden, daß beides Schwachheitsünden bezeichnet. [Falsch deutet Keil 72 „von — hinweg“, von seiner Sünde ihn losmachend, was weder dem sogleich folgenden 72 יכפרם entspricht, noch in dem auf B. 19 zurückweisenden 72 יר ילגן kann.] „So soll das Jahr, neugeweiht durch einen solchen Anfang, recht eigentlich als ein heiliges Jahr dastehen. Zugleich ist dies die Vorbereitung zum Passafeste B. 21“ (Hävern.). Da 3 Mos. 16, 16 ff. der große Versöhnungstag denselben Zweck hat, wie die hier so ausdrucksvoll und verstärkt an den Anfang geordnete Feier, der so einzige jährliche Versöhnungstag sonst ganz übergangen ist, so wird die Vermuthung Grund haben, daß die Feier hier die Idee des Versöhnungstages für den Kultus der Zukunft ausdrücken will.

B. 21—25: Das Passah und das Lammhüttenfest.

B. 21 das Haupt- und Grundfest Israels, der Anfang des Festcyklus, wie nachher der Schluß desselben, so daß mit Passah und Lammhüttenfest das Fest-Ganze im engeren Sinne entweder umschlossen (Hävern.) oder für die Jahresfeste der Zukunft beschlossen (Keil) wird. Vgl. 2 Mos. 12 die ursprüngliche Einsetzung des Passafestes. — 72 שבער, wo hier 72 ימים dabei steht, ist „Fest von Tag siebenden“, weil es jedesmal 7 Tage dauerte (vgl. 4 Mos. 28, 17), so daß die „perpe-

tuirliche“ Feier bezeichnet ist, aber nicht, wie Hengstenb.: „im Gegensatz gegen die Einweihungsfeier“, sondern dann bestätigend vielmehr, daß in diesem Zusammenhange von wiederkehrenden Festen die Rede sei. Die alten Uebersetzungen geben die Bezeichnung einfach durch: „ein Fest von 7 Tagen“ wieder; der Zusatz 72 ימים will es jedenfalls als ein 7tägiges vom „Wochenfest“ (72 שבער), das man 7 Wochen später zur Vollendung der Ernte feierte, unterscheiden. Kliefoth dagegen nimmt an: daß künftig das Passah als ein Fest von 7 Wochen, das 7 Wochen dauere, gehalten werden, nicht bloß also die 7 Tage der süßen Brode, sondern die ganzen 7 Wochen Passah sein, das Fest der Wochen mit dem Passah sich einen solle. Die Bestimmung mit den 72 שבער betreffe die ganzen 7 Wochen bis zum Fest der Erstlingsbrode hin. S. die Uebersetzung bei Keil 3. St. Es wird gemeint ist, sagen auch „die 7 Tage des Festes“ B. 23 ganz deutlich. Vgl. zu 5 Mos. 16. — B. 22 zeigt den Fürsten in der ihm B. 17 aufgelegten Funktion (72 ירשע, hier 72 ירשע). — 72 ימים ist der vorbezeichnete 14. Tag des 1. Monats, der eigentliche Festestag (72 ימים), wo am Abend das Passahlamm geschlachtet und gegessen wurde. — Das Sündopfer geht voran, während es 4 Mos. 28 hintennach folgt. Dergestalt durchzieht die Idee des Versöhnungstages auch das Passah der Zukunft („für sich und für das ganze Volk des Landes“). Aber auch das Material des Sündopfers am ersten eigentlichen Festtage gleich ist nicht ein Ziegenbock, sondern ein Farnen! Für die 7 folgenden Tage der Mazzoth werden B. 23 als „Brandopfer“ statt der mosaischen 2 vielmehr 7 Farnen, statt des 1 Widder im Gesetz hier 7 Widder, fehlerlose Exemplare, 72 ימים „auf den Tag“, jeden der 7 Tage, angeordnet und nur der 1 Ziegenbock als tägliches „Sündopfer“ aus der mosaischen Thora herbeigeholt. Diese Steigerung der Festopfer, 49 Farnen und 49 Widder als Brandopfer, bestätigt das bereits wiederholt hervorgetretene Moment des Gnadenstandes Israels für die Zukunft; in Bezug auf das Passah bemerkt Hengstenb.: „daß gerade die durch dieses Fest versiegelte Erlösungsgnade durch die Ereignisse der Zukunft einen so reichen Zuwachs erhalten sollte.“ Die 7 jährigen Lämmer nach dem Gesetz fallen bei Hesekiel aus: man möchte sagen, weil das Lamm Gottes, das die Erfüllung dieses Festes ist, genug sein wird in der messianischen Zeit. Aber, wie es nur der hervorzuhebenden symbolisirten Idee entsprechend ist, das „Speisopfer“ B. 24 zum Brandopfer überbietet noch das Maß von diesem. Im Gesetz sind zu jedem Farnen nur 2/10 Ephah mit Del gemengtes Mehl, 2/10 auf den Widder und 1/10 auf jedes der 7 Lämmer verordnet; hier wird 1 ganzes Ephah, nämlich Mehl, sowohl auf jeden Farnen als auf jeden Widder angelegt, endlich am Del 1 72 (Kap. 4, 11).

B. 25 ist das Fest (72 ימים) das am 15. Tage des 7. Monats fallende bestimmte, so bezeichnete, weil

nicht nachhaft gemachte Laubhüttenfest. Daß es nicht genannt ist, erklärt Keil wie Ael.: „ohne Zweifel, weil das Wohnen in Laubhütten für die Zukunft wegfallen wird.“ Was der Fürst an diesem Feste zu leisten hat, ist nach Zeit (7 Tage) wie Art der Opfer das Gleiche des Passah. Hengstenb. nimmt von dieser Gleichheit die Zahl der Opfertiere aus. Vgl. 4 Mos. 29, 13 ff. Allein die Bestimmung: „wie Speisopfer“ läßt doch nichts anderes, auch für das übrige, vermuthen, als ein die Zahl, wie das Maß Betreffendes, und die Hengstenberg'sche Besorgniß wegen des Passah, als „der Wurzel aller Feste“, bei solcher Gleichstellung, wie hier, scheint zu übersehen, daß die Zahl der Opfertiere, die freilich täglich abnahm, beim mosaischen Laubhüttenfest eine viel stattlichere, grö-

ßere war; so fehlt auch hier der 8. Tag als Schlußfeier mit seinen besonderen Opfern, wie Keil bemerkt. Noch sagt Sävreniä: „Die heilige 7zahl herrscht hier sowohl beim Passah, wie beim Opfer des Laubhüttenfestes. Die bei dem letzteren von Bähr als stufenweise Abnahme des festlichen Charakters der 7 Festtage erklärte stufenweise Abnahme der Anzahl der Opfer erhält eine neue Bestätigung. Hier wird nämlich für alle Tage eine gleiche Anzahl von Opfern festgestellt. Der Unterschied zwischen den Festen selbst fällt damit fast hinweg. Jeder Tag tritt nun in seiner rechten und gleichmäßigen Heiligkeit hervor. Die heilige Siebenzahl durchdringt den ganzen Festcyclus. Das Mangelhafte und Unvollkommene der alten Weise macht einer höhern und vollendeteren Form Raum.“

Kapitel 46.

So sagt der Herr Jehovah: Des Vorhofs Thor, des innern, das nach Osten sieht, soll 1 verschlossen sein die sechs Werkeltage, und am Sabbatage soll es geöffnet werden, und am Tage des Neumonden soll es geöffnet werden. *Und es kommt der Fürst des Wegs (zu) der 2 Halle des Thores, von außen, und wird an der Pforte des Thores stehen, und es thun (vollziehen) die Priester sein Brandopfer und seine Heisopfer, und er betet an auf der Schwelle des Thores, und wird hinausgehen, und das Thor soll nicht verschlossen werden bis zum Abend. *Und es betet das Volk des Landes an dieses Thores Oeffnung in den Sabbaten und in den 3 Neumonden vor Jehovah. *Und das Brandopfer, welches der Fürst Jehovah darbringen wird 4 am Sabbatage, (sind) sechs fehloße Lämmer und ein fehloßer Widder, *und Speisopfer ein 5 Ephah zum Widder und zu den Lämmern Speisopfer was seine Hand gibt und Del ein Hin aufs Ephah; *und am Tage des Neumonden fehloße: ein Farren, junges Kind, und sechs 6 Lämmer und ein Widder, fehloße sollen sie sein; *und ein Ephah zum Farren und ein Ephah 7 zum Widder soll er Speisopfer machen, und zu den Lämmern soviel seine Hand erschwingen wird, und Del ein Hin aufs Ephah. *Und wenn der Fürst kommt, soll er des Wegs der 8 Halle des Thores kommen und auf dem, seinem [ihrem] Wege soll er hinausgehen. *Und wenn 9 das Volk des Landes kommt vor Jehovah in den bestimmten Zeiten, soll wer des Wegs des Nordthores kommt, um anzubeten, des Wegs des Südthores hinausgehen, und wer des Wegs des Südthores kommt, soll des Wegs des Nordthores hinausgehen; nicht soll er zurückkehren des Wegs des Thores, durch welches er kam, sondern gerade aus jeder sollen sie hinausgehen. *Und der Fürst soll in ihrer Mitte kommen, wenn sie kommen und wenn sie hinausgehen, sollen 10 sie (zusammen) hinausgehen. *Und in den Festen und in den bestimmten Zeiten soll das 11 Speisopfer ein Ephah zum Farren sein und ein Ephah zum Widder, und zu den Lämmern was seine Hand gibt, und Del ein Hin aufs Ephah. *Und wenn der Fürst ein Freiwilliges 12 thun wird, Brandopfer oder Heisopfer, als Freiwilliges dem Jehovah, da öffnet man ihm das Thor, das nach Osten sieht, und er thut sein Brandopfer und seine Heisopfer, wie er thun wird am Tage des Sabbats, und geht hinaus, und man schließt das Thor nach seinem Hinausgehen. *Und ein Lamm, das ein Jahr alt ist, ein fehloßes, sollst du als Brandopfer 13

B. 2: Sept.: ... της πυλης της εξωθεν ... επι τα προθυρα — Vulg.: ... stabit in limine —

3: ... κατα τα προθυρα —

4: K. το ολοκαντωμα προσοισει —

6: A. 2. ... וְהָיָה וְהָיָה, wie letztern Singular sämmtliche alte Uebersetzungen lesen.

9: ... ἀλλ' ἢ κατ' ἐνθ' αὐτῆς ἐξελυσεται. Vulg.: ... sed e regione illius egredietur. (A. 2.: יצא, auch B. 10.)

10: ... ἐξελυσεται μετ' αὐτῶν, κ. ἐν τῷ ... ἐξελυσεται μετ' αὐτῶν.

11: ... κ. ἐν ταῖς πανηγυρεσιν —

12: ... ὁμολογίαν ολοκαντωμα σωτηριον τῷ κυρίῳ κ. ἀνοίξει —

13: ... ποιήσει ... ποιήσει — (A. 2.: יַעֲשֶׂה auch B. 14.)

- 14 täglich Jehovah thun, an jedem Morgen sollst du es thun; *und Speisopfer sollst du dazu thun an jedem Morgen ein Sechstel des Ephah und Del ein Drittel vom Hin, zu besetzen
- 15 das Feinmehl, Speisopfer Jehovah, Satzungen ewig, beständig: *und sie thun das Lamm
- 16 und das Speisopfer und das Del an jedem Morgen als beständiges Brandopfer. *So sagt der Herr Jehovah: Wenn der Fürst ein Geschenk einem von seinen Söhnen geben wird, sein Erbtheil (ist) es, seinen Söhnen soll es sein (werden), ihr Besitzthum dasselbe als Erbtheil.
- 17 *Und wenn er ein Geschenk von seinem Erbtheil einem von seinen Knechten geben wird, so ist es ihm bis zum Freijahre, da kehrt es dem Fürsten zurück; nur sein Erbtheil seiner Söhne soll ihnen sein. *Und nicht soll der Fürst nehmen vom Erbtheile des Volks, sie aus ihrem Besitzthum zu drängen; von seinem Besitzthum mag er an seine Söhne ertheilen, deswegen daß
- 19 nicht Mein Volk, jemand (desselben), aus seinem Besitzthum zerstreut werde. *Und Er brachte mich, in dem Eingange, welcher an der Seite des Thores, zu den Gemächern der Heiligkeit, zu den Priestern, die nach Norden sehen, und siehe, daselbst (war) ein Ort an der hinteren
- 20 Seite westlich. *Und Er sagte zu mir: Dies (ist) der Ort, woselbst die Priester das Schuldopfer und das Sündopfer kochen werden, wo sie das Speisopfer backen werden, um ja nicht
- 21 (es) zum äußeren Vorhof hinauszubringen, zu heiligen das Volk. *Und Er führte mich hinaus zum äußern Vorhof und ließ mich vorübergehen an den vier Ecken des Vorhofs und siehe,
- 22 in jeder Ecke des Vorhofs (war) ein Hof: *in den vier Ecken des Vorhofs (waren) dampfende Höfe, vierzig (Ellen) die Länge und dreißig (Ellen) die Breite, ein Maß (war) ihnen den
- 23 vier Ecken; *und ein Gewände (war) ringsum an ihnen, ringsum den viereckigen ihnen, und
- 24 Kochherde waren gemacht unterhalb der Wandungen ringsum. *Und Er sagte zu mir: Diese (sind) das Haus der Kochenden, woselbst die Dienenden des Hauses kochen werden das Schlachtopfer des Volkes.

Eregetische Erläuterungen.

B. 1—12: Fürst und Volk beim Opfer.

Kap. 44, 1 ff. handelten vom äußeren Ostthor, während hier das innere Ostthor in Betracht kommt. Dort erscheint der Fürst im Opfergenuß, sitzend; hier wird er nach seiner Dsperpflicht (Kap. 45, 17) aufgesetzt, stehend. Ein Vorrang desselben vor dem Volke konstatiert sich nach beiden Stellen. Nach Keil sollen sich beide in der Weise ergänzen, daß hier die Ausnahmen für die Regel dort angegeben würden. Mein Kap. 44 läßt gar keine Ausnahme in Betreff des Thorerschlusses zu (vgl. zu Kap. 43, 5 auch 47, 2), abgesehen davon, daß eben dort vom äußern Thor die Rede ist, wo hier vom innern. Will man es eine Ergänzung nennen, so kann man sagen: wo Kap. 44 das äußere Ostthor immer, soll nach unsrer Stelle auch das innere Ostthor in der Regel verschlossen sein; der Tag des Sabbats und der Tag des Neumonds soll die

Ausnahme machen. — B. 2. Wie der Fürst in das äußere Thor gelangt, ist Kap. 44 gesagt, nämlich vom Wege zur Thorhalle her (דרך); denselben Weg, nur in Bezug auf das innere Ostthor, das aber, wie wir gesehen haben (S. 393), seine Halle ebenfalls dem äußern Vorhofe zugehört, kommt der Fürst auch hier, so daß מֶלֶךְ nichts anderes sagt, als מֶלֶךְ in דרך Kap. 44, 3: vom äußern Vorhof, in den er durch das Nord- oder Südthor eingetreten. מֶלֶךְ macht nur das Thor, das gemeint, das B. 2 nicht ausdrücklich genannt ist, darum als das innere, das in den innern Vorhof führt, deutlicher. [Dengst erb. sagt es: „außen“, „außerhalb“; zu Fürst soll durch die geöffnete Pforte des innern Ostthores fort bis zur Schwelle und Pforte derselben schreiten, nicht die Halle durchschreiten, sondern diesseits derselben stehen bleiben, jenseits der Thoröffnung, aber in der unmittelbaren Nähe derselben, auf der Schwelle zwischen Thoröffnung und Halle. Keil dagegen versteht מֶלֶךְ von außerhalb des

- B. 14: Sept.: ... προστάγμα αἰώνιον διαπαντός (15.) ποιήσετε τὸν ἀμνὸν κ. ... ποιήσετε — Vulg.: ... cata mane ... sacrificium domino legitimum, jube atque perpetuum.

- 15: Faciet ... cata mane mane — (Qri: מֶלֶךְ)

- 16: ... νῶν αὐτοῦ τὸν ἐκ τ. κληρονομίας αὐτοῦ, τούτο —

- 17: ... κ. ἀποδώσει ... πλὴν τ. κληρονομίας τ. νῶν αὐτοῦ — Vulg.: ... haereditas autem ejus filii ejus erit.

- 18: Vulg.: ... per violentiam et de possessione eorum, —

- 19: ... ἐκεῖ τοπος κειρωμενος.

- 20: ... ἐπὶ τα τεσσαρα μέρη τ. αὐλῆς ... αὐλῃ κατὰ τα κλιτὴ τ. αὐλῆς, αὐλῃ κατὰ το κλιτος, αὐλῃ (22.) ἐπὶ τα τεσσ. κλιτὴ τ. αὐλῆς, αὐλῃ μικρὰ μικροῦς — Vulg.: ... in angulo atri, atriola singula per angulos atri.

- 22: ... Vulg.: ... atriola disposita —

- 23: K. ἐξεδραι ... ἐν αὐταῖς, ... κ. μαγειρεία γεγονοτα ὑποκατω των ἐξεδραιων — Vulg.: Et paries per circuitum ambiens quatuor atriola ... subter porticus —

- 24: ... οἱ οἶκοι των μαγειρειων — Vulg.: ... domus culinarum —

Tempels her durch das äußere Ostthor. Ewald korrigirt in B. 1 geradezu das „äußere“ Vorhofsthor hinein.] Die Wiedererwähnung des Ostthores in Bezug auf den Fürsten wiederholt seine Auszeichnung aus Kap. 44. Es ist aber vielmehr eine Auszeichnung vor dem Volke oder die Auszeichnung des Volkes in seiner Person, als eine auszeichnende Annäherung des Fürsten an die Priester. Vergleiche zu dem hier Gesagten die wahrscheinlich kanzelartige eiserne Bühne Salomo's, auf welcher derselbe niedersaß, und die sich vor dem Brandopferaltar, im innern Vorhofe also befand (2 Chron. 6, 13), desgleichen 2 Kön. 11, 14; 23, 3; 2 Chr. 23, 13; 34, 31. Hiernach erleidet sogar die Position des Fürsten innerhalb der Umgebung des Tempels eine bemerkbare Modifikation. Von einem förmlichen bestimmten erhöhten Standort, einem suggestus des Trägers der fürstlichen Gewalt am Eingang in den innern Vorhof, wie ihn seit Salomo die vorerzählten Könige eingenommen, ist nicht mehr die Rede. König der Zukunft ist der Messias, das Fürstenthum leuchtet in seinem Richte (Theol. Grdg. Nr. 14), im Glanze der Herrlichkeit, die durch das Ostthor eingezogen, das im Blick darauf nach außen für immer verschlossen ist, nur nach innen (das innere Ostthor nämlich) zeitweilig geöffnet wird, um am Abend wieder verschlossen zu werden. Die messianische Idee beherrscht die Modifikation des Vorrechts, des vom vorerzählten Königthum sich gemachten Besitzthums innerhalb der architektonischen Symbolik der Theokratie. Hengstenb. sagt: „Es handelt sich hier nicht bloß um eine Unterordnung des Fürsten unter Gott, es wird auch was den Kultus betrifft eine scharfe Grenze zwischen Fürst und Priester gezogen.“ Hävernick bemerkt: „Wie einerseits der Fürst ganz und gar in seiner besonderen Hoheit anerkannt wird, so erscheinen andererseits seine Rechte in der gehörigen Begrenzung, in Bezug auf etwaiges Uebergreifen in die priesterlichen Vorrechte. In dieser Hinsicht wird ihm ein Stand angewiesen am Pfosten des zum inneren Vorhofe führenden Thores, auf der Thorschwelle, also an der Spitze des Volkes, doch nicht im eigentlichen Priestervorhofe.“ — Während er steht, „thun“ die Priester, was der Fürst nicht thun kann, thun lassen muß durch sie. — **הַשְׁחֵרָה** (שחח „sich niederbeugen“) Hithp. mit **וְ** als Verdoppelung des dritten Stammbuchstaben, reflexiv. — **וַיֵּצֵא** auf demselben Wege, den er gekommen ist (Kap. 44, 3). Da das Gesagte den Fürsten nur vor dem Volke bevorrechtet, so stürzt B. 3 die Anbetung des Volks. **פָּנָה** [Hengstenb.: „gegen die geöffnete Pforte, durch die es den Blick erhält auf den Brandopferaltar, welchen der Fürst — dies ist der einzige Unterschied (er betritt doch das innere Ostthor!) — mehr aus der Nähe sieht“] soll nach Kiefert soviel wie: durch die Thorsöffnung bedeuten, indem das Volk vor dem äußern Ostthore durch dieses und durch das Binnenthor auf den Tempel zu blicken habe (vgl. B. 9). Die Bestimmung sagt, daß das Volk außerhalb der Schwelle des innern Ost-

thores, wovon die Rede ist (**וְהָיָה**), anbeten soll. Ps. 95, 6.

B. 4. Die Sabbats-Opfer, durch den Fürsten darzubringen, auszurichten, sind statt: 2 einjährige Lämmer ohne Fehl zum Brandopfer und $\frac{1}{10}$ Mehl und Del zum Speisopfer und Trankopfer (4 Mos. 28, 9) in Zukunft: 3 mal mehr an Lämmern und überdies 1 Widder. Diese Steigerung des Opfermaterials betrifft auch B. 5 das Speisopfer: 1 Ephah auf den Widder (Kap. 45, 24). Es kann und wird damit in Bezug auf die 6 Lämmer eine angemessene Steigerung ohne Zweifel ebenfalls gemeint sein, jedoch drückt **בָּרֶחַק**, was nicht dasselbe, wie die Formel B. 7 zu besagen braucht, die Freiwilligkeit als das andere Moment der Bestimmung aus. Neben der Gebundenheit ein Gebiet der Freiheit (wie Hengstenb.) ist aber nicht sowohl der Gedanke, als vielmehr die größere Reichlichkeit, Herrlichkeit einerseits, die andererseits auch einen liberalern, freigebigern Sinn in den Einzelnen voraussetzt. „Der Sinn ist ein andrer geworden, mit den größeren Segnungen stellen sich höhere Forderungen, als bisher. Je mehr aber die Summe des zu Spendenden dem Einzelnen und dessen freiem Willen überlassen ist, desto mehr wird Eifer und Treue vorausgesetzt“ (Hävernick). — Die Neumonds-Opfer B. 6 ergeben dagegen eine Minderung, nämlich statt: 2 Farren, 1 Widder, 7 Lämmer (4 Mos. 28, 11 ff.), hier bloß: 1 Farren, 1 Widder, 6 Lämmer. Was freilich Hengstenberg bestreitet, die Zahl der Farren „in das freie Ermessen stellend, nur daß sie nicht hinter der durch das Gesetz verlangten Zweifelszahl zurückbleiben darf“, und dafür kollektive Fassung des **שָׁר** (eine „ideale Einheit“) und das plurale **חֲמִישֵׁי**, das allerdings nicht aus der sternen Wiederkehr des Festes zu deuten ist (nach Keil „Schreibfehler der Uebersetzung“ für **חֲמִישֵׁי** sein soll), geltend macht. Es bleibt aber hier nicht bloß 1 Farren und 1 Lamm weg, sondern auch der Ziegenbock zum Sündopfer (4 Mos. 28, 15). Die Steigerung erscheint nur B. 7 durch das Speisopfer festgehalten (vgl. Kap. 45, 24) und mit der Formel **כַּאֲשֶׁר יִרְרָה** ausgedrückt zu sein, welche letztere als Maß nicht den freien Willen, wie B. 5, sondern das Vermögen nimmt (3 Mos. 14, 30).

Um von den Sabbaten und Neumonden zu anderen Kultuszeiten überzugehen, wiederholt B. 8 zunächst das B. 2 Gesagte. **וְכָכָה** soviel wie: auf demselben Wege. — B. 9. Keil bemerkt als Unterschied von B. 3, daß dort „nur gelegentlich“ vom Volke geredet sei („falls einzelne kamen“), indem dasselbe „an Sabbaten und Neumonden nicht verpflichtet“ gewesen zu kommen. Aber ein solcher Unterschied müßte doch bestimmter vermerkt sein. Bei Hesekiel ist das Volk B. 3 im Grunde ebenso als kommendes vorausgesetzt, wie hier, wo von dem Kommen und Gehen der Einzelnen (**וְהָיָה**) sogar ausdrücklich geredet wird. Etwas wie 5 Mos. 16, 16 ist nicht grade hier ausgedrückt. Höchstens läßt sich sagen, daß **בְּיָמֵינוּ** (dies ist das Unter-

schiebliche von B. 3) — מיר (יר), die bestimmte Zeit und Versammlung der Gemeinde — das Kommen und Gehen des Volks ein gedrängteres sein möchte, so daß hier nicht sowohl das Rangverhältniß von Volk und Fürst, wie B. 3, angesehen wird, sondern für die gehörige Ordnung im Tempel Sorge getragen ist, und wo B. 2—3 der Fürst vom Volke unterschieden worden, hier derselbe mit dem Volke zusammen genommen wird. („Der Grund der Bestimmung B. 9 kann nur ein theologischer sein, daß man als ein andrer aus dem Heiligthum gehen soll, als der man hineingekommen Phil. 3, 13; sonst müßten alle durch das gleiche Thor hinein- und durch das entgegengesetzte herausgehen sollen“, Hengstenb.) Hengstenberg übersetzt במוצרים hier: „in den Festzeiten“, B. 11: „an den Festtagen“, um sich das Fortbestehen des großen Veröhnungstages zu sichern, בהרים gibt er daher wieder durch: „bei den Freudenfesten“. Keil läßt מוצרים „Sabbathe, Neumonde und den Veröhnungstag, alle dem Herrn geheiligten Zeiten und Tage“ bezeichnen. Was an sich nicht zu bestreiten ist, aber im Zusammenhange hier bei Hesekiel wohl fraglich sein möchte. Jedenfalls bestreitet Keil damit seine gegebene Unterscheidung der Verse 9 und 10 von B. 3, die ja darauf beruht, daß B. 9 und 10 von den hohen Festen die Rede sein soll, wo jedermann zu erscheinen hat. במוצרים B. 9 weist vielmehr auf die Kap. 45, 18 und 20 für den 1. Monat bestimmten beiden Tage. — Da von zweierlei Kommennden geredet wird, so ist das singulare דרי abzulehnen. — B. 10 schaut den Fürsten sehr passend für die beiden Tage des 1. Monats mit dem Volke zusammen. Auch hier ist das דרי zu vermerken, דרי sind Fürst und Volk. Gut vergleicht Hengstenb. Ps. 42, 5. — B. 11 kommen die eigentlichen „Feste“ (s. Kap. 45, 21 u. 25) zu den „bestimmten Zeiten“ (Kap. 45, 18, 20) hinzu, wie die Angabe des Speisepfers aber zeigt, sind die מוצרים vornehmlich gemeint, denn für die „Feste“ vgl. das Kap. 45, 24 ff. bestimmte Speisopfer, während die „Lämmer“ sich aus B. 6 unsers Kapitels, wo die Angabe für den Neumondtag, erklären. Was also daselbst an Brandopfern angegeben wird, muß auch zu Kap. 45, 18—20 gelten, und ebenso das Speisopfer hier, wozu vgl. B. 7 unsers Kapitels. Wo dort die Formel nach dem Maße des Könnens, ist diese Bestimmung hier als das auch dem freien Willen Entsprechende ausgedrückt, und dies um so passender, als im Folgenden von freiwilligen Opfern gehandelt werden wird. — B. 12 נדבה (Ps. 110, 3) v. נב „bewegen“, ist der eigene innere Antrieb, die Freudigkeit zum Guten und zu allen Opfern, die aus dem Geiste Gottes kommt (Ps. 51, 14). Wie vom Antriebe ursprünglich, so von dem, wozu man sich angetrieben fühlt, von der Gabe, insbesondere vom Opfer, wozu man durch kein Gelübde verpflichtet war (3 Mos. 22, 23). Die Wiederholung dieses Moments in unserm Verse ist die besondre Hervor-

hebung desselben. — Keil bemerkt zu der modifizierten Bestimmung in Betreff Dessens und Schließens des Thores im Vergleich zu B. 2, daß das freiwillige Opfer an jedem Wochentage gebracht werden konnte; Hengstenb. weist auf den Unterschied, daß „bei den freiwilligen Opfern der Fürst sich als Einzelperson darstellt, bei den Sabbathsothern als Repräsentant des Volkes.“

B. 13—15: Das tägliche Opfer.

Die Anrede an das Volk (הצה) B. 13, wo bisher es den Fürsten anging, und die Vergleichung des dem Fürsten Kap. 45, 17 Auferlegten machen es wahrscheinlich, daß das tägliche Opfer „eine Sache der Gemeinde“ sein soll, welche „die Priester zu versehen haben“ (Keil). „Doch (bemerkt Hengstenb.) ist der Schluß nicht sicher. Der Uebergang vom Fürsten zum Volke ist ein leichter, da auch im Vorigen der Fürst das Volk vertritt. Mit der Anrede an das Volk hatte auch Kap. 45, 18—20 begonnen und ohne Zweifel korrespondirt der Schluß hier dem Anfange dort; der Fürst wird zu beiden Seiten von dem Volke umschlossen.“ — Nach 4 Mos. 28, 3 ff. sollten täglich 2 solcher Lämmer zum Brandopfer geopfert werden, nämlich das eine Morgens, das andere am Abend. Hier wird durch die genauere Angabe בבקר בבקר, daß es „an jedem Morgen“ geschehen soll, entweder das abendliche Brandopfer abgestellt (Keil), oder stillschweigend vorausgesetzt (Hengstenb.). Der Zweck ist, entsprechend Kap. 45, 18 ff. eine demgemäße Heiligung des Anfangs des Tages, wie des Monats und Jahres, die Heiligung also der ganzen Zeit in allen ihren Abschnitten, im Unterschiede vielleicht von der Bedeutung des Abends für Israel (2 Mos. 12, 6). Wenn das Abendopfer wegfallen soll, so dürfte die Steigerung des Speisopfers „an jedem Morgen“ B. 14 (gegen 4 Mos. 28, 5: $\frac{1}{10}$ Ephah und $\frac{1}{2}$ Hin) für den Ausfall in Betracht kommen. — רסס v. לרס „reissen“, zerstreuen, besprengen. Hengstenb., Keil: beschenken. — סלה, wahrscheinlich v. סלל (aber zweifelhafter Bedeutung, nach Meier: spalten, sperren, nach Gesenius: erheben, schwingen,) ist das feinste Weizenmehl. — Der Plural קורר geht auf beides, das Brandopfer B. 13 und das Speisopfer hier. — Die Bedeutung solcher Feier an jedem Morgen betont das עולם noch verstärkende חמיר, wozu mit Hie. 3 Mos. 23, 14, 21, 31 zu vergleichen ist. — B. 15 וצווי faßt Keil imperativisch, es ist Präteritum c. r. דרי liest Imperfektum. — Nochmals die Betonung חמיר. („Das, was täglich geschehen soll, bildet einen Gegenatz zu den Festlichkeiten. Es soll in rechter Würde und Bedeutung als ewig Brandopfer anerkannt und geehrt werden“, Hävern.) Hengstenb. bemerkt: „Wir bewegen uns hier ganz auf dem Gebiete des alttestamentlichen Kultus, und es findet sich nicht die leiseste (?) Andeutung, daß durch das Opfer der Stiere, Lämmer und Böcke hier andere Formen

des Kultus bezeichnet werden. Wenn auch das Einzelne nur Darstellungsmittel und Ausmalung ist, so dürfte doch in Bezug auf das Ganze eine Hinweisung nicht fehlen, (sie fehlt auch nicht, bricht durch alles und in Einzelfnem hervor!) „wenn die Verblindung auf eine Zeit gehen sollte, wo durch das dargebrachte Opfer Christi eine totale Revolution in dem Kultus hervorgebracht war. Das ist freilich richtig: wenn auch die Weissagung zunächst auf die Herstellung des alttestamentl. Kultus geht und nach dieser Seite längst ihre Erfüllung gefunden hat, und zwar eine Erfüllung, die längst wieder untergegangen ist — der Untergang wurde proklamirt durch das Wort Christi: siehe, euer Haus wird euch wüste gelassen — so birgt sie in dem Besonderen zugleich einen Kern allgemeiner Wahrheit: die Unzerstörbarkeit des Kultus in der Gemeinde Gottes auf Erden, die sich unter andern auch dadurch kundgegeben hat, daß als der hier geweissagte Kultus bei der römischen Zerstörung untergehen mußte, der Kultus in der christlichen Kirche herrlich wiedererstand.“ Jedem Mißverständnis, als hätte Hesekiel den römisch- oder griechisch-katholischen Kultus oder einen formverwandten neuevangelischen weisagen sollen, dürfte die Erwägung wehren, daß es in allem hier, was den Dienst des Tempels der Zukunft anbelangt, um möglichst ausdrucksvolle, wiewohl alttestamentliche, damit aber symbolisirend weisagende Ausprägung der Idee sich handelt, hier speziell der Idee, daß während die streitende Kirche eine lehrhafte, die triumphirende der Ewigkeit (עולם הדין) dagegen eine liturgische sein, wie auch die so streitige Verfassungsfrage überwunden weil gelöst haben wird.

B. 16—24: Nachträge; B. 16—18: Das Verfügnungsrecht des Fürsten über sein Eigenthum, B. 19—24: die Opferküchen.

Wie Kap. 41 15 ff. im Uebergange zu dem Dienst des Tempels Nachträgliches zum Tempelbau nachgetragen wird, so hier in Bezug auf den Fürsten und die Priester, erstern als den Beschaffer und Bestreiter der Kultusmittel, letztere, als das eigentliche formelle Kultuspersonal, nachdem die Kultusordnung im Vorhergehenden beendet ist.

B. 16—18: Der Fürst und sein Eigenthum.

B. 16 כה־אמר leitet das Folgende als göttliche Bestimmung, die nicht Phantasie des Propheten ist, ausdrücklichs ein. Dies Folgende knüpft an das Kap. 45, 8 dem Fürsten als sein „Besigthum in Israel“ Ausgeworfene an. Wie wir von daher wissen, wird auch hier Beziehung auf das gewesene despotische Regiment genommen sein. Wenn Hengstenb. sagt, daß der Prophet sich nicht zum Gesetzgeber aufwerfen, sondern nur eine Darstellung des Gedankens geben wolle, daß die Fürsten der Zukunft keine Despoten sein, sich vor der rechtswidrigen Willkür der Fürsten der Vergangenheit hüten sollen, so ist klar, und Hengstenb. kann es auch nicht leugnen, daß eine ideale Zukunft ins Auge gefaßt ist. Die Idealität aber des ganzen Alten Testaments

ist die Zukunft des Messias. Ganz recht bemerkt freilich Hengstenb.: „Der Fürst kann nicht Christus sein. Er ist ein solcher, der mehrere leibliche Söhne haben kann, der im Hinblick auf seinen Tod über sein Gut disponirt, der nicht außerhalb des Gebietes der Sünde steht, weil er sonst der Warnung vor ihr nicht bedürfte.“ Die Konzeption in Betreff eines seiner „Söhne“ bewahrt den Charakter des fürstlichen Besigthums, es wird „Ertheil“, aber es bleibt in der fürstlichen Familie.

וְהָיָה כְּהֵנָּה verbindet Hengstenberg mit dem Hauptsatz, indem er das Suffix auf den Fürsten bezieht: „so soll dies sein Erbe (wohl: sein Besigthum, das er in diesem Fall vererbt,) seinen Söhnen werden.“ Näher liegt die Verbindung mit לְאִשׁ מְבִירִי und das Suffix auf den betreffenden nachgeborenen Sohn des Fürsten zu beziehen: es soll desselben Ertheil sein, ihm vom Vater vererbt (vgl. zu B. 18); wie auch der gleich folgende Satz nicht verallgemeinernd bestätigt, so daß mit Keil nun das Suffix in לְבִירִי wieder auf den Fürsten ginge, sondern „seine Söhne“ sind die des eben bezeichneten Fürstensöhnes, und der Gedanke des כְּהֵנָּה wird nur weiter ausgeführt: es soll ihr Besigthum in Weise eines auch auf ihre Söhne zu vererbenden (בְּכֹהֵלָה) sein. — B. 17 bleibt der Begriff „Ertheil“ wie vorher der Grundton, so daß die fernere Konzeption in Betreff eines verdienten oder beliebten Dieners des Fürsten ein Geschenk an Land von dem, was der Fürst erbeigenthümlich besitzt, an den Diener zwar nicht verwehrt, aber sich doch gegen Veräußerung und so Verkleinerung des Kronguts durch die Beschränkung „bis zum Freijahre“ verwahrt. דְּרֹר (ד. דרר), welches das freie Ausfließen bezeichnet (2 Mos. 30, 23), ist die freie Bewegung überhaupt, die Freiheit, wie das Jubeljahr danach 3 Mos. 25, 10, 13 genannt wird. Der Rückfall geschieht wie mit israelitischem Grundbesitz, wenn er durch Verkauf an einen andern gekommen. — Der Sinn von: „nur sein Ertheil seiner Söhne“ ist aus dem Vorhergehenden klar: nur, was seinen Söhnen der Fürst von seinem Ertheil geschenkt hat, soll ihnen auch bleiben. [Keil: „nur sein Ertheil ist (?); seine Söhne anlangend, ihnen soll es gehören.“] — B. 18. Was bei dem Fürsten bewahrt werden soll, ist auch dem Volke zu bewahren: „Ertheil“ hier wie dort. — וְהָיָה „unterdrücken“, im allgemeinen also: Gewaltthätigkeit ausüben, jemand gewaltthätig behandeln (Kap. 18, 7 ff.; 45, 8), hier mit בָּן. — Zu פִּירִי vgl. Kap. 34. (1 Sam. 8, 14; 22, 7.)

B. 19—24: Die Opferküchen für Priester und Volk.

Erwald schiebt dieses Stück hinter Kap. 42, 13 bis 14 ein, wie das vorhergegangene Kap. 45 zwischen B. 8 und 9. Der Prophet, der seit Kap. 44, 4 ff. seinen Standort nicht verändert hat, wird zu dem Kap. 42, 1 ff. beschriebenen (vergl. daselbst) gebracht. — Zu בְּמִבְרָא vgl. z. Kap. 42, 9.

— Da die betreffenden Gemächer die der Priester sind, so erklärt Hengstenb. die Apposition „zu den Priestern“, wie man in katholischen Gebäuden sage z. B. zu den Karmelitern u. dgl. — Die Bezeichnung „die nach Norden sehen“ gehört natürlich zu „Gemächern“, weshalb Keil diese in Gedanken zu „zu den Priestern“ wiederholt. Das „Thor“ ist demnach das nördliche Binnenthor, nach Hengstenb. führt der Zugang „von dem innern Vorhofsthore nach Westen zu dem östlichen Eingangsthore der Schutzmauer der Priesterzellen.“ — שם Keil: „bei den Zellen an den äußersten, hintersten Seiten gegen Westen“; Hengstenb.: „also befand sich die Küche in dem Zellengebäude, nicht neben und außer demselben.“ — בִּרְכֵּתֵם lautet das Ori. (Hengstenb. רכתם „an ihrer Westseite“: „Singular wie 1 Mos. 49, 13; das Suffix der Sache nach auf die Gemächer gehend, formell auf die die Gemächer unter sich begreifenden Priester“;) den Dual leitet Gesenius von der ursprünglichen Bedeutung als Glied her. — V. 20. Hier tritt das „Schuldpfer“ voran, während Kap. 40, 39; 42, 13 und Kap. 44, 29 dasselbe stets hinter dem Sündopfer, also wie überhaupt im Gesetz, als eine Unterart des Sündopfers erschienen ist, wie es denn bloß für gewisse Fälle vorgeschrieben war, nach dem Grundgedanken, daß der Sünder nicht bloß Söhne seiner Sünde vor Gott, wie durch ein Sündopfer begreifen, sondern ebenfalls soviel möglich das Verschuldete zu bezahlen, den Schaden zu ersetzen, das Begangene wieder gut zu machen, beflissen sein soll. — בשל „aufschwellen“, daher natürlich: „reisen“, künstlich: „kochen“ (Piel). — אפה eigentlich: zusammenziehen, ist „backen“. Vgl. übrigens Kap. 42, 13. — לִבְהֵרַם wie Kap. 44, 19 zu verstehen, vgl. daselbst; הוציא, nämlich: aus den Küchen, die in den Ecken des äußeren Vorhofes lagen, wie die folgenden, wo die Priester, um zu ihren Zellen hinzugelangen, durch das Volksgebränge hindurchmüßten. Von der Erwähnung des dieserhalb (auf das Folgende vorzubereiten) betonten „zum äußern Vorhof“ macht sich der Uebergang zu V. 21. — Die Wiederholung במקצת חצר wiederholt im Wort das wiederholt Gesehene: „ein Hof in ff. und wieder ein Hof in ff.“ (wie Hengstenb.), so daß V. 22 erst die bestimmte Zahl von vieren nachbringt; oder wie so oft: „in jeder ff.“ — Das Hinausgeführtwerden „zum äußern Vorhof“ erklärt sich aus dem Unterschied vom innern, Priester-Vorhofe, an dessen Mauer die Zellen und Küchen lagen, als zugehörige zum Heiligtum, vgl. V. 19. — V. 22. Diese Küchen für das Volk werden auch durch die ausföhrliche Beschreibung von denen vorhin für die Priester unterschieden. Hengstenb. betrachtet sie „als Ausläufer der Gemächer des Volkes an den Seiten des Vorhofes“ und übersetzt חצרות קטנות mit: „rauchende Höfe“, indem „der aufsteigende Rauch das eigentliche charakteristische Merkmal für diese Baualtheiten“ sei; das Verbum קטר mit

allen Derivatis bedente im Hebr. nur: aushauchen, dampfen u. s. w.“ Gesenius nimmt ein zweites Stammwort קטר „binden“, „schließen“ an und versteht: mit Mauern und Thüren verschlossene (Partic. pass.). Letztere Bezeichnung dürfte ebenso wenig sagen, als die übrigen von Keil mit Recht abgewiesenen Bedeutungen, die der Ausdruck nicht haben kann, wie: „unbedeckt“ (Kiesoth), „feste“ (Hävernica), „überbrüdt“ (Hitzig) u. dgl. Dagegen hat die Bezeichnung vom Rauche etwas Malendes und Sinnbildliches, insofern darauf hingewiesen sein könnte, daß es nie in diesen Küchen an Material fehlen wird. — קטר mit ים wie יר als Pluralendung ist: קטר, ים, קטר, „abschneiden“. — Das letzte Wort des Verses מוקצרות haben die Masoreten durch darübergesetzte Punkte verächtigt, Sept. u. Vulg. ausgelassen. Hengstenb. hält es „für eine Art von priesterlichem Nomen proprium jener Räume (Hävernica: „ein eigentlicher terminus technicus für: im Winkel angelegt“), das Ezechiel wie eine liebe Reminiscenz hier anbringt. Es ist Partiz. Sophal und bedeutet: „gewinkelt“, einen „Winkelraum“, wie Hengstenberg sagt, nach Keil: „abgeedrt“, „in Ecken abgeschnitten“ (Apposition zu dem Suffix in עֲבֹרֵיכֶם). Hävernica bemerkt, das Wort hänge noch von חצרות ab. — V. 23 יר ist etwas, woran man herumgeht. Keil übersetzt: „eine Ständerreihe war darin ringsum“. [Kiesoth: „eine Einfassung war darin herum“.] Es soll offenbar die Anlage der Kochstellen (מְבִשְׁלוֹת eigentlich: „die da kochen machen, Partiz. Piel), und zwar unterhalb der Hofwände (סִרְיָה, an diesen entlang, geschildert werden. [Keil: Eine Lage von Mauerwerk hatte mehrere Einzellagen, unter denen die Kochherde angebracht waren. Hävernica: „Die umlaufende Grenzmauer überragt die Küchen selbst so sehr, daß diese unterhalb angebracht sind.“] — V. 24 ביה המבשלים ist in der Sache wohl das „Küchenhaus“, formell aber: das Haus, wo die Kochenden kochen. — משרתי הבר, wie bereits früher so unterschieden worden ist, sind die bloßen Leviten im Unterschied von den Priestern. — „Nicht umsonst wird nur der Schlachtopfer gedacht (der auf die Form sich beziehende Name, früher der das Wesen bezeichnete: Schelamim) im Unterschied von den in den Küchen der Priester zu bereitenden Sünd- und Schuldopfern. Nur mit den Schlachtopfern, solchen Opfern, die mit der gewöhnlichen Schlachtung eine Verwandtschaft haben, war eine Kommunion verbunden. Der größte Theil fiel den Darbringenden zu und wurde bei den Opfermahlzeiten verzehrt. Das Schlachtopfer durfte aber nicht von dem Volke selbst bereitet werden“ (Hengstenb.). — Dem so überall vorwaltenden Interesse von Heiligkeit und Heiligung dient auch dieser zwischen den Schuld- und Sündopfern einerseits und dem Schlachtopfer andererseits, wie zwischen den Priestern und Fürst samt Volk und ihnen und den Leviten unterscheidende Passus hier von Priester- und Volksküchen.

Theologische Grundgedanken.

1. Mit gutem Recht findet Hävernick „die durchgreifende erhabene Einheit“ in den Weissagungen Hesekiels „auch in diesem Abschnitt bethätigt“. „Die Anschauungen des Propheten finden hier ihre schönste Vollendung und reine Abrundung.“ Schon in der Auslegung (zu V. 1 ff.) ist der Zusammenklang mit der bisherigen Weissagung Hesekiels bemerkt worden. Kap. 43, 3 verweist ausdrücklich nach Kap. 1 u. 8. Die freie Uebereinstimmung im Ausdruck zwischen unsern Kapiteln und dem ganzen Schlussstück überhaupt und zwischen den früheren Kapiteln ist oft nachgewiesen worden (vgl. Philippson S. 1294). Der Nachweis ist um so schlagender bei der völligen Verschiedenheit des Gegenstandes. Daß wir auch hier eine Vision haben, stimmt nicht nur zu Kap. 1 und 8, sondern überhaupt zu dem prophetischen Charakter Hesekiels Kap. 8. 15. 17. Der Prophet hat diesen Schluß seines Buchs wiederholt angedeutet. So Kap. 11, 16; 20, 40; 36, 38; 37, 26 ff. Insbesondere die letzte Stelle könnte als das Thema für Kap. 40 ff. angesehen werden. Die Kap. 8 ff. forderten unsern Abschluß des Buchs mit der Nothwendigkeit der Idee.

2. In Betreff der Analogien bei den übrigen Propheten, werden begreiflicherweise die zeitgenössischen vornehmlich in Betracht kommen. Also in erster Linie der Mitarbeiter Hesekiels Jeremia. Dieser schildert die Wiederherstellung und Erneuerung Israels als einen Wiederaufbau Jerusalems Kap. 31, 38 ff. (vgl. dazu unsern Propheten Kap. 47, 13 ff.; Kap. 48). Zu Hes. 44, 9 ff. vergleicht sich Jer. 33, 18. Haggai 2, 7 ff. folgt durchaus dem Gedanken hier von einem neuen Tempel, seine Herrlichkeit angesichts einer dürrtigen Gegenwart betonend. Mehr aber noch sind die Nachgesichte Sacharja's (Kap. 2, 5 ff.; Kap. 4; 6, 13 ff.; Kap. 14) analog.

3. Bei der Parallele, wie sie in Bezug auf die Vision Kap. 1 Jesaja ist zu Hesekiel (S. 38), wird es nicht damit abgethan sein, als das dem Schluß unsers Buches Entsprechende Jes. 60 zu citiren. Sondern wir werden den Kulminationspunkt der jesajischen Weissagung für die Kulmination der Hesekiel'schen, der Aufgabe dieses Propheten gemäß, Prophet der Heiligkeit Jehova's dem verstockten Israel zu sein, — gleichwie sich für den Anfang Jes. 6 mit Hes. 1 gedeckt hat — nicht sowohl am Schluß, als vielmehr in Kap. 53 zu suchen haben. Das entsprechende Pendant zu unsern Schlusskapiteln ist die lebhaftige Schilderung dort von dem Messias und seinem Selbstopfer. Diese Selbstheiligung Jehova's durch den Knecht Israel ist bei Jesaja, was bei Hesekiel, wiederum auch seiner Aufgabe gemäß, die Herrlichkeit Jehova's im Elend des Exils zu schauen, die Selbstverherrlichung Jehova's ist mittelst des neuen Heiligtums und Volkstums Kap. 40 ff. So verhält

sich in dieser Beziehung Hesekiel zu Jesaja, wie etwa Ostern und Pfingsten zu Charfreitag.

4. Die verschiedenen Auffassungen insbesondere des Gesichts vom Tempel lassen sich im allgemeinen als subjektive und als objektive auseinanderhalten. I. Die Auffassungen, die aus der Subjektivität Hesekiels lediglich oder vornehmlich die Erklärung der Kap. 40 ff. entnehmen: 1) Schon Willalpandus sah überall hier nur Reminiscenzen vom salomonischen Tempel her und aus der salomonischen Zeit, also eine ähnliche Gedankenrichtung wie Ezra 3, 12. Nächst Grotius, nur daß er die Differenzen zwischen dem Tempel Hesekiels und dem salomonischen dadurch ausglich, daß er dieselben dem Tempel zur Zeit seiner Zerstörung zuschrieb, wie Bunjen in dieser Beziehung auf 2 Kön. 16 verweist. Hesekiel soll nach dem einen wie dem andern Ausleger aus seinen Erinnerungen ein Musterbild für die künftige Wiederherstellung vorgezeichnet haben. So wird Hesekiel nach Ewald „zum prophetischen Gesetzgeber“. „Ein solches bei früheren Propheten ganz ungewöhnliches Unternehmen“ erkläre sich aus dem „vorherrschenden Denken und Streben der Besseren jener Zeit auf die Wiederherstellung des zerstörten Reiches.“ „Hesekiel mochte lange Zeit mit heißer Sehnsucht und lebendiger Rückerinnerung an die Einrichtungen des zerstörten Tempels u. s. w. gedacht, was ihm groß und herrlich schien sich als Muster eingeprägt, damit die messianischen Erwartungen und Forderungen verglichen ff. haben, als sich ihm endlich der Entwurf der ganzen Ordnung aufdrängte (!), den er hier niederschreibt.“ „Vorzüglich zeichnet er die heiligen Gegenstände, Tempel, Altar, mit der äußersten Genauigkeit und Anschaulichkeit, als triebe ihn ein Geist (!), nun da sie zerstört waren, wenigstens ihr Bild trenn und würdig für die doch gewiß einst kommende Erlösung aufzufassen; so daß er sich aus den besten schriftlichen oder auch mündlichen Quellen (!) darüber emsig unterrichtet haben muß.“ „So entspricht es ganz der prophetischen Art Hesekiels, daß er alles so einleitet, als sei er vom Geiste in den wiederhergestellten vollendeten Tempel getragen, von einem himmlischen Führer überall hingeleitet und habe von ihm alle einzelnen Theile dieses einzigen Baues nach ihrem Wesen und ihrer Bestimmung genau erfahren.“ Das Stück Kap. 47, 1—12, meint Ewald, sei „nach seinem großen alles umfassenden Sinne ganz dazu geeignet, alle diese Ahnungen (!) kurz und kräftig zu beschließen.“ „Doch wo mehr sittliche Vorchristen zu geben oder das vollendete Reich in seiner Weite auch außer dem Tempel zu beschreiben“ sei, gehe „diese angenommene Form (!) auch leicht in die einfache prophetische Rede über.“ 2) Während bei solcher Auffassung auf Verwirklichung reflektirt wird, weist z. B. Hitzig rein ab, daß Hesekiel „vergleichen (wie unsere Kapitel enthalten) für möglich, für ausführbar, für wahrscheinlich gehalten, beziehungsweise angeordnet und vorgezeichnet habe.“ „Man bedenkt oder bedachte nicht, daß des Prophe-

ten Beruf war, die Forderungen der Idee auszusprechen, zunächst unbestimmt um deren Verwirklichung.“ Alles ist lediglich Phantasie, bloßes Luftschloß, eine Art „platonischen Entwurfs“, wie Herder sich ausdrückt. Die Selbstkritik dieser Anschauung von unsern Kapiteln kann schwerlich passender gegeben werden, als wenn Hitzig fortfährt: „sofern das oder jenes auch in anderer Weise, als er es sich denkt, eingerichtet werden konnte, würde er Einwürfen und Vorschlägen gegenüber nicht eigensinnig beharrt, sondern Unwesentliches der Ausführung von dem Wesentlichen der Sache selbst zu unterscheiden gewußt haben. Er zeichnet die Zukunft so, wie er, daß sie sich gestalten, wünschen muß, wie sie wirklich sich am schönsten ausnehmen würde. Blicke hinter dem Bilde die Wirklichkeit zurück, so ist die Idee mangelhaft realisiert, aber der Fehler liegt an der Wirklichkeit, nicht an der Idee, und Hesekiel ist für denselben nicht verantwortlich.“ Uebrigens ist das ungefähr, was bereits auch Doederlein, sowie andere von dem Schlussteil unsers Buchs gehalten haben. Ähnlich sagt Herder: „Hesekiel's Manier ist, ein Bild ganz und weislich auszumalen; seine Vorstellung schien große Gesichte, von allen Seiten umschriebene Bilder, sogar langwierige, schwere, symbolische Handlungen zu fordern, wovon sein ganzes Buch voll ist. Israel in seiner Irre, auf den Bergen seiner Zerstreuung, unter anderen Sprachen und Völkern, hatte einen Propheten nöthig, wie dieser war ff. So auch diesen Tempel. Ein anderer hätte ihn mit fliegenden Bildern in erhabenen Sprüchen entworfen; dieser in bestimmten Maßen. Und nicht nur den Tempel, sondern auch Zubehör, Stämme, Verwaltung, Land ff. Wie sehr ist Israel immer, wo es auf seine eigenen Bestrebungen ankam, unter den Befehlen, Winken, Verheißungen Gottes in der Tiefe geblieben!“

3) Beide Auffassungen zu verbinden hat Böttcher versucht und ihm nach Philippson, welcher sich dahin äußert: „Jecheskel, der in der Ferne und Einsamkeit grübelnde, in sich versenkte Prophet hatte die Ereignisse nicht wie Jeremias, den die unmittelbare Wirklichkeit bestimmte; nur als Strafe des Abfalls und der Entartung gefaßt, sondern war sich auch ihrer inneren Bedeutung bewußt, die ihm als Vision in die Erscheinung trat. Er stellte die Zerstörung des Tempels daher als ein Suspendiren des Offenbarungsverhältnisses zwischen Gott und Israel dar; um so notwendiger war es, die Wiederherstellung des Offenbarungsverhältnisses als die Rückkehr Gottes in das wiederhergestellte Heiligtum darzustellen. Nach dem eigenthümlichen Charakter Jecheskels mußte sich dies nun ideal und real zugleich gestalten, ideal in der Ganzheit als ein zukünftiges, real als individuelle und spezielle Wirklichkeit in der Erscheinung.“ Als „unzweifelhaftes Motiv des Propheten“ wird ausgesprochen: „in den Erdantanten mitten im babylonischen Gögendienst die Idee des einigen Tempels und des diesem geheiligten Priesterinstituts als Mittelpunkt der

Religion des Einigen lebendig zu erhalten und bei der Rückkehr in Palästina durch Entfernung aller Streitelemente und durch Annäherung an die mosaischen Zustände das Leben des Volkes in seinem Verufe zu befestigen.“ Mit dieser Auffassung befreit sich die Hengstenberg's auffallend, der sagt: „Mit Ausnahme des messianischen Abschnittes Kap. 47, 1—12 gehört die Erfüllung der ganzen (!) übrigen Weissagung den Zeiten unmittelbar nach der Rückkehr aus dem chaldäischen Exile an. So mußte sie jedermann unter ihren ersten Hörern und Lesern verstehen. Jeremias, an den Hesekiel sich überall anschließt, hatte Herstellung von Stadt und Tempel 70 Jahre nach dem in das 4. Jahr Jojakims fallenden Anfang der chaldäischen Dienstbarkeit geweissagt. 32 Jahre waren bereits verflossen. 40 Jahre nach der Vermölung Egyptens (Kap. 29, 13) werden die von den Chaldäern heimgeführten Völker wieder zu dem früheren Bestande zurückgekommen, hatte Hesekiel selbst angekündigt. Nach Kap. 11, 16 wird in kurzer Frist auf die Zerstörung des Tempels die Wiederherstellung folgen. Wir haben eine Weissagung vor uns, für die es wesentlich (!) ist, Wahrheit und Dichtung (!) zu geben, welche einen Kern realer Gedanken enthält, diese aber nicht nackt darlegt, sondern mit Fleisch und Blut bekleidet, damit sie eine Gegenmacht gegen die traurige Wirklichkeit werden können, indem sie die Phantasie, diese fruchtbare Werkstätte der Verzweiflung mit heiteren (!) Bildern erfüllen, und es also erleichtern, im Worte zu leben in einer Zeit, wo alles Sichtbare laut ruft: wo ist nun dein Gott? Das Mißverhältniß zwischen der Weissagung Hesekiel's und den nachherlichen Zuständen schwindet sofort durch Scheidung zwischen den Gedanken und ihrer Einfleischung, und wenn man sich die Wunden recht zu vergegenwärtigen weiß, für die hier das heilende Pflaster geboten wird, zugleich auch die Gedankenwelt des Priesters und die in seinen Verhältnissen gegebenen Stoffe zur Einfleischung der hohen von ihm dem Volke zu verkündigenden Wahrheiten.“ II. Die Auffassungen, welche die Objektivität der göttlichen Begeisterung Hesekiel's über alles ins Auge fassen und festhalten. Schon die so oder so genommene Rücksicht auf die Verhältnisse, unter denen Hesekiel weisagte, das Volk, für welches, und das babylonische Exil, in welchem, objektiv in etwa seine Subjektivität, so daß nicht alle bisher angeführten Auffassungen unserer und der folgenden Kapitel Hesekiel's als lediglich subjektive zu bezeichnen sind; aber das eigentlich Objektive wird doch sein, daß „die Hand Jehovas“ auf ihm war“, daß er „in Gesichten Gottes“ zum Lande Israels gebracht worden ist. Hier scheidet sich der Prophet Israel's und der phantastische jüdische Priester auf eigene Hand; ja nicht nur dies, sondern die unausweichbare und unausgleichbare Alternative stellt sich: entweder Hesekiel ein Mann Gottes oder ein Betrüger, für den es keine Entschuldigung wäre, daß er auch sich selbst mit angemaßter göttlicher Objektivität betrogen hätte, son-

bern nur sein Selbstgericht sein würde. An „poetische Einkleidung“ in unserm Fall zu denken, dafür ist der Fall Hesekiels um der Wahrheit willen zu ernst. Subjektivität wird für die vorliegende Form, daß sie gerade diese ist, mitzubedenken sein. Es hat ja Gott wohlgefallen, durch Menschen zu uns zu reden. Tragen wir, wie der Volkseigenthümlichkeit Israels überhaupt beim ganzen alten Bunde, so bei unserer Vision hier der eigenthümlichen Persönlichkeit voll Rechnung, also, daß Hesekiel der Priester-Prophet, daß er vor allen anderen Propheten, wie Umbreit sagt, „geborener Symboliker“ ist („in dem Tempel, den er aufserbaut, bekundet er seine symbolische Größe ebenso durch das, was er sagt, als durch das, was er verschweigt“), geben wir Umbreit sogar den „überraschenden Witz volkstümlich-trefsender Bezeichnung“ zu, den er an Hesekiel anmerkt: wir werden als letzten Grund, wie daß Israel Mittler des Welttheils gewesen ist, so daß Hesekiel hat den Tempel der Zukunft schauen sollen, die göttliche Weisheit und ihren Weltzweck, somit das Objektive nach *ἐξ ὧν* über allem Subjektivem anzunehmen haben. Hiernach wird 1) die in diesem Sinne objektivirte Auffassung von einem Musterplan für den Wiederaufbau des Tempels nach der Rückkehr aus dem Exil, indem man „eine unter göttlicher Autorität ausgegangene“, von Jehovah durch den Propheten gegebene Bauvorschrift annimmt, zu beurtheilen sein. Wenigleich zu Kap. 40, 4 wird 2 Mos. 25, 9. 40 zu vergleichen sein, so heißt es doch zu Hesekiel im Blick auf Israel nicht: „gemäß allem, wie Ich dich sehen lasse das Bild der Wohnung ff. also sollt ihr es machen“, nur „überbringen“, verkünden (732) soll der Prophet alles, was er sieht, dem Hause Israels. Daraus, und nicht daß hinter der Idee die Wirklichkeit zurückblieb (Hizig, Herder) oder wie Philippson dabei „das gleiche Schicksal so vieler mosaischer Vorschriften“ anzieht, erklärt sich die Thatsache, daß der Bau des nachexilischen Tempels ohne Rücksicht auf unsere Vision erbaut worden ist. Nur die Grundbeziehung auf den salomonischen Tempel, die im allgemeinen auch bei Hesekiel waltet, begegnet uns Esr. 3, 12. Dieses bei der Zeitnähe um so anmerklichere Faktum zeigt, daß man Kap. 40, 4 schon bald nachher wo es galt mit vollem Bewußtsein nicht als eine göttliche Bauvorschrift aufgefaßt hat. Man braucht drum nicht wie Hengstenb. „die offen zu Tage liegende Unmöglichkeit, mit den hier vorliegenden Angaben einen Bau zu vollführen“ auszusprechen. Daß die „Baupläne“ nicht angegeben sind, hat wenigstens nicht gehindert, den Tempel Hesekiels mit mehr oder weniger Blick nach seinen Angaben zu konstruiren und abzubilden. Bunten sagt, daß „der Tempel hier ein sehr wohl ausführbares, in sich zusammenpassendes Ganzes bildet, von welchem sich ein genauer Grundriß machen läßt, wie dies auch der Prophet offenbar gethan hat.“ Letztes behauptet auch Umbreit. Und wenn wir es schon nicht mit einem Architekten, sondern mit einem Propheten zu thun haben, so

steht der Annahme doch nichts im Wege, daß die Subjektivität Hesekiels auch dadurch für diese Vision vorzüglich qualifizirt war, daß derselbe „Bauverstand“ (S. 16) hatte. 2) Die symbolische Auffassung. Sie entspricht überhaupt dem Charakter der Heiligen Schrift (vgl. P. Lange, Die Offb. Joh. Einl. S. 9). Insbesondere trägt sie dem mosaischen Geseze, und zwar, was hier vorliegt, dem Kultustheite desselben gebührende Rechnung. Zumal wo in dem Tempel der ganze Kultus Israels zusammengeht, wird in Bezug auf eine Vision desselben symbolische Auffassung am Plage sein. Damit geschieht nur der göttlichen Idee, wie sie sich vor allem im israelitischen Kultus ausgestaltet hat, diesem Objektiven, sein gutes Recht. Es ist überdies der symbolische Charakter den prophetischen Schriften vornehmlich eigen. Bei Hesekiel wiegt, wie mehrfach schon gesagt und nachgewiesen worden ist, das Symbolische vor, und in diesen Schlußkapiteln, also für dieselben insgemein maßgebend, führt Hävernick die Schilderung vom Umfange des neuen Tempels Kap. 42, 15 ff., die Darstellung des Einzugs u. s. w. der göttlichen Herrlichkeit Kap. 43, 1 ff., den Strom Kap. 47, 1 ff. u. s. w. an und bemerkt, daß „gerade solche Stellen den Schluß bilden zu der vorangehenden Schilderung und daher ein Licht auf diese werfen.“ Vgl. zu Kap. 43, 10 ff. Aber nicht alles Architekturtonische wird Symbol sein, wiewohl alles auch derartige zwar zunächst den ausführbaren Bau betreffen, aber dadurch zugleich der Idee des Ganzen irgendetwie dienen wird. Dieser Charakter tritt denn auch bei einzelnen Zahlenangaben deutlich heraus, ohne daß darum alle derartigen Maßbestimmungen symbolisch zu interpretiren sind. Ja, wie die Auslegung zeigt, gibt es hier probe, einer Zurückführung auf die Idee durchaus widerstrebende Zahlen. Es genügt in Betreff der Zahlen, daß (vgl. Umbreit S. 259 ff.) die 4 als „Signatur nicht nur der Regelmäßigkeit, sondern auch der Offenbarung Gottes in der Räumlichkeit“ z. B. im Viereck des Tempels, die 3 „die Signatur des Göttlichen“ z. B. in den je 3 Thoren, die 10 „die in sich abgeschlossene Vollenbung“ vielfach, ebenso die „Heiligungszahl“ 7 und die 12 zahl in den Tischen für die Opferbereitung (Kap. 40) die Symbolik vertreten. (Vgl. über Zahlen-Symbolik P. Lange, Offenb. Joh. Einl. S. 11 ff.) „Es ist ein symbolischer Tempel“, behauptet Umbreit mit Recht, „ungeachtet der dünnen und trocknen Beschreibung, in der nur genaue Ellenbestimmungen und die anscheinend kleinlichsten Berechnungen und Messungen vorkommen“, wie er sagt, „vollkommen angemessen der Dürftigkeit der nächstfolgenden Zeiten und der Würde der bedeutsamsten Innerlichkeit.“ 3) Die messianische Auffassung (vgl. dazu auch Bähr, Bibelwerk VII, S. 57 ff.) ist nur die volle Ausdeutung und Anwendung der symbolischen überhaupt. Symbol und Typus, Sinnbild und Vorbild müssen in einem Geseze wie Israels ineinander gehen. Was Israel von den Heiden trennt, ist sein Gesez; was Israel für die ganze Welt qua-

liffirt, ist seine Verheißung. Nun ist aber das Gesetz zwischen die Verheißung und die Erfüllung zwischen ein genommen um der Sünde willen, damit diese, als Uebertretung um so mächtiger werdend, die allein noch mächtigere Gnade für den Glauben herausstelle, und somit die Nothwendigkeit der Verheißung umfomehr erhellen sollte: das ist die Pädagogie des Gesetzes (und zwar insbesondere seines ethischen Theiles) auf Christum. Sodann ist das Gesetz Israels der theokratische Ausdruck des Israel, des Gottesknechts, wie er sein soll, und präformirt also den Knecht Jehovah's, der des Gesetzes Erfüllung wie er Israels persönliche Erfüllung ist, indem in ihm, dem wegen unsrer Uebertretungen Dahingegebenen, wegen unsrer *δικαιωσις* Auf-erweckten, sich Israel nach Geist darstellt, so daß hier aus dem eigentlichen Kultusgesetz wie einerseits das Opfer und das Priesterthum, so andererseits die Concentration des ganzen Kultus in dem Tempel, dieser Parabel der Zukunft, hinzutritt, mit Beziehung auf welchen Christus Joh. 2 das *σημειον* angibt: brechet diesen Tempel ab (*λυσάτε*), und in drei Tagen werde ich ihn aufrichten (*ἐγερῶ*), von dem Tempel seines Leibes es sagend, wie auch die Jünger daran gedenken, als er nun auferweckt ward aus Todten, und die Anklage gegen ihn Matth. 26, 61 lautete. Das Gesetz ist demnach, und insbesondere der Tempel und sein Dienst, *σῶμα ἔχον τῶν μελλόντων*, das künftige *σῶμα* in dem *σῶμα τοῦ Χριστοῦ* (*σῶμα δε κατητοιῶμαι* Hebr. 10) gegeben. „Diese Beziehung auf die Zukunft“ sagt Ziegler (in seinem geistvollen Büchlein über die „historische Entwicklung der göttlichen Offenbarung“), „ist die dynamischste unter allen Beziehungen des Gesetzes; die Bedeutung desselben für seine Gegenwart ist so schwach und gering, daß es bloß um der Zukunft willen da zu sein scheint; obgleich sein Amt Gegensatz ist des Amtes des Neuen Testaments, welches in die Herzen gebildet und bleibend ist (*διακονία τῆς δικαιοσύνης, τοῦ πνεύματος*), so war es doch ein sinnlicher Typus, ein stark markirter ausgeprägter Schatten des kommenden Wesens, und doch auch wieder ein Schleier, der es verhüllte.“ Aus dem Gesagten ergibt sich mit der typischen Bedeutung der Vision Hesekiels, worin sich ihre symbolische Auffassung vollendet, die pädagogische und providentielle Nothwendigkeit der gesetzlichen kultischen Form, in welcher Form sie gehalten ist. Hier ist mehr, als was (wie Hengstenb. sagen kann), die Phantasie zu beschäftigen ausreicht.“ Denn der Gesalbte ist *τελος τῶν νομῶν*. Wie aber dergefaßt schon von der symbolischen Auffassung aus, indem wir das Gesetz, namentlich das Kultusgesetz Israels uns angesehen haben, die messianische Auffassung sich für unsere Kapitel rechtfertigt, so erbringt ebenfalls der bereits (S. 439) angegebene Zusammenhang von Rapp. 40 ff. mit den vorhergehenden Kapiteln, insbesondere mit Kap. 37, 26 ff. (S. 355), dasselbe Resultat, wie auch die Stellung hinter Rapp. 38 und 39 und das Verhältniß zu dieser Weissagung

in Betracht zu ziehen sein wird. Was von Kap. 37, 26 ff. feststeht, wird auch für unsere Kapitel Fingerzeig sein. Aber selbst die Talmudisten sahen sich (vorzüglich wegen der Behandlung des Gesetzes Mose's, wovon sogleich zu reden ist), zu dem Ausspruche genöthigt, „daß die Auslegung dieses Stücles erst in der messianischen Zeit gegeben werden würde“, wie die „besen“ (nach Philippson) jüdischen Ausleger hier „den Typus eines dritten Tempels“ erkannten. Das Diktum Jesu Joh. 2 dürfte an die exegetische Uebersetzung der Juden angeknüpft haben. „Dem priesterlichen Sinne Hesekiels“ vermittelt Hävernid „waren vor allen die zertrümmerten alten theokratischen Formen und nicht sowohl neue nahegelegt“; so „sieht er nichts von dem untergehen, was Jehovah für Ewigkeit gegründet hat; neu belebt, von neuem Dem belebt, verkärt im Glanze der wahren Herrlichkeit strahlend erscheinen ihm jene Formen; ihre volle Realisirung erkennt er als erst eintretend in der messianischen Zeit.“ Wie bei dem Symbolisiren der Einzelheiten noch jetzt z. B. von Schmieber sehlgegriffen wird, so hat die messianische Typik eines Coecejus, wiewohl nur zum Theil das Anathem über „mythische Allegorien“ verdient, das erst recht die heutige Kritik ausspricht, denn es wird immerhin unser Mangel an Verstandniß in Betreff manches Einzelnen zuzugeben sein. Die christliche Idee, deren alttestamentlich-typische Symbolisirung wir hier auszulegen haben, ist aber wie die Idee von Christus, so die Idee der christlichen Kirche, des Reiches Gottes in Christo. Wenn in ersterer Beziehung die Auferstehung des Gesalbten in Betracht kommt, so in letzterer die Vollendung des Reiches der Gnade, nach seiner letzten Verdrängniß, zum Reich der Herrlichkeit vgl. Offenb. Joh. 21. 22. Das eine ist so eschatologisch im weiteren, d. i. christologisch im engern Sinne als das andere eschatologisch im engern oder christologisch im weitern Sinne ist. Aus der Transponirung unseres Stücles in die höhere Tonart der johanneischen Apokalypse muß das Verhältniß der Kapitel 40 ff. zu den Kapiteln 38 und 39 um so ersichtbarer werden. Vgl. Th. Ordg. zu den Rapp. 38. 39. Wir beziehen uns schließlich noch auf das Einl. S. 15 ff. Gesagte, daß der Bau Jehovah's bei Hesekiel hier (umfomehr in seiner für den Seher schon bestehenden Realität, so daß denselben das bereits Vorhandene nur nachgemessen wird) die architektonische Antithese bildet zu den Banten Nebuladnezars. Wie das Vogelsbild mit seinen Völkern unsern Propheten aus Babylon sich für die Anschauung vermitteln konnte (vgl. Th. Ordg. zu Rapp. 38. 39 S. 377), so eben daher die gegebene Darstellung vom Reiche Gottes in seinem Sieges-Gegensatz gegen die Welt. Auch Szig (wie wir jetzt erst bei Gelegenheit der Schlusskapitel sehen) läßt „dem in Chaldaä lebenden Verfasser bei seinen Vierecken wahrscheinlich die dortige Hauptstadt und den Belustempel, gleich diesem jene ein Quadrat bildend, mit in rechtem Winkel sich durchschneidenden Straßen vorstehen.“ Umbreit

sagt von der Vision Hesekiels im ganzen: „Es ist ein großer Gedanke, der uns schmucklos in dem prophetisch-symbolischen Tempelbau vor die Anschauung tritt: Gott wohnet von nun im vollkommenen Frieden, sich offenbarend in der unbegrenzten Fülle seiner nach Jerusalem rückkehrenden Herrlichkeit, im reinsten, beseligendsten Einklange mit seinem heiligsten Volke, sich fundgebend in dem lebendigen Worte fortwirkender, heilender und heiligender Erlösung. Alles ist gesetzt auf den großen Umfang des Tempels, dessen erweiterte Vorhöfe alles Volk aufnehmen, und durch dessen hohe und geöffnete Thore der König der Herrlichkeit einziehen soll (Hs. 24, 7. 9), sodann auf die Wohlordnung und Harmonie der Gotteswohnung, des wohlgemessenen Baues (Kap. 42, 10), und die Offenbarungen des heiligsten Wesens sind beschlossen in dem reinen, tiefen Wasser seines Wortes, das Leben bringend aus dem Tempel dringt. Die steinernen Tafeln des Gesetzes sind zerschmolzen (?), und die frische, freie Quelle der ewigen Wahrheit strömet aus dem Tempel des Geistes erquickend und belebend in Land und Meer, durch seine schaffende und befruchtende Kraft ein neues großes Geschlecht auf Erden erweckend. Und so hast du, vielverkannter hoher Seher, in dem unbewußten Tiefsinne deines geheimnißvoll quellenden Wortes ein Vorbild hingestellt auf den großen, unterschleiblosen (vgl. Jer. 31, 34), wohlgemessenen und schön zusammenhängenden Bau des einfach-hohen Tempels Christi, aus dem die geistige Quelle des Lebens fließet!“

Abzulehnen von dieser messianischen Auffassung des Abschnitts ist 4) die chiliastische buchstäbliche, wonach Hesekiel, sei es den Zudentempel der Zukunft, sei es die judaistische Zukunft der christlichen Kirche beschreiben soll. Es ist interessant, was für Geister sich hier im Fleisch begegnen, z. B. Baumgarten und Auberlen, Hofmann und Volk, der für ihn turnirt, und zum Theil mit schlagender Beweiskraft gegen Kriesoth, gehören nur im allgemeinen hierher wegen ihrer Bestimmung der Gottesgemeinde bei der Parusie des Herrn als einer israelitischen. Vgl. übrigens S. 360 und Einleit. S. 24. Auberlen (Der Proph. Daniel und die Offenb. Joh. S. 351 ff.) spricht das apokalyptische Phantasma folgendermaßen aus: „Israel, in sein Land zurückgebracht, wird das Volk Gottes in einem viel höheren und innigeren Sinne als früher, es beginnt eine neue Offenbarungszeit, der Geist Gottes ist reichlich ausgegossen und damit eine Fülle von Gnadengaben, wie die apostolische Kirche sie vorbildlicher (!) Weise besaß.“ (Man kann im Wahn „tieferen“ Schriftverständnisses wohl nicht weiter gehen, als wenn so das ursprüngliche Christenthum zum Typus von Zudenthum wird!) „Dies reiche Geistesleben findet nun aber auch seine vollendete Darstellung, sowohl in priesterlicher als in königlicher Weise. Was zu den Zeiten des Alten Bundes nur auf äußerliche Weise, im Buchstaben geschah, was in der Kirchenzeit umgekehrt sich in das innere verborgene Geisteswesen zurückzog, das wird

dann auf pneumatische (?) Weise sich auch äußerlich darstellen und ausgestalten. Im Alten Bunde war das ganze israelitische Volksleben in seinen verschiedenen Erscheinungsformen, Haus- und Staatswesen, Arbeit und Kunst, Literatur und Kultur religiös bestimmt, aber nur erst auf äußerliche gesetzliche Art; die Kirche hat vor allem auf Herzenserneuerung zu dringen und muß jene äußere Lebensgestaltung freigeben, es dem Gewissen der Einzelnen anheftend, auch hierin Christum zu verherrlichen; im tausendjährigen Reich werden alle diese Lebensgebiete von innen heraus wahrhaft christianisirt werden. So angesehen, wird es nun auch nichts Anstößiges mehr haben (?), daß dem Priestertum Israels das mosaische Ceremonialgesetz und dem Königthum das bürgerliche Gesetz entspricht. Die Heidenkirche hat nur das Moralgesetz adoptiren können, so gewiß sie lebendig auf die innerlich wirkenden Mittel des Wortes, des Prophetenthums angewiesen ist.“ (Die römische Kirche hat sich doch auch satis superque in Genuß des jüdischen Ceremonialgesetzes zu setzen gewußt!) „Wenn aber einmal Priestertum und Königthum wieder erstehen, dann wird unbeschadet des Hebräerbriefs (?) auch das ceremoniale und bürgerliche Gesetz Moses seine geistlichen Tiefen entfalten im Kultus und in der Verfassung des tausendjährigen Reichs (Matth. 5, 17—19). Jetzt ist noch die Zeit der Predigt, dann wird die Zeit der Liturgie gekommen sein, welche lauter bekehrte Leute voraussetzt u. s. w. u. s. w.“ Wenn Hengstenberg derartige Deutung „ganz unglücklich“ nennt, so ist es das wenigste, das darüber zu sagen wäre; es würde aber nicht gesagt werden können, wenn in der That Hesekiels Schilderungen das „Utopische“ hätten, das ihnen Hengstenberg nachsagt; mit Fug jedoch rügt er den Widerspruch, die Herstellung des Tempels, des alttestamentlichen Festplatzes, der blutigen Opfer (!), des Priestertums der Söhne Zadoks diesseits der Grenzen des Neuen Bundes zu erwarten. Vgl. Reil, S. 500 ff., der sowohl von der alttestamentlichen Prophetie als aus dem Neuen Testament eine Verklärung Kanaans vor dem jüngsten Gericht und ein Herrlichkeitsreich zu Jerusalem vor dem Weltuntergange ausführlich abweist. Auberlen, indem er die „erste Auferstehung“ als ein „leibliches Hervortreten der ganzen Gemeinde der Gläubigen aus der Unsichtbarkeit bisher bei Christo im Himmel“ aufsaßt, läßt die nunmehr „verklärte Gemeinde mit Christo wieder dahin zurückgehen und vom Himmel herab die Heiligen über die Erde regieren“, wie dann auch „die Kommunikation der obern und untern Welt eine lebendigere und freiere sein werde“ u. s. w. Die Verlegung der verklärten Gemeinde auf die Erde, wie Hofmann noch weiter damit Israels Volks-Regierung in Verbindung gesetzt hat, bezeichnet Auberlen „mit der gesammten Prophetie des Alten Testaments unvereinbar, abgesehen von der innern Unwahrscheinlichkeit der Sache.“

5. Sogleich Kap. 40, 5 bei der Mauer, womit

die Beschreibung anhebt, werden wir auf das „Haus“ gewiesen. Damit ist der Hauptbau, dem alles andere dient, von vornherein klar, nennleich die Mauer ein „Gebäu“ genannt wird. Was die Mauer demnach umfaßt, wie viel es auch zu sein scheine, „wie ein Stadtbau“ heißt es B. 2, der Kern bleibt das „Haus“, vgl. die Bestimmung von daher B. 7 ff. Die symbolisierte Idee ist also das Wohnen Jehovah's, also ein bleibendes, zumal unter Vergleichung von Kap. 37, 26 ff. Als Typus ist die Realisirung der Idee in dem Fleisch gewordenen Wort Joh. 1, 14 zu finden, wie auch das *nae von betru* Joh. 4, 23 bestätigt, daß die Anbetung in Geist und Wahrheit und damit die Erfüllung der Anbetung zu Jerusalem mit Christo verbunden ist. Das Heil (*ἡ σωτηρία*) ist aus den Juden, wie auch unsere Vision noch architektonisch veranschaulicht, sie beten an, was sie kennen, aber wie das Gesetz durch Mosen gegeben ward, so ist die Gnade und die Wahrheit durch Jesum Christum geworden Joh. 1, 17. Die gleich ursprüngliche Reflexion des Heiligthums auf die Konstituierung Israels als Volk trakt göttlicher Bundeschließung, ist auch Kap. 37, 26 ff. noch festgehalten. (Ja, Israel ist Jehovah's Familie, sein Haus, *als ra idia ἡθς* Joh. 1, 11; der Bund Jehovah's mit Israel ein Ehebund Hes. 16). Die Sichtbarkeit der Wohnung Jehovah's, auch noch in der Vision hier, wie wohl geistig, muß als Unterpfand des ganzen Verhältnisses von Jehovah zu Israel, sowie insbesondere der messianischen Verheißung angesehen werden. Dies ist der von Hengstenberg besonders geltend gemachte sakramentliche Charakter der Tempelvision Hesekiels. Der Tempel ist aber als Jehovah's Wohnung weiter Offenbarungshütte, denn Jehovah ist der sich Offenbarende. Schon in dem Namen Jehovah ist die ganze Zukunft des Reiches Gottes, die Kirche der Zukunft verbürgt, dieser Name aber fällt bekanntlich mit der Bestimmung dieses „Hauses“ aufs wesentlichste, innigste zusammen; und daß es der Name seiner Heiligkeit ist, hat Hesekiel wiederholt betont, wie im Zusammenhang damit die Heiligung Israels immer wieder ausgesprochen. Wie nun hiermit auch der letzte Zweck aller Offenbarung Jehovah's unter Israel ausgedrückt wird, so müssen wir mit dem Heiligthum die Fernsicht auf das Ende des Weges Gottes mit Israel und der Menschheit überhaupt gewonnen, die Vision der Erfüllung Israels zur Hütte Gottes bei den Menschen, die Vollenendung der Welt in Herrlichkeit vor uns haben, Offenb. Joh. 21. 22. Die Heiligkeit Jehovah's, die Heiligung Israels kommt aber durch die Mauer „rings um das Haus“ sofort zur Geltung.

6. Die Bedeutung der Mauer kommt aber zunächst dem Vorhof des Volkes zu gute, so daß namentlich die Heiligung Israels als Zweckbestimmung des Wohnens Jehovah's in seiner Mitte vor allem diesen symbolischen Ausdruck hat. Ist das „Haus“ auch der Höhepunkt vom ganzen, so integriert der Idee desselben doch der Vorhof; wie mit

den beiden Vorhöfen erst der Tempel ganz als was er sein soll, da ist. Was allerdings in der Idee des Vorhofs immer lag, die Beziehung auf die Stadt und wie es im Lichte seines Angesichts, des Umganges mit ihm lebt, die eigentliche heilige Volksidee mit hin. Wenn demgemäß die visionär-prophetische Schilderung bei Hesekiel von der historischen der VB. der Könige wie der Chronika in ihrer Kürze, Abgerissenheit und Unbestimmtheit auffallend sich unterscheidet, so wird für die Idee dies ein anderes Israel, als das Volk bisher es gewesen war, austragen. Hävernica bemerkt, „den mächtigen Umfang, um die neue Gemeinde zu fassen“, und, „die auf alle Theile des Tempels ohne Unterschied sich erstreckende Heiligkeit“; „das früher unbestimmt gebliebene empfangen nunmehr eine höhere göttliche Sanction“, wie er sagt. Bähr hat sich in Betreff des salomonischen Tempels geäußert, daß die „beinahe totale Unbestimmtheit“ seines Vorhofs sich aus dem „menschlichen Charakter“ gegenüber Idee und Bestimmung des Hauses erkläre; auch der Vorhof der Stifthschütte, wenn schon gemessen und genauer bestimmt, als der des Tempels, ergebe Zahl- und Maßbestimmungen, die „Unvollkommenheit und Unvollendetsein“ andeuten. Letzteres könnte einen Fingerzeig für Hesekiels im Gegentheil so genaue ausführliche Beschreibung der Tempelvorhöfe geben, wäre jedenfalls deutlicher, als was Bähr von dem Menschlichen als „ungöttlichen“ u. s. w. sagt, und doch die mittelbare Göttlichkeit dem Vorhof zugeben muß. Israel in der Wüste dürfte dann als Jehovah's Heer, als das unter seiner speziellen Führung befindliche Volk, dieses Verhältniß noch einigermaßen am Vorhof der Stifthschütte ausdrücken. Am Tempel Salomo's würde dagegen die der Freiheit des Volkes mehr überlassene Selbstentwicklung, zumal es nun Könige hatte, wie die andern Völker, und wo unter Salomo seine Stellung eine so sprechende ist, in der charakteristischen Unbestimmtheit des Volkstheils am Heiligthum einen Ausdruck haben. Das Israel aber, würde endlich Hesekiel sagen, das zukünftige, wird genau und bestimmt Jehovah's Eigenthum sein. Hävernica (wie auch Bähr) citirt für die „nach den Bedürfnissen des Volkes und der Zeit sich richtende Gestaltung“ des Vorhofs die bekannte Theilung desselben durch Salomo in zwei Vorhöfe, weist auf 2 Chron. 20, 5 und auf die verschiedenen Anbauten, die Zellen, und die vielfache Entweihung dieser Totalität (2 Kön. 23, 11. 12) und schließt: „Das Zertreten der Vorhöfe (Jes. 1, 12) hat nun ein Ende erreicht; das reuige Volk schämt sich seiner Sünden und naht sich seinem Gott in einem neuen Geiste, Hes. 43, 10. Der neue Zustand der Vorhöfe ist ein Bild, ein Ausdruck des neuen Zustands der Gemeinde (vgl. Sach. 3, 7; Offenb. Joh. 11, 2). So tritt in der eschielischen Symbolik die neue Aus-

stattung der Vorhöfe als die Neubelebung, die verstärkte Wiederherstellung der Gemeinde Israels hervor.“

7. In unserer Vision geht aber die Schilderung zunächst auf die Thore über. Besonders tritt aus ihr das Ostthor entgegen. Vgl. zur Ausführlichkeit, womit die Thore beschrieben werden, Kap. 43, 11; 48, 31 ff. Hävernick führt gegen Böttger ihre Bedeutung aus (S. 641 ff.), läßt sie seit Salomo unter seinen Nachfolgern den „süßenden Charakter des Zufälligen“ bekommen haben, wiewohl das Gesetz nichts über sie bestimmte, bemerkt ihrer profanen Gebrauch (Jer. 20, 2) und behauptet: dagegen „weise ihnen der Prophet eine bestimmte Beziehung zum Ganzen des Baues an, so daß sie der Idee desselben durchaus konform sind.“ Ganz besonders aber sei der Gegensatz zu den Kap. 8 ff. zu vermerken. „In die Thore des Tempels geführt, war der Prophet Zeuge des herrschenden Götzendienstes dort gewesen. Aus dem Ostthor aber gerade hatte er die Schechinah entweichen sehen. Hierzu erhalten wir nun ein vollendetes, schönes Gegenbild. Jehovab will hinfort nicht mehr die heiligen Ein- und Ausgänge so schön entweißt und verunreinigt sehen (Kap. 43, 7 ff.); vielmehr sollen die heiligen, Feste feiernden und opfernden Volkschaa ren, und in ihrer Mitte der Fürst des Volkes ein- und ausgehen (Kap. 46, 8 ff.; vgl. Offenb. Joh. 21, 25 ff.). Vor allen aber durch das Ostthor will Jehovab's Herrlichkeit einziehen (Kap. 43, 1 ff.). Dieses Thor daher das Vorbild für alle übrigen u. f. w.“

8. Vom Verhältniß überhaupt zum salomonischen Tempel äußert Bunsen, daß „im allgemeinen der alte Tempel Muster“ sei, nur einerseits die Einrichtung „einfacher, weniger prachtvoll“, andererseits „zeige sich ein Bestreben nach Symmetrie in den Maßverhältnissen, sowie überhaupt nach Regelmäßigkeit.“ Während Tholuc und andere „die kolossale Größe“ in verschiedener Hinsicht anmerken mit Ausdeutung auf die Vorzüglichkeit der zukünftigen Gemeinde, findet Hengstenb. durchgängig „immer noch sehr mäßige Dimensionen.“ Unverkennbar ist die durchgehende Beziehung auf den Tempel, den Hesekiel noch mit Augen gesehen hatte: so begreift sich das Kurze, Abgerissene, das der Schilderung zum Theil eigen ist, wenigleich in Betreff des eigentlichen Heiligtums diese Eigenthümlichkeit des sonst so ausmalenden Hesekiels noch eine weitere Erklärung sucht. Daß die Kenntniß vom Tempel, wo sie irgend vorausgesetzt werden konnte, bei unserer Vision vorausgesetzt ist (vgl. zu Kap. 41), zumal wo das Geschaute sich dem Propheten gewissermaßen stenographirte, war nur das menschlich natürlich Richtige. Es entsprach aber auch der Typik Salomo's und der salomonischen Herrlichkeitszeit, die dem Bewußtsein Israels so innig verwachsen, eine dergestalt populäre ist, wenn für die noch zukünftige Herrlichkeitsoffenbarung, für ihre Gestaltung, der Tempel Salomo's die Skizze bildete. Die Vision Hesekiels setzt freilich,

worüber sie schweigend hingeht, gewiß nicht immer das Verschwiegene voraus, als von Salomo her hinzudenken. Am wenigsten dürfte eine solche Voraussetzung für den metallenen Schmuck, von dem gar keine Rede ist, wo im Gegentheil z. B. Kap. 41, 22 das „von Holz“ dergestalt betont wird, oder gegenüber Erklärungen, wie beispielsweise: „dies ist der Tisch, welcher vor Jehovab“, zutreffend sein. Es wird das Alte vorausgesetzt und wird auch Neues, ein Anderes mitten in das Alte hinein, wo nicht an seine Stelle gesetzt. Auf die Art, wie Beziehung auf den salomonischen Tempel, Voraussetzung desselben stattfindet, läßt sich, was Hävernick überhaupt von der Benutzung der heiligen Symbole des Alten Testaments und dem Anschluß an das Gesetz durch unseren Propheten bemerkt, anwenden: „er lebt darin mit ganzer Seele, aber durch den Geist Gottes wird er über das rein gesetzliche Bewußtsein hinausgeführt, geht er über das gesetzliche Symbol hinaus u. f. w.“ Es wird an der prophetischen Schilderung in den vorliegenden Kapiteln ein Ringen fühlbar, wie eines anbrechenden Tages mit den Morgennebeln; und wenn etwas für die Herleitung unserer Vision aus höherem Ursprunge, als eine auch noch so fromme Phantasie sein würde, Zeugniß ablegt, so möchte es das plötzliche Vordringen eigenthümlicher, ganz unerwarteter Lichter sein, die bei dem mit den väterlichen Sagen und der priesterlichen Ueberlieferung nicht bloß vertrauten, sondern den einen wie der andern streng ergebenen Hesekiel jedenfalls ihr Befremdendes haben. Zuweilen möchte man sagen: also hier ist weniger als Salomo (Matth. 12, 42), und wird doch nicht damit befriedigt sein, daß Hengstenberg auf die kümmerliche Zeit hinweist, wo Tempel und Stadt wiederaufgebaut werden sollten, sondern (wie in dem schönen Worte Umbreit's) man wird sich gebrungen fühlen, zu „der Dürftigkeit der nächstfolgenden Zeiten“, im Blick auf „den neuen Tempel für den neuen Bund“, die „Würde der bedeutungsvollsten Innerlichkeit“ noch vielmehr in Betracht zu ziehen; so daß, was in unserer Tempelvision hierher gehören möchte von „anscheinend armer Einfachheit“, nach der Regel Matth. 6, 29 zu lesen sein dürfte. Umbreit sagt trefflich: „Im Innern der Wohnung des Heiligen von Israel sieht es freilich ganz anders aus, wie in dem salomonischen Tempel, und die Pracht des Goldes und der Farben sucht man daran vergebens; der heiligen Geräthe geschieht keine besondere Erwähnung, und nur der Räucheraltar verwandelt sich in einen Tisch des Herrn, der statt aller übrigen Symbole einfach an die rein geistige Mittheilung des göttlichen Lebens erinnert. Die Bundeslade war vom Feuer Gottes vertilgt, und unser Prophet wollte sowering wie Jeremia eine neue gemacht wissen, wie sie denn auch in dem sogenannten zweiten Tempel wirklich fehlte. Es ist genug, daß die Cherubim ihren Platz im Heiligtum wieder einnehmen und durch die offenen Thüren einziehend jetzt das ganze leere Haus erfüllen, in dem hochbedeutend die Unterschiede des al-

ten Tempels hinwegfallen: denn die Vorhänge sehen wir nicht mehr, und der ganze Tempel ist ein Allerheiligstes geworden.“ So sagt auch Håvern.: „Unter einem neuen Volke will Jehovah wohnen: so muß er es denn auch, wenn auch in einer der früheren analogen, aber doch auch wiederum neuen Weise. Es ist derselbe Tempel, aber die Borräume desselben sind andere geworden, um ein ungleich zahlreicheres Volk zu fassen, und alle Anstaltungen und Einrichtungen hier bezeugen die Treue und den Eifer, womit man den Herrn sucht und ihm dient. Der ganze heilige Tempel-Umfang ist ein Allerheiligstes geworden, in diesem Tempel hat die Bundeslade keinen Platz (Jer. 3, 16), an ihre Stelle tritt die volle Offenbarung der Schechina.“ Einerseits ist die kultische Form nach dem Gesetze bis aus Jota festgehalten oder stillschweigend vorausgesetzt, andererseits blüht ein Neues, wie mit Kap. 41, 22 fast geradezu was die Christenheit „den Tisch des Herrn“ nennt, über alles Bisherige hin. Auf der einen Seite drücken die Zahlen und Maßverhältnisse eine das „Zelt“ wie den „Tempel“ (Kap. 41, 1) dahinterlassende Größe und Schöne, eine majestätische Harmonie aus, auf der anderen Seite läßt sich, bei der *μορφη Θεου*, in der Einfachheit und Nüchternheit des Ganzen und Einzelnen ein *ἐν ὁμοιωματι ἀνθρώπων γενομενος*, eine *κνωστος* und *ταπεινός* nicht verkennen, selbst hier und da ein apokalyptischer Fingerzeig auf die äußere Armutlichkeit der Kirche um die letzte Zeit annehmen. Wie übrigens der Tempel Hesekiels den Heimgesetzten aus dem Exil, nach seiner Menschlichkeit um so näher ihnen tretend, bei ihrem Tempelbau seine Gütlichkeit und Heisigkeit tröstlich vorhielt, so enthielt er dagegen eine heilige Kritik über den Herodianischen Glanzbau 500 Jahre später (von dem der Römer Tacitus immensa opulentia ausagt), eine Kritik, die her in diesem letzten Tempel Israels Wandelnde, der selber des Tempels Erfüllung, *κατα πνευμα* und als *κρίσις, κριμα* vollendet hat.

9. Bemerkenswerth, wenn auch wohl nicht in dem von Håvernid geltend gemachten Maße, ist sowohl die Behandlung des Seitenbaus (Kap. 41, 5 ff.) namentlich in seinem Zusammenhange mit dem Tempelhaufe, als die so ausführliche und erst recht in Korrespondenz mit dem Heiligtum gehaltene Schilderung des Gebäus auf der Gidsrah (Kap. 41, 12 ff.). Hengstenberg läßt recht menschlich, was die Seitengemächer betrifft, an dieselben sich für Hesekiel die liebsten Jugenderinnerungen knüpfen, erinnert dabei an Samuel, der wie auch Eli in einem solchen Seitengemach bei der Stifthschütte sogar seine Schlafstätte gehabt habe. Nach Håvernid will die Schilderung Hesekiels den Anbau in schönster Proportion zum Heiligtume selber halten u. s. w. es soll das Vollendete an die Stelle des 1 Kön. 6 noch Mangelhaften und Unvollkommenen treten. Offenbar ist, daß Seitenbau und Gidsrah im Verhältnis zum Tempel, als Bei- und Gegensatz unterschieden, behandelt werden.

Das Ausgeführte beider legt damit eine ausgeführtere Verwirklichung der Tempelidee, sowohl des priesterlichen Dienstes, als der Gottesverehrung überhaupt, als auch des „im Geiste und in der Wahrheit“ für diese kommende Anbetung nahe.

10. Was in ästhetischer Hinsicht den Tempel der Vision Hesekiels betrifft, wird die geistvolle Auseinandersetzung Bähr's (Der sal. Tempel S. 7 ff., 269 ff.) um so anwendbarer sein, als dieser visionäre Tempel so vielmehr noch von der religiösen Idee Israels, die in ihrer Zukunftsgeit die messianische ist, befeelt und beherrscht wird. Er ist im höchsten Sinne des Wortes Zukunftsmodell, wiewohl nur Variation über ein altes Thema. Was von diesem gilt, dem salomonischen Tempel, von der ursprünglichen Stifthschütte, das wird erst recht von dem Hesekiel'schen Tempel Geltung haben, ob seine Maße und Zahlen die alten oder variirten sind. Den klassischen Maßstab des Schönen darf man hier nicht anlegen, sinnliche Formschöne ist hier nicht zu finden. Der Schmuck des Baus beschränkt sich auf Kerubim und Palmen, entweder miteinander, oder die einen oder die anderen; und von den Kerubim muß zugegeben werden, daß dieselben ästhetisch betrachtet, unschöne Gebilde sind. Geschmackloses oder gar Ueberliches, wie die hunds- und vogelköpfigen Menschengestalten, die grünen und blauen Göttergesichter der Egypter, wie die vielarmigen Götzen des indischen Kultus, begegnet uns allerdings nicht. Aber welcher Unterschied findet zwischen dem visionären Tempel Hesekiels und dem Phantasiebau z. B. statt, dessen Beschreibung im jüngeren Eitural (Strophe 311—415, Ausg. von Hahn, vgl. Eulph. Boissiere über die Beschreibung d. Tempels d. h. Grals, München 1834) zu lesen ist, dem wunderbaren Heiligtum auf dem Berge Montsalvage, in welchem das Ideal deutscher Baukunst unter Erinnerungen an Osib. Joh. 21, 11 ff. seinen poetischen Ausdruck feiert! (Eine theilweise Imitation und im Kleinen des Gralsbaus vergegenwärtigt bekanntlich noch heute die h. Kreuzkapelle auf Burg Karlsstein bei Prag.) Wie ein großer dichter Wald von Ebenholzbäumen, Cypressen und Cedern, so umschließt den Grals-tempel eine weiträumige Burg mit Mauern und zahllosen Thürmen. Was bei Hesekiel die Wachsstocken Kap. 40 und die ausdrückliche Nacht des Hauses Kap. 44, sind die Hüter und Pfleger des Grals, die Tempel, ein geistliches Mitterthum edelster Art, demüthige, treue, reine, kensche Männer. Aber was an Edelstein, an Silberwerk, an Gold und Perlen die dachtende Phantasie zu bilden vermochte, ist um das Sakramentshäuslein des heiligen Gral vereinigt. Wenn im heidnischen Tempelbau mit der Verbildung der Gottheit, und zumal im griechischen, gemäß dem angeborenen Kunstsinne der Griechen, bei einer denselben hegenden und fördernden so schönen Naturumgebung, wo Himmel, Erde und Meer das Göttliche auch als das Schöne von allen Seiten nahe legen, die Ausföhrung, Form und Gestalt, Eintheilung und Ein-

richtung, sowie die sämtliche Ausschmückung den Forderungen der Aesthetik entsprechen, so schlägt schon bei dem salomonischen Tempel das ethisch-religiöse Prinzip des Bundes, der theokratischen Präsenz Jehovah's infolge dessen unter seinem Volke durch alles andere hindurch. So gipfelt in dem Allerheiligsten, wo die Lade des Bundes mit den Gesetzestafeln, die die Sühne par excellence sich vollzieht, die Stiftshütte und auch der ganze Tempelbau. Einem solchen Verhältniß dient denn alle Form, die umsoneniger nach kunstvoller Gestaltung ringt, als sie ihre Aufgabe erfüllt, ihrem Zweck entprochen hat, wenn sie nur eine religiös bedeutsame ist. „Der salomonische Tempel“ (sagt Bähr), „kann vor dem Forum der Aesthetik keineswegs als großes Kunstwerk bestehen.“ Die menschliche Kunst geht überhaupt mit der Natur, daher ihr vornehmlich heidnischer, ihr kosmischer (κοσμος „Schmuck“) Charakter. Jehovah dagegen ist Heiligkeit, und keinerlei Natürlichkeit, keine Nationalität als solche, nicht Naturvergötterung, nicht magische Einweihung bindet ihn an Israel, sondern freiste Bundes-Gnade, welche die Heiligung Israels als seines Volkes in allgemeinsten Auszicht auf die Menschheit begreift. Daß phönizische Künstler den Bau des salomonischen Tempels ausführten (vgl. hierzu die durchaus erschöpfende Beurtheilung Bähr's a. a. D., S. 250 ff.), wenn auch (Krause, die drei ältesten Kunstschulen der Freimaurerbrüderschaft, Dresden 1819) die Freimaurerei nächst Salomo, der den Vater (Allmacht) darstellen soll, zu Baugroßmeistern König Hiram als Sohn (Weisheit) und Hiram Abif als Geist (Harmonie, Schönheit) gemacht haben, betrifft vornehmlich die Technik in Holz- und Metallarbeiten. Wenn für den Tempelschmuck, in dieser Beschränkung die künstlerische Ausführung phönizischen, die Anmenbung von mit Metall überzogenem Tafelwerk überhaupt vorderasiatischen Charakter an sich trüge, so würde das phönizische Element, diese Weltförmigkeit nicht viel anderes besagen, als was die griechische Sprache, in welcher das Evangelium des Neuen wie Alten Bundes an die Welt gekommen ist. Aber ein spezifisch christliches Moment, das eigentlich Prinzipielle im ersten, ältesten christlichen Kirchenbau, nämlich daß dasjenige, was man zwar auch „Gotteshaus“ nennt, doch lediglich eine Umhüllung der Gemeinde (οἶκος ἐκκλησίας, τὸν ἐκκλησιῶν οἶκος, domus ecclesiae), ist, nähert sich der Erweiterung des äußeren Vorhofs bei Hesekiel, die auch ganz im Einklange mit der christologischen Weise unsers Propheten, mit seiner eigenthümlichen Rücknahme auf das messianische Volk (Eint. S. 21 ff.) steht. Vergl. hierzu 2 Kor. 6, 16; Eph. 2, 20 ff.; 1 Petr. 2, 4. Die christliche Gemeinde macht in Zukunft das Haus Gottes, den Tempel aus, wie denn ihre Entwicklung, ihr Wachsthum nach außen und innen im Neuen Testament Erbauung heißt. Wenn Voltaire erklärt hat, daß er sich aus dem ganzen Alterthum keines öffentlichen Gebäudes, keines Tempels eines Volks zu erinnern wisse, der so klein

sei als der salomonische, wenn J. D. Michaelis sein Haus in Göttingen für größer hielt, so spricht Hengstenb. schon dem Tempel Salomo's „mit Einschluß der Vorhöfe eine imponirende Größe“ zu. Auch des Vordrängtrebens des christlichen Kirchenbaus von seiner frühesten Zeit an gegen Morgen, der ostwärts abschließenden Koncha insbesondere, ließe sich bei der Hesekiel'schen Hervorhebung gerade des Ostthores für den neuen Tempel geben, obgleich das Allerheiligste noch gegen Westen hin liegt. Wie von Osten her Kap. 43 die Herrlichkeit des Gottes Israels kommt, so ist im Osten der Ausgang aus der Höhe Luf. 1, 78 (die Sonne der Gerechtigkeit Mat. 3, 20), das Licht der Welt (Joh. 8, 12; Jes. 9), das einen neuen Tag gebracht, den Vorboten und das Unterpfand des zukünftigen neuen Morgens und Tages der ewigen Herrlichkeit (Röm. 13, 12; 2 Tim. 4, 8). Wenn die das Licht deckenden bunten Fenster des Mittelalters auf die verschlossenen, verdeckten des Hesekiel'schen Tempels nicht zurückzudenken sind, so hat das mächtige Aufstreben in die Höhe, das so recht dem gothischen Stile eignet, jedenfalls seinen Anhalt an den Pfeilern (Kap. 40, 14), ja auch ein *αὐτο τὸν οὐρανὸν* (Phil. 3, 20; Kol. 3, 1 ff.).

11. Die Bezeichnung des Tempels Kap. 43 als Thron-Orts Jehovah's u. s. w. würde die Existenz der Bundeslade voraussetzen lassen können, wenn nicht ihre Bedeutung als (wie Bähr es ausdrückt) „Centrum, Herz, Wurzel und Seele des ganzen Gebäudes“ eine ausdrückliche Erwähnung mit Nothwendigkeit forderte, wo z. B. der Altäre aufs genaueste gedacht wird bei Hesekiel, vgl. zu Kap. 41, 22. Der salomonische Tempel 1 Kön. 8 wird erst, was er sein soll, dadurch, daß die Bundeslade in ihn kommt. Der nachexilische Tempel aber hatte ein leeres Allerheiligstes, wie Tacitus (hist. V, 9) vom Pompejus erzählt, daß „er nach seinem Rechte als Sieger in den Tempel hineingegangen sei, von wo an man erfahren habe, daß drinnen kein Götterbild, sondern eine leere Wohnung, und daß an dem Mysterium der Juden nichts sei.“ (Vgl. dazu Josephus, bell. jud. V, 5, 5.) Die allerwahrscheinlichste Annahme wird sein, daß die Bundeslade bei der Zerstörung des salomonischen Tempels vernichtet wurde, daß sie verbrannte. Denn was über ihr Schicksal überliefert ist, sind nichts als Sagen: z. B. 2 Matt. 2, daß Jeremia wie anderes, so auch nach göttlichem Befehl die Lade in eine Höhle des Berges Nebo untergebracht haben, als aber die mitgegangenen waren, die Stelle nicht mehr finden konnten, sie gestraut und auf die Zukunft verwiesen haben soll, wo der Herr seinem Volke wieder gnädig sein, es ihnen offenbaren und die Herrlichkeit des Herrn wie vormalig erscheinen werde und die Wolke. [Die Mischana läßt sie in einer Höhle unter dem Tempel verborgen sein, was die Rabbinen aus 2 Chron. 35, 3 erhärten wollen. Carpzov vermuthete die Lade in 2 Chr. 36, 10 und hielt dafür, daß sie von Cyrus zurückgegeben worden sei, was Wiener mit Recht nicht Ezer. 1, 7 ff. finden

kann, weit eher das Gegentheil, aber auch nicht Sığig beizustimmen vermag, der aus Jer. 3, 16 schließen will, daß die Bundeslade schon zur Zeit dieses Propheten nicht mehr vorhanden gewesen. Nach Mischn. Soma V, 2 hätte an ihrer Stelle ein Altarstein gelegen, 3 Finger über dem Boden hoch, worauf der Hohepriester am großen Versöhnstage das Rauchfaß niedergelegt habe. Daß die mit Beziehung auf die Bundeslade ausgedrückte symbolische Bezeichnung des Tempels bei Hesekiel lediglich gesetzlicher terminus technicus ist, wird um so näher liegen anzunehmen, als gewissermaßen im Gegensatz dazu, jedenfalls zum Unterschiede davon, was Hengstenberg sonderbarer Weise leugnet, infolge des Wiedereinzugs der Herrlichkeit Jehovah's das sämtliche Tempelgebiet Allerheiligstes wird laut der Torah dieses Hauses, vgl. zu Kap. 43, 12. Jer. 3, 16 legt B. Neumann von der Neugeburt Israels aus, wenn Jehovah verherrlicht sein werde in seiner Heiligen Mitte, daß diese nicht mehr die Bundeslade feiern werden. Er weist Abendana ab, der aus B. 17 daselbst auf ganz Jerusalem als eine heilige Wohnung geschlossen hat, und schließt sich der Auffassung Raschi's an, die ganze Gemeinde werde heilig sein und Jehovah in ihr wohnen, als wenn sie selbst die Bundeslade wäre. „Denn die Bundeslade als solche ist ein symbolisches Gerath. Wie sie das Gesetz in sich birgt, welches den Bund bezeugt (5 Mos. 4, 13; 26, 17 ff.), so ist in ihr das Bundesvolk dargestellt, das des Gesetzes Träger durch das Weltleben, bis zu den Tagen, wo dasselbe in die Herzen der Heiligen geschrieben (Jer. 31; 31 ff.) ist. Die Kapporeth bildet die Verkörperung der durch Israels Vollendung in dem Herrn verkörperten Kreatur ab (?), den neuen Himmel und die neue Erde, darinnen Gerechtigkeit wohnt, Jes. 66, 22. 23. Ist das der Gedanke, der der Symbolik zu Grunde liegt, so wird, wo die Bundeslade nicht mehr gefeiert wird, der Schatten des alten Bundes gefallen sein, es ist alles neu geworden, und die Geretteten sind heiliger Same (Jes. 6, 13), denen Jehovah's Gesetz Gesetz ihres Lebens geworden ist.“ Das beredte Schweigen bei unserm Propheten über die Lade des Bundes will übrigens auch gegenüber dem Manne, der als Jehovah redet (vgl. zu Kap. 43, 7), also messianisch-christologisch verstanden werden, wie sehr auch die Christologie Hesekiels (S. 21 ff.) das messianische Volk vornehmlich im Auge hat.

12. Die Vision Hesekiels rißt durchaus auf dem mosaïschen Gesetz. Hesekiel mußte kein Prophet Israels und das mosaïsche Gesetz nicht das Gesetz Gottes sein, wenn es anders wäre in unsern Rapielen. Dieser gesetzliche Charakter war übrigens auch wohl geeignet, einer lediglichen Phantasie-malerei Halt zu gebieten, wo nicht überhaupt solche unmöglich zu machen. Ueber die Abweichung vom mosaïschen Gesetz, die er jedoch zugeben muß, behauptet Philippson, daß sie „nicht groß“ sei und „sich auf die Zahl der Opfertiere beschränke“ (??). Hengstenberg bestreitet jede Verschieden-

heit als nur „angeblich“. Dagegen hat schon Hävernick, bei mancher Uebereinstimmung, auch von „vielen Differenzen und über das Gesetz des Alten Bundes hinausgehenden Bestimmungen“ Hesekiels gesprochen, dabei freilich sowohl abgewiesen, daß der Prophet den Uebergang bilde zu dem weiter ausgebildeten pentateuchischen Systeme (Basse), als den unveränderlichen Charakter des Gesetzes Mose's geheh J. D. Michaelis festgehalten. Hävernick sagt: „vielmehr zeigen jene Discrepanzen mit um so strengerer Nothwendigkeit, daß bei dem Propheten von einem neuen Zustand der Dinge die Rede sei, in welchem das alte Gesetz nicht sowohl als ein abrogirtes, sondern als ein erfülltes und zu erfüllendes, in volle Wahrheit und Wirklichkeit tretend, in herrlicher Verkörperung bestehen werde.“ Bunsen äußert sich dahin: „Hesekiel wollte die Ritualmasse mehr vergeistigen und die Tyrannei des Hohenpriestertums brechen. Denn es ist nirgends von einem Hohenpriester die Rede, hingegen den Priestern eine hohepriesterliche Verpflichtung, wenn auch etwas gemildert, auferlegt wird (Kap. 44, 22). Das tägliche Abendopfer fällt weg, und unter den Jahresfesten vermißt man Pflingten und den großen Versöhnungstag, was mit dem Fehlen des Hohenpriesters und der Bundeslade zusammenhängt; statt dessen kommt ein Sühnungsfest zu Anfang des Jahres hinzu (Kap. 45, 18 ff.), und der Betrag des Morgenopfers sowie der Festopfer wird erhöht. Ueberhaupt wird zwar vielfach auf das ursprüngliche Gesetz zurückgegangen, und dasselbe den Uebertretungen und eingeschlichenen Mißbräuchen gegenüber von neuem hervorgehoben, wobei besonders auf die Vorschriften über rein und unrein Gewicht gelegt wird (Kap. 44, 17 ff.; vgl. Kap. 22, 26); aber noch mehr geht er über das Gesetz hinaus und verstärkt dessen Vorschriften.“ Wir werden uns der Stellung überhaupt des Prophetenthums zum Gesetz Mose's erinnern müssen. Wie im Gesetze vorgesehen an der rechten Stelle, vgl. Deuteronomium S. 134, wo das Abtreten Mose's nämlich es erforderte, so wird das Prophetenthum 5 Mos. 18, 16 ff. bis an den Sinai zurückfandirt, also sofort in der Gesetzgebung historisch mitgefaßt. Wenn es demnach mit dem Gesetze steht und fällt, selbstredend auch am Gesetze, wie sämtliche Ordnungen Israels, seine Norm hat, so erkennt es sich doch seiner außerordentlichen Gottesgemeinschaft, göttlicher Begabung und Eingebung, nicht, um gleich dem Priestertum nach dem Buchstaben zu lehren und in der Ceremonie zu dienen, sondern Ausrüstung und Ansetzung sofort auf dem Berge Sinai wie sie dem Prophetenthum die Vertretung des heiligen Gotteswillens wider jeden anderen Willen zur Amtspflicht machen, so geben sie demselben den Charakter einer ebenso legitimen als legitimirten Amtlichkeit, welche in Bezug auf den sich offenbarenden Willen des allerhöchsten Gesetzgebers vermittelnd wie Mose zu fungiren hat, für die Continuität der göttlichen Legislatur der in Israel geordnete Beruf ist. In dieser letztern Qua-

ifikation der Propheten Jehovah's unter Israel war ihre Vertiefung des gesetlichen Kultus in seine göttliche Idee gegenüber von Heuchelei und Erstarrung in Formen, ihre geistliche Deutung der Cereimonie so wohl begründet, als bei ihrer Stellung in die Zukunft hinaus eine Zukunftsbetrachtung des kirchlichen und bürgerlichen Gesetzes sich von selber ergab. Die Idee, welche zu diesem Zweck die Schlussvision Hesekiels beherrscht, ist die Heiligkeit Jehovah's, entsprechend derselben die Heiligung Israels, seine Aussonderung Jehovah zum Eigenthum. Es ist die Grundidee, welche das Gesetz in allen seinen einzelnen wie moralischen, so kultischen und politischen Formen ausdrückt, symbolisirt. Wie es aber 2 Mos. 19 schon heißt: ihr sollt mir ein Königreich von Priestern sein, so heißt es auch 1 Petr. 2 von der christlichen Gemeinde noch, daß, welche da lebendige Steine sind, zu einem geistlichen Hause erbaut werden, zu einer heiligen Priesterschaft, dazubringen geistliche Opfer, wohl annehmliche Gott durch Jesum Christum (vgl. S. 9). Petrus bedient sich also neutestamentlich derselben kultischen Ausdrucksweise, welche alttestamentlich ausgeführt die Darstellung Hesekiels ist von dem Jehovah's-Dienste der Zukunft, wo Jehovah auf ewig seinem Volke einwohnen wird. Vgl. Kap. 20, 40. Hesekiels Stellung zum mosaischen Gesetze ist drum nicht der Standpunkt einer freieren Gesezlichkeit, die subjektive, Willkür, sein könnte, sondern was er vom Gesetze zur Veranschaulichung der Zukunft verwendet, und in welcher Weise es geschieht, hier übergehend, dort stärker betonend oder neubildend, rechtfertigt sich in seiner Legalität aus der Idee des Gesetzes, wie sie in einem wahren Israel sich realisiren soll, was eben messianisch ist. Daß der Messias als Person dabei im Hintergrunde bleibt, der Joh. 17 spricht: „und für sie heilige ich mich selber, damit auch sie Geheiligte seien in Wahrheit“, ist eben der Hesekiel'schen Christologie entsprechend (S. 21), die, wie gesagt, die messianische Zeit und das messianische Heil durch das messianische Volk charakterisirt.

13. „Die eigentliche Bedeutung des neuen Tempels liegt in der vollen Offenbarung Jehovah's in seinem Heiligthume, der neuen lebendigen Gemeinschaft, in welche Gott durch dieses sein Bohnen unter dem Volke mit ihm tritt“ (Hävern.). Als Wiederkehr, wie es im Verhältnis zu Kap. 11 der Fall ist, hat der Einzug der Herrlichkeit des Zweigen, wiewohl in neutestamentlicher Anwendung, entsprechend Matth. 28, 20: dem *ἐγώ μεθ' ὑμῶν πάδας τὰς ἡμέρας ἕως τῆς συντελείας τῶν αἰώνων*, auch seine apokalyptische Bedeutung, wie Johannes Offb. 22 vorn Schlusse sagt: *καὶ ἔρχομαι, καὶ ποίω*.

14. Wenn die Idee des Vorhofs unbestreitbar die des Volkes ist, auf dessen messianische Israels-Vollenbung Hesekiel anschauen soll, so kann, wo alles auf dem Berge der Vision hier „Allerheiligstes“ ist (Kap. 43, 12), die unmittelbar daran schließende ausführliche Beschreibung des Brandopferaltars und sein Weisheit der zukünftigen Hei-

ligkeitserweisung Jehovah's und Heiligung seines Eigenthumsvolkes (1 Petr. 2, 9) nur entsprechen. „Das vom Altar geltende bezieht sich zugleich auf den ganzen Vorhof: der Segen des ersteren schließt zugleich den der Gemeinde in sich. Vermitteltst der Altarsühne wird der Zweck der göttlichen Liebe, ein heiliges Volk versammelt zu sehen, erreicht. Der erste Akt mithin, worin sich die Bedeutung des neuen Heiligthums ausdrückt, ist die vollständige Sühne des Volkes und darin eben seine Wirkung eine die des alten an Umfang und Herrlichkeit weit überstrahlende“ (Hävern.). Wenn demnach durch die *προσφορά μίᾱ* (Hebr. 10, 14), die volle, gänzliche auf Golgotha, *εἰς το διπνεύς* vollendet sind, die geheiligt werden, so muß auch die Idee dieses Brandopferaltars auf dem sehr hohen Berge erfüllt sein. Wie aber die erfüllende Opferung die persönlichste priesterliche ist, so geschieht im Vorbilde des Hesekiel'schen Tempels die Heiligung des Volkes am Brandopferaltare im Priestervorhofe, dessen Theilung vom Volksvorhofe daher vom salomonischen Tempel beibehalten ist, während bei der Stiftshütte bekanntlich bloß ein Vorhof war. Die Sinnbildung der durchherrschenden Idee der Volks-Heiligung wurde durch die priesterliche Vertretung desselben in einem Priestervorhofe recht lokalisirt und wo alles hier Räumlichkeit und Einrichtung ist, entsprechend hervorgehoben. So umgab auch schon, worauf Bähr verweist, im Lager Israels der Priesterstamm in seinen vier Hauptzweigen das Heiligtum in nächster Nähe auf den vier Seiten.

15. Wie der Verschluss des Ostthores (Kap. 44) für die Zukunft den Schlüssel zu dem visionären Tempel Hesekiels in die Hände dessen legt, der nach der Typik des Gesetzes wie gemäß der Weissagung der Propheten der zukünftige Israel ist, so wird auch das Sitzen und Essen des Fürsten im Ostthore nicht ohne die Beleuchtung der messianischen Zukunft des Volkes der Verheißung aufzufassen sein. Daß unter dem „Fürsten“ nicht der Hohepriester Israels zu verstehen ist, liegt am Tage, und ist auch eine aufgegebenen Deutung, war eine massabäische Prolepsis. Wenn Aliesoth, Keil, wie Hitzig die unbestimmte Fassung, die Hävern. d. dem *אֲדָמָה* gibt, mit Recht bestreiten, so beachten sie doch nicht gehörig, was Hävern. d. Unbestimmtheit verteidigt und was allerdings gegen sie spricht, die sie den künftigen theokratischen Herrscher mit dem König David Kap. 34 und 37 in eins laufen lassen, weil dieser auch *אֲדָמָה* genannt werde, wie er freilich auch *אֲדָמָה* heißt. Sie werden doch den Unterschied zwischen „Mein Knecht David wird König über sie“, dem „einen Stirten“, der „Fürst auf ewig“ ist, und zwischen dem *אֲדָמָה* hier, der qua *אֲדָמָה* in Betracht kommt, zugeben müssen. Wenn aber dies zugegeben werden muß, so ist es nur richtig von Hävern. d. angemerkt, daß mit der Bezeichnung als *אֲדָמָה* die ursprüngliche, wie er es ausdrückt: „rein natürliche Verfassung der Israeliten“ sich uns unerinnerlich macht (2 Mos. 22, 27), wiewohl weniger, weil „die Zeit des Erlös das Volk wieder darauf

beschränkt oder ihnen nur einen schwachen Rest derselben gelassen hatte“, als weil im Blick auf den Messias und die messianische Zeit, der auf unsre Vision immer festzuhalten ist, auch die Spannung zwischen Theokratie und Königthum, die bei Entstehung des letzteren unter Samuel kund geworden ist, auf dem ursprünglichen Grunde der Eigenthümlichkeit Israels ausgeglichen werden soll. Der *אֲדָמָה* ist der Stammesfürst, wie die angestammte Verfassung Israels die Jurisdiktion und die Exekutive in die Hände der natürlichen Oberen, der Familien- und der Stammeshäupter legt. Auch wo in der Noth der Zeit, wie in der Richterzeit, die Gewalt über alle in einem zugefanden wird, eine Diktatur, ist es potestas delegata, und wird von beiden Theilen nicht anders betrachtet. An sich könnte bei einer Stammesverfassung, wie die natürliche Israels eine solche war, das Fehlen eines äußeren centrum unitatis schmerzlich empfunden und die Beschaffung eines solchen als eine politische Nothwendigkeit angesehen werden; daß aber für Israel die Noth der Zeit als solche die Forderung einer bleibenden Einrichtung der Art gestellt hätte, wird gerade durch die Richterzeit schlagend widerlegt, indem der augenblickliche Noth die augenblickliche Hülfe Jehovah's antwortete und den qualifizirten Helfer aus den Stämmen Israels erweckte, — „wenn sie dann sahen, meinten, half ihnen Gottes Treu, und ehe sie es meinten, war alle Noth vorbei“, — wie das Beispiel auch schon mit Mose, Josua, vorlag, daß in der israelitischen Theokratie zur rechten Zeit auch die rechten Leute nicht fehlten. Jehovah allein, wie nach einer anderen Seite der Grundanion des Priesterthums noch dem Volke vorgeht, wollte und sollte Israels König sein, auch in politischer Beziehung. Neben ihm konnte ursprünglich kein anderer politischer Souverain, sondern lediglich in Unterordnung unter ihm das Institut der Stammesoberen, auch eine etwaige Hegemonie eines einzelnen Stammes bestehen. Den Mangel eines äußeren centrum unitatis hatte in früheren Zeiten die Einheit der religiösen Gesinnung ergänzt, welche die zwölf äußerlich besonderen Stämme innerlich zu einem Gemeingangen verband, und im Einklang damit die freie Autorität gewisser einzelner Hauptträger dieser Gesinnung. Daher sagt Jehovah 1 Sam. 8 zu Samuel: nicht dich haben sie verschmäht, sondern Mich haben sie verschmäht, daß Ich nicht über sie regiere. Die Forderung des Volks, das einen König fordert, wird also gegenüber Samuel, der wie Mose dasetzt in Israel, als ein Krankheitsymptom, wenn auch die Krankheit eine Entwicklungskrankheit, aufzufassen sein. Man kann den Aeltesten Israels, die vor Samuel treten, das Alter desselben, das sie geltend machen, zugeben und noch mehr als Veranlassung ihrer Forderung den schlechten Wandel seiner Söhne. Man wird auf das Bild der späteren Richterzeit weisen können, wo alles bis auf zeitweilige Genossenschaften einzelner Stämme in Auflösung erscheint; man kann den Stolz Ephraims, in dessen Mitte sich das Heiligthum befand, dessen

Ansprüchen auf Oberherrschaft bis auf Juda fast alle Stämme mehr oder weniger sich bücken mußten, mitberechnen. In 5 Mos. 17, 14 ff. ist im Gesetz, wo dasselbe auf die bevorstehende Bestimmung Samuans appliziert wird, von Jehovah selber die Zukunftsentwicklung eines israelitischen Königthums in Aussicht genommen, und zwar der Form nach ganz der Fall vorgesehen, wie er Samuels ist, daß das Volk spricht: ich will über mich einen König setzen, wie alle die Heidenvölker, welche um mich her. Wenn aber auch dies mögliche Verlangen des Volks, weil es statuiert wird, nicht ausdrücklich getadelt wird, so ist doch schon dort wieder der Selbstentschluß: „wenn du sprichst: ich will ff.“, noch das Muster „wie alle die Heidenvölker, welche um mich her“ unbebenlich, noch kann hinter dem betonten Gebot: „so sollst du durchaus über dich setzen als König, welchen Jehovah, dein Gott, sich erwählen wird“ etwas anderes, als ein vorausgesetzter Konflikt mit der Königsherrschaft Jehovah's gesehen werden, dem von vornherein begegnet werden soll. Wenn demnach Jehovah selber das irdische Königthum für Israel in Aussicht nimmt, so geschieht es nicht viel anders, als wie Christus Matth. 19 über die mosaische Gestattung der Scheidung mit Rücksicht auf Israels Hergeshärtigkeit sagt: *ἀν ἀρχῆς δε οὐ γέγονεν οὕτω*. Allein Jehovah ist der Arzt Israels, der 4 Mos. 21 wider den feurigen Biß der Schlangen Mosen eine eherner Schlange auf die Stange setzen läßt. Was unter Samuel ganz die Gesinnung des Volks ausspricht, ist auch das unverholene „wie all die Heidenvölker“, in das ihre Forderung vor Samuel als in ihre Pointe energisch anläuft. Wiewohl Samuel das ihn persönlich betreffende „daß er uns Recht spreche“, was sie als Zweck bei dem zu setzenden Könige angeführt haben, mißfällig, das Böse an der Forderung ist in seinen Augen, — Jehovah hebt ihn die Sache erst in das Licht vor Seinem Angesichte, daß die Forderung des *מֶלֶךְ* vielmehr eine Verschmähung Seines *עֲלֵינוּ מֶלֶךְ* sei, und legt ihm das *כָּל־הַגִּיּוֹרִים* im Munde der Volksältesten nach Seinem Sinn aus ihrer herkömmlichen Gesinnung aus: „Mich verließen sie und dienten anderen Göttern.“ Das Königthum, wie es die Heidenvölker von früh an haben, ist eine Selbstnothwehr des Polytheismus gegen die spaltenden und versprengenden Elemente desselben auf politischem Gebiet, ein sozialer Versuch, um ein gemeinsames Zusammenleben zu ordnen, und das heißt, zu einigen, sowie die innere Einheit und Ordnung nach außen stark und mächtig zu machen und zu erhalten. Denn *מֶלֶךְ* v. *מֶלֶךְ* geht auf „richten“ zurück, wofür auch die syrische Bedeutung „rathen“ noch Zeugniß gibt, und daß das israelitische Königthum auf Grund des Richterthums entstanden ist: der Herrscher ist der über dem Gegensatz, dem Streit Stehende, der Einigende; wovon sehr verschieden ist *מֶלֶךְ* der Tyrann, *מֶלֶךְ*, das Emporkommen durch Gewalt des Stärkeren. Dem Heidenthum ist

also das Königthum ureigenthümlich; und weil dem heidnischen Bewußtsein die Grenze zwischen Mensch- und Gottheit eine flüssige ist, so tritt zumal mit dem abgöttischen Kult des Königthums, der sich bei den Heidenvölkern ausbildet, dasselbe als Gegensatz zu den theokratischen Verhältnissen des monotheistischen Volks Israel daher. Wenn demnach das Volk Jehovah's sich einen König fordert, wie ihn alle Heiden haben (vgl. 1 Sam. 8, 20), so wird das theokratische Bewußtsein in ihm verdunkelt, geschwächt sein; so wird ihm ein sichtbarer König deshalb nothwendig erscheinen, weil ihm der unsichtbare Herrscher wie entschwunden ist. In Zeiten religiöser und sittlicher Gesinnungslosigkeit wird es ja stets in der politischen Verfassung gesucht, nicht in den Zuständen, sondern an den bürgerlichen Einrichtungen. Wenn sich aber Israel, seiner göttlichen Volksprärogative von Egypten her vergessend, den Heiden gleichstellte, so mußten wohl seine Augen sich ansehen mit den Augen der Heiden; es mußte sich dem heidnischen Königthum gegenüber, wie Ziegler sagt, als ein „schlecht und schwach organisirtes, sichtbarer Weise nur republikanisches, darum aber auch durch die Heiden, deren Macht im Königthum gesammelt war, leicht zu besiegendes“ vorkommen. Der Krankheitsfall Israels mit dem Königthum „wie die Heiden“ war also, daß es von dem politischen Miasma des polytheistischen Zeitgeistes infigirt worden. Während denn auch der erste König Israels, Saul, sehr bald den Weg der Heiden einschlägt, kommt das Königthum, das gemäß dem Gesetze Israels ist, erst mit David, und auch da vornehmlich innerlich, und mit Salomo, und da fast blos äußerlich, zu einer Gestaltung. Damit erklärt sich indeß zugleich die Bedeutsamkeit dieser beiden Königstypen für die messianische Idee. Von David sagt Ziegler, daß er „der König unter den Königen“ sei. „Er hatte die Aufgabe eines Königs in einer Theokratie vollkommen begriffen. Er war der beste Vermittler zwischen dem Volk und Jehovah. Weil er der Knecht Jehovah's war, war er auch der rechte König. Durch ihn ist das Königthum gerade zum besten Mittel zur Erreichung der göttlichen Absichten geworden.“ Vgl. S. 328 ff. 360. Aber schon mit David — so daß das Herunterstinken Salomo's von der größten äußeren Königreichsherrlichkeit in den umgebenden Polytheismus und die Spaltung der königlichen Herrschaft durch den Bruch in zwei Königreiche darnach nur die Folie dazu legt — ist die weitere höhere Zukunft Israels nach Geist angelegt, nämlich wie sie in dem Messias realisirt werden sollte. Nach Fleisch ist der zukünftige Israels Davids Sohn, nach dem Geist der messianischen Weissagung ist David die historischpersönliche Basis, ihr persönliches Fundament, eine durchaus prophetische Persönlichkeit, wie Ziegler sagt: „theils insofern er offenbar ein *τυπος του μελλοντος* ist nach vielen Seiten seines Wesens und Lebens, bis auf die Kleinigkeit, daß er wie Christus sein Amt im dreißigsten Jahre anfang und daß er weinend über den Kidron geht den Delberg

hinan mit verhülltem Haupt, theils aber auch, weil er in seinen Psalmen selbst als Prophet im engeren Sinn des Worts erscheint, als ein Prophet, der durch seine Psalmen zu den alten wirklich neue Offenbarungselemente hinzubringt, indem er auf die detaillirteste Weise weißagt: sein Sohn ist der Geist seiner Dichtung. Wenn das Volk in Mose als der *κεφαλη* nach dem Gesetze besetzt war, so können wir von David sagen, daß in ihm dasselbe nach dem theokratischen Königthum gesammelt ist.“ So sind es also weit anschauende und speziell das messianische Heil betreffende Gottes- (Gedanken, welche Jehovah 1 Sam. 8 wiederholt Samuel einschärfen lassen, auf die Stimme des Volkes zu hören, obgleich das Volk durchaus nicht auf Samuels Stimme hören will. Nicht, daß Israel, um bewahrt zu bleiben in der Welt, wie Ziegler meint, durch das Königthum der Welt gleichgestellt werden sollte, denn seine nationale Existenz verbüßt es gerade an seinem Königthume, wodurch es in die Politik der großen Welt hineingerissen wurde, sondern (um was es auch allein im Königsgeetze schon 5 Mos. 17 sich handelt) dem möglichen Widerspruch mit der Königsherrschaft Jehovah's über Israel wird dadurch begegnet, daß Jehovah in dem israelitischen Königthume, wie es zumal persönlich durch David, sachlich durch Salomo zur Darstellung kommt, seinen „Gesalbten“ in Ewigkeit präformirt werden läßt, also die heidnisch-politische Regierungsform, die der eigenthümlichen Israels, der theokratischen, solch ein Gegensatz sein und noch mehr werden konnte, mit dem Inhalt erfüllt, welcher der Endzweck der Gottes Herrschaft über Israel ist (wie schon den Patriarchen Könige als ihre Nachkommen verheißen sind). Demgemäß erhebt sich auch im Deuteronomium wie auf dem Grunde des Richterthums das israelitische Königthum, so parallel damit, im Zusammenhange mit dem Priesterthum, das Prophetenthum als Offenbarungs-Kontinuität Mose's (כֹּהֵן oder כֹּהֵן 5 Mos. 18), in welchem nach des Petrus Ausspruch das *πνευμα Χριστου*. Und nicht minder bedeutsam sitzt und ist der Fürst bei Hesekiel in dem Thore, wodurch die Herrlichkeit Jehovah's gezogen ist, das dieselbe messianisch geheiligt hat. Israel erscheint mit ihm wieder als was es war, wie seine Ältesten den König nach der Heiden Weise von Samuel forberten, nach seiner Stammesverfassung überhauptlich vertreten; wer gerade כֹּהֵן wird heißen können, wird es in messianischer Weihe und Heiligung sein, so daß das christliche Königthum symbolisirt sein

¹⁾ Es wird ein Bestimmter jedesmal sein, aber wer es sein wird, ist damit nicht bestimmt, nur dies möchte angedeutet sein, daß jedem Volk sein Natürliches, das seiner Art und geschichtlichen Entwicklung Gemäße behalten bleiben kann. Die Bibel diktiert weder eine Kirchenverfassung, noch auch eine Staatsverfassung, sondern was in allen an sich menschlichen Verfassungen das Bleibende, das Höhere sein soll, wird auch bei Hesekiel symbolisirt: der menschlich Höchste (אֱלֹהִים) sitzt und ist im Ostthor des Höchsten, Jehovah's.

kannte. Umbreit bemerkt: „Während anfangs jeder einzelne Stamm seinen Nafi hatte, sind jetzt alle wieder unter einem einzigen vereint. Ein alter also, und doch auch wieder in seiner Bedeutung neuer Name.“ Aber Umbreit kleidet: „mit großem Glanze (?) angethan, wie einen anderen Melchizedek“ heraus, der „die Rechte des Staates und der Kirche in einem Geiste wohlverbinde“ u. dgl. m. Doch wird Hävernich Recht haben, die „wahre vollendete Harmonie der bürgerlichen Ordnung mit der kirchlichen in der messianischen Zeit“ angedeutet hier zu finden. „Christus hat keinen Nfiar, niemand außer ihm werden die Reiche dieser Welt gehören; aber den frommen Fürsten (den Fürsten, wie sie sein sollen), den Obrigkeiten und Herren, die rechte sind, über die Gläubigen, stehet ein Vorrecht zu, das hinwiederum Verpflichtung und Dienst ist“ (Coccejus). Vgl. hierzu das in der Auslegung von Kap. 46, 2 Gesagte.

16. Was die Priesterschaft des Hesekiel'schen Tempels anbetrifft, so meint Hengstenberg, der Prophet „wolle den Blick ablenken von der traurigen Gegenwart, den Priestern ohne Aussicht auf Amt, den Ruinen des Priestertums, und stelle dagegen Priester in Amt und Würden vor Augen, bei denen die mosaischen Ordnungen wieder in voller Uebung und Geltung; sodann wolle er auf die Regeneration des Priestertums hinwirken.“ Es ist nur auffallend, wenn nach der Hengstenberg'schen Totalanschauung von unsern Kapiteln auch hier mit mosaischen Priesterbildern auf die Phantasie gewirkt werden soll, daß gerade das Bild des Hohenpriesters fehlt, dieser mächtigste Eindruck verschmälert ist. Was aber die Beseitigung der Schäden des vorerwähnten Priestertums anbetrifft, so tritt für diesen Zweck mit der Persönlichkeit Zadoqs doch zu sehr gerade die davidisch-salomonische Zeit hervor. Allerdings sind die Hesekiel'schen Priester mosaische, aber die mosaischen Priester hatten ein Volk zu repräsentieren, von welchem 2 Mos. 19, 6 gesagt ist (beim Passah fungirte das ganze Volk wie Priester), so daß es wohl mosaisch, wiewohl nach der innersten Idee des mosaischen Gesetzes ist, wenn das Volk der Zukunft bei Hesekiel an den Priestern insbesondere zur Darstellung kommt; es ist aber speziell Hesekiel eigenthümlich, um die Heiligung des Volks an der hohen Heiligkeit seiner Priester recht hervortreten zu lassen, daß der Hohenpriester gewissermaßen in die Priester eingegangen erscheint, dieselben hoh-priesterlich dargestellt sind. Wie Kap. 44, 6 ff. das Volk für die schlechte priesterliche Wartung der Heiligtümer Jehovah's in Anspruch genommen wird (B. 8), so besteht die Exemplifikation der priesterlichen Unterweisung des Volks B. 23 durch die rechten Priester im Wissenlassen des Unterschieds vom Heiligen und Unheiligen, vom Unreinen und Reinen: die hoh-priesterliche Heiligkeit der Priester soll zu einer hoh-priesterlichen Heiligung des Volkes gerathen, die Hohenpriesteridee Volksrealität werden, wie die Sammlung dieser alttestamentlichen Buchstaben (wogu vgl. Sach. 6) das erfüllende Wort von

dem „Leibe Christi“ als der Gemeinde ist. Denn nur solcher messianischen Aussicht entspricht die Gestalt Zadoqs, des eben deshalb gerade aus der so besonders messianisch-typischen davidisch-salomonischen Zeit entnommenen Hohenpriestertypus. Seine Söhne heißen die rechten Volkspriester, wie der rechte Volkshirte Kap. 34 u. 37 Davidide ist. Eine Parallele ganz ähnlich der Jer. 33, wo das Fortbestehen des levitischen Priestertums in Gemäßheit des fortwährenden davidischen Geschlechtes verbürgt wird, ebenso die Mehrung des einen wie des andern, in welcher Beziehung nach Jes. 66 zu Priestern und Leviten aus den Heiden sollen hinzugenommen werden, wie denn auf diese Weise die Israel Jes. 61 verheißene Priesterstellung unter den Völkern, als eine universale, sich vollzieht. Hävernich läßt mit dem „allgemeinen Segen der Theokratie“ auch einen „speziellen“ für das Priestertum verbunden sein, indem „nicht die bisherige dürftige (?) Form“ desselben, sondern das Priestertum „als ein treuer Ausdruck der ihm innewohnenden Idee ewiges Bestehen haben“ werde, und vergleicht Mal. 3, 3: „ein neues, durch des Herrn Kraft neu gewordenes Priestertum erhebe sich auf dem Grunde des alttestamentlichen in der neuen Theokratie“; wie es dem Propheten „vorzugsweise auf das priesterliche Amt überhaupt“ antomme, so trete auch bei ihm die Idee „eines echt geistlichen Priestertums“ hervor u. s. w. Wenn Hengstenberg für die Reformation des Priestertums Ps. 24 vergleicht, so sind die dort besprochenen „aus dem Kommen des Herrn der Herrlichkeit hervorgehenden Anforderungen an die Seinen“ keine speziell priesterlichen, sondern gehen das ganze Haus Israels an, und dasselbe ist es erst recht mit Jes. 40, das er auch citirt. Die messianische Beziehung des Priestertums der Söhne Zadoqs, wodurch (weder durch Zadoq persönlich, noch durch Samuel) das dem Eli 1 Sam. 2, 27 ff. gerebete prophetische Wort seine Erfüllung hat, vertreten nicht nur die Kirchenväter, sondern auch Keil¹⁾ vergleiche zu 1 Sam. 2, 35 ff. „Gleichwie in Salomons Person der Geist der Weissagung auf den wahren Salomo und Gesalbten deutete“ bemerkt die Berleburger Bibel „also auch in diesem Priester auf den großen Hohenpriester Jesum Christum.“ Hengstenberg bleibt „ganz auf dem gewöhnlichen priesterlichen Boden stehen“, die „Aussicht in die neuteamentlichen Verhältnisse bleibe völlig verschlossen“, der Prophet habe es nur mit dem „nach kurzer Frist Herbeizuführenden“ zu thun u. s. w. Dagegen sagt Umbreit: „Die Priesterschaft ist ganz entsprechend der Umgestaltung des Gotteshauses. Der alte durch die Abstammung geheiligte Stand der Mittler zwischen Jehovah und seinem Volke ist verschwunden, und den Hohenprie-

¹⁾ »Die schlüssliche Erfüllung tritt mit Christo und in seinem Reiche ein; demnach ist auch der Gesalbte des Herrn, vor welchem der bewährte Priester allezeit wandeln wird, nicht sowohl Salomo, als vielmehr David und der Davidssohn, dessen Reich ewig bestehen wird« (Keil).

ster finden wir so wenig, wie die Bundeslade. An die Stelle der Leviten, die zugleich mit dem Volke die Schuld der Entweihung des Bundes zu tragen haben, sind jetzt nur die innerlich Würdigen getreten, die Söhne Badoqs, die ihren bedeutamen Namen erfüllen, in diesem idealen Sinne Treue bewahrend, und das oberste geschärfte Gesetz der neuen Priesterchaft ist innere Reinerhaltung von jeder äußeren Befleckung u. s. w. Ihr äußerer Unterhalt ist die heilige Spende Jehovah's, daß sie sagen können, wie der Fromme Ps. 16: Jehovab ist mein Theil und mein Beher; mein Lob ist mir gefallen auf liebliche Auen" (B. 5 ff.).

17. Der Tempelbau mit seiner heiligen Architektur, auf dem Grunde der ersten Stätte, wie sie der Tempel Salomo's aufs reichste ausgeprägt, sinnbildet wesentlich dasselbe, was an dem Priesterthum dieses visionären Tempels, am Dienste in diesem Tempel liturgisch veranschaulicht wird. Denn die vollkommene Wohnung des Heiligen in Israel befinde sein Volk als ein geheiligtes, wie darum heiliges. Das sind die Anbeter, die der Vater verlangt Joh. 4, ein Königreich von Priestern oder eine königliche Priesterchaft (1 Petr. 2), wie der das Volk nach der bürgerlichen, politischen Seite repräsentirende „Fürst“ seine Idee in dem König-Messias vollendet, während die Priester, die „Söhne Badoqs“ es kirchlich, geistlich repräsentiren. Das ist die Bestimmung und Verfassung Israels, des Volkes Gottes. Was der Tempelbau „im Geiste“, das gibt die Darstellung durch die Priesterchaft des neuen Tempels „in Wahrheit“, d. i. in Treue und Wachhaftigkeit des Lebens. Dort alles Allerheiligstes, hier alle hochpriesterlich. In Christo ist aber umsomehr priesterlich die darzustellende Idee realisiert, weil hier die Gemeinde des Herrn ist, das *ecclesia*, wo bei Israel die Volksgemeinde war, die *קהל*, der *קהל*. Es dürfte übrigens Schwierigkeit haben, den Auslassungen, den gelegentlichen so sinnigen Ergänzungen, wie den Verschärfungen, beide aus der Idee des Gesetzes, in den Bestimmungen über das Priesterthum, mit der Behauptung Hengstenberg's gerecht zu werden, daß „einzelne herausgegriffene Züge den Gedanken der Herrlichkeit des mosaischen Priesterthums in seinen Sitten und in seinen Rechten zur Anschauung bringen“ sollen, während es der Auslegung (vgl. dieselbe) so leicht geworden ist, die überall hervorgekehrte Priesterlichkeit und Heiligkeit des Priesteramtes und Priesterstandes im Blick auf das zu repräsentirende Volk darzuthun. Wie übrigens der Fürst Kap. 44 in ein bevorzugtes Verhältniß zum Heiligthum gerückt ist (vgl. Kap. 45, 13 ff.), so wird unter den Amtspflichten der Priester neben der Lehre, der Unterweisung insbesondere von Heiligkeit (*בין קדש*) und von Heiligung (*בין יבין שמה לזדור* Kap. 44, 23), B. 24 die Streitfähigkeit durch Recht Gottes, die Feststellung der Gerechtigkeit, (wie im Namen „Badoq“ angedeutet sein mag.) hervorgehoben. Der Fürst ist im Ostthore, im Friedensge-

nuß, die Priester, haben den Frieden zurechtzubringen allwege.

18. Wie das Brandopfer einerseits der vorschlagende Ton ist in diesem Tempelthum der Zukunft, so wird andererseits Kap. 45 „Hebe“ in Beziehung auf das ganze Land gesagt. Es ist die gleiche Idee der Hingabe an Jehovab, welche mit beidem zum Ausdruck kommt, das dem Herrn geweihte Volksleben in der Gemeinschaft mit ihm (vgl. die Opfermahlzeiten des Fürsten dieses Volks im Ostthore), der Gnadenstand Israels. Die den Kap. 47 u. 48 vorlaufende Beschreibung der Hebe der Heiligkeit u. s. w., welche aus Veranlassung von Kap. 44, 28 ff. geschieht, ist schon nach dieser Veranlassung bedeutungsvoll. Denn wo Priester und Leviten ausdrücklich nach ihrem Dienste in Bezug auf Jehovab und sein Haus Kap. 45 bedacht werden, da erscheint wie das ganze Haus Israels B. 6, so insbesondere der Fürst B. 7 ff., mit ihren Landtheilen, im Lichte heiliger Angehörigkeit an Jehovab, als ebenfalls seine Diener, die, wenn die eigentlichen Diener, die Priester, auf Heiligkeit und Heiligung setzen sollen, nach Recht und Gerechtigkeit zu trachten haben. So hat sich das dem Herrn (mit dem Brandopfer vornehmlich und durch die „Hebe“ symbolisirte) geweihte neue Volksthum im bürgerlichen, gesellschaftlichen, weltlichen Leben darzustellen. Es ist ein Neues vorhanden in Bezug auf Land und Leute, scheint aber, abgesehen von Kap. 44, 28 ff. für sich betrachtet, die Vertheilung des Landes und insbesondere die „Hebe“ zu sagen. Der Frühling ist gekommen, ja, die Felder sind weiß zur Ernte schon jetzt (Joh. 4). Die „Hebe der Heiligkeit“ gibt sich wie Anbruch bevorstehender Ernte. Enald: „Das heilige Gebiet, welches von dem übrigen Landbesitze zuvor (wie der Zehnten von den Feldfrüchten) vorweggenommen und zu seinem besondern Gebrauche bestimmt wird, wird hier gleich anfangs, auch mit deutlicher Rücksicht auf die nun ganz vollendete Beschreibung des Tempels (B. 2; vgl. Kap. 42, 20), sehr ausdrucksvoll hervorgehoben, indeß eilt die Rede über die damit zusammenhängenden Gebiete der gemeinen Leviten und der Stadt Jerusalem offenbar schneller hinweg, um auf das Gebot und die Pflichten des Fürstenthums zu kommen u. s. w.“

19. Hävernick sagt zu Kap. 45: „Nach Schilderung einer so neu auslebenden kirchlichen Ordnung der Dinge erscheint es als etwas sich von selbst verstehendes, daß das Land selbst als ein neues behandelt werden müsse und einer neuen besondern Vertheilung bedürfe. Dieselbe steht im umgekehrten Verhältniß zu der unter Josua. Während damals das Volk vor allem, jeder einzelne Stamm, seinen Antheil erhielt, und erst später Jehovab ein fester Sitz im Lande zufiel, erhält hier Jehovab vor allen zuerst eine heilige Gabe, welche ihm dargebracht wird. Für das Heiligthum und die Priester wird ein Landestheil ausgetheilt, ein eben so großer für die Leviten. Der neue Tempel ist durch eine Art von Vorstadt noch gesondert, um seine besondere Heiligkeit darzulegen.“

20. Die mosaische Verordnung, wonach Priester

und Leviten, namentlich die letzteren, unter allen Stämmen verstreut wohnen sollten, wodurch der im Segen über die Stammväter vormals (1 Mos. 49) in Betreff Levi's ausgesprochene Fluch Israels zum Segen für Levi und von ganz Israel erfüllt wurde, hatte nämlich den Zweck, den Stamm seinem Verufe entsprechend unter Israel zu situiren. Bähr sagt: „Sollten die Leviten das Gesetz und Wort Gottes bewahren, religiöse Erkenntniß dadurch verbreiten, religiöses Leben fördern, richterliche Urtheile danach fällen u. s. w., so war es nicht nur zweckmäßig, sondern nöthig, daß sie nicht alle an einem Ort, in einer Landesgegend wohnten. Ihr Zerstreuungswohnen erinnerte sie, das Licht der Gottesfurcht und Frömmigkeit unter dem ganzen Volke auszubreiten, keinen Stamm zu bevorzugen, keinen zu vernachlässigen.“ Dem gegenüber wird es allerdings nicht als eine Aufhebung der mosaischen Verordnung aufzufassen sein, daß Priester und Leviten bei Hesekiel an einem Orte alle konzentriert werden, es würde doch in irgend welcher Weise die Regierung des Früheren formell verlauten müssen, sondern die Erfüllung tritt einfach an die Stelle der bisherigen Einrichtung, indem was jene Verordnung und Einrichtung bezweckte mit und in der zukünftigen Heilsgemeinde vorhanden ist. Hengstenberg meint, es solle das Verhältniß der Priester und Leviten zum Heiligthum durch ihre Konzentrierung in der Nähe desselben veranschaulicht werden. Allein schon vor dem hatten die Stämme der Priester wenigstens in denjenigen Stammgebieten sich befunden, die dem Kultusort am nächsten lagen. Die Idee, aus der die Gruppierung der Priester- und Levitenchaft um das Heiligthum zu begreifen sein wird, ist vielmehr, was Jeremia weisagt: daß nicht ferner einer den andern, jemand seinen Bruder lehren wird u. s. w., daß von Klein bis Groß alle Jehova's erkennen werden (Kap. 31, 34). Was die Vertheilung Levi's unter allen Stämmen sollte, das Gesetz und Zeugniß des Herrn überall pflegen, bewahren und verbreiten, ist also erreicht. Das Volk der Zukunft wird der Art sein, daß seine liturgische Repräsentation, sowie das Wohnen der Priester und Leviten in der Nähe des Heiligthums hinreichen; womit übrigens der Gedanke, daß Levi, diese Auswahl aus dem auserwählten Volke, ein „Volk Gottes im Volke Gottes“ (Bähr) ist, auch signifikante Ausprägung gewonnen hat. Denn was während der Vertheilung unter alle Stämme die bestimmten Städte wollen, in denen sie schon gesammelt erscheinen, das ist vollendet der Fall im Priester- und Levitenlande Kap. 45; und wenn die Bähr'sche Deutung der Zahl der 48 Priester- und Leviten-Städte in ihrer Bezogenheit auf das Heiligthum (Symb. d. mos. Kult. II, S. 51) einer Bestätigung bedarf, so möchte sie eine solche hier haben, wo was das Wohnen Levi's mitten unter Israel sein soll nach dieser Deutung, ausdrücklich von der Wohnstätte der priesterlichen Leviten — „Heiligthum für das Heiligthum“ (W. 4) — gesagt wird. Demnach ist es mit dieser Verschiedenheit gegenüber

dem mosaischen Gesetze, die Philippson „die eigentliche“ nennt, ganz wie Christus Matth. 5 sagt: „nicht aufzuheben (*καταλυναι*), aber zu erfüllen“, und daß „kein Jota oder ein Strich vom Gesetze vergehen, bis es alles geschehen ist.“

21. Heiligthum, Priester-, Leviten-Land, das Fürstenthum, bilden die ungefähre Mitte im Lande. Die Stadt umschließt nicht das Heiligthum, aber sie liegt ihm zur Seite, auch inmitten des Landes. „Keine Eifersucht auf ihren Besitz kann die Stämme mehr theilen“ (Hävernick). „Dieser ganze Bezirk (äußert Bunsen) soll nicht im Gebiete eines einzelnen Stammes liegen, der dadurch als bevorzugt erscheinen könnte, sondern wie das ja auch seiner Heiligkeit entspricht, von den Stammgebieten abgesondert. Mit andern Worten, die Unionsgewalt des Bundesstaats soll sich räumlich darstellen und wirksam zeigen. Keine weitere politische Idee konnte aufgestellt werden. Also Jerusalem bleibt doch Jerusalem, aber es gehört nicht mehr Benjamin.“ Das centrale Heiligthum ist das Einzige auch der Stämme Israels, wie Priesterschaft, Fürstenthum und Volksbesitz darum gruppiert, die Einheit und Einigkeit des Ganzen zu einem lokalen Ausdruck bringen. Statt des „gewalthätigen und himmelsstürmenden Thurmbaus zu Babel“ (Neteler), ist „die Hütte Sems zu einem göttlichen Heiligthum“ geworden, welches denn nicht mehr allein die Wohnung Jehova's in Israel sunbildet, sondern ein Typus zugleich für die Menschheit überhaupt ist, seiner Hütte bei den Menschen (Offenb. Joh. 21, 3), wie ihrer Vereinigung zu ihm und unter ihm. Vgl. die Theol. Grundged. zu Kap. 47—48.

22. Die Theilung nach der Idee, diese Ordnung der Masse, wendet sich vom Tempel auf das Land an; so auch die Idealität des Maßes, die das Heiligthum bestimmt hat, bestimmt ausdrücklich für Handel und Wandel die Normen, die Größenverhältnisse. Und wie es vom Heiligthum übergeht zum gewöhnlichen Leben, so aus diesem zur heiligen Stube, zu den Opfern. Was in Israel gilt, soll auch vor Jehova gelten, wie umgekehrt, also das ganze Volksleben von der normirenden göttlichen Idee durchdrungen erscheinen.

23. Der Chiliasmus, von dem jüdischen ist es begreiflich, an dem modern christlichen muß dagegen ein solch finaler Jubaismus verkehren (Gal. 3, 3), vergift über diesen Schlußkapiteln unsers Propheten den Anfang seiner Weissagung, den kosmischen, allgemein die Schöpfung angehenden Charakter von Kap. 1, worauf das ganze Buch basirt. Aber freilich wenn *nos Ioganl* Röm. 11 das Volk, immer also Israel nach Fleisch ist, so wird nur konsequent die Wiederbelebung Kap. 37 von einer selbstigen Auferstehung aller todtten Juden zu deuten sein. Die Auferstandenen werden durch dies Faktum, oder wie, mit einem Schläge zu Christo befehrt, die Lebenden sind bereits Christen oder werden es infolge dessen, und dies ganze Israel kehrt nach Palästina zurück und bildet in verklartem Zustande,

wie er schon durch solche Auferweckung angewiesen ist, den Brennpunkt des „tausendjährigen Reichs“ allen Völkern zu neuem Heile. Es ist Inkonsistenz, hier ein Bild herauszunehmen und ein anderes bloß geistlich verstehen zu wollen, sondern wer hier A sagt, muß auch B sagen. Ob das bekehrte Judentum in seinem Lande „unter Königen aus dem Hause Davids, als welches erhalten bleiben und sich schließlich auch bekehren wird, leben“ soll, wie Kliefoth als Schriftlehre zugibt, oder ob der König David als Revenant Israel in Herrlichkeit dann regieren wird, ist mehr eine antiquarische als eine theologische Frage. Die Schrift lehrt keine von allen diesen Phantasien, auch kein Herrschaftsreich im irdischen Jerusalem, in welches unter der Herrschaft des alsdann wiedererscheinenden Christus-Messias die Heibengemeinde zu Israel verbunden wäre (wie Baumgarten). Nach der Schrift Alten und Neuen Testaments ist die Bestimmung Israels als dieses von allen Heiden unterschiednen Volkes von seinen Ursprungs Vätern an gewesen, der Menschheit zum Segen zu sein, und je mehr seine nationale Theokratie zur universalen Christokratie sich auslegte, die auch die Heiden unter dem Segen des Messias befaßte, um so deutlicher wird an Israel mit seinen kirchlichen und politischen Formen die Präformation eines Israel, das ganz ist, was Israel nur im Typus darstellt, eines Volkes Gottes, das die Erbkisten, die Heiligen der ganzen Menschheit umschließt; an dem also, was seinen Kultus, was sein Volksthum überhaupt betrifft, auf seine ursprüngliche Idee zurückgeführt, wie auf seine zukünftige Realisirung angefaßt, das Ganze und (was insbesondere hervorgehoben wird) alles immer Heiligkeit und Heiligung herausstellt, den Dienst des heiligen Gottes in Geist und in Wahrheit (Ps. 22, 28 ff.; 47; 102, 16 ff.; Zef. 26, 2; Kap. 51; Kap. 40; Luth. 1, 17; Röm. 9, 24 ff.; 2 Kor. 6, 16; Tit. 2, 14; 1 Petr. 2, 5 ff. 9. 10 u. f. w.). Volk und Volksthum sind historische, also vergängliche Färbungen der Menschheits-Idee, die vollends erlassen, seit die ewige Idee Israels in Christo erfüllt ist, in welchem nicht Jude noch Grieche (Gal. 3), sondern der Mensch ist, der neue (Eph. 2), *ἐν δυνάμει καὶ ὁσιότητι τῆς ἀληθείας*. Was nach dem Buchstaben, dem aber vom Geist der Erfüllung getragenen Ausdruck erfüllt werden konnte, ist an dem Volk Israel erfüllt worden durch seine Auferstehung und Neubelebung aus den Gräbern des Exils, durch seine Wiederkehr nach Kanaan in Vereinigung fortan unter Juda als „Juden“, durch die Zeit der Makkabäer, allerdings in historischem Vorspiele nur auf die ideale, die ganze, wahre Erfüllung des Geist-Buchstabens in dem Reiche Gottes durch Christum, nach welcher Erfüllung das auserwählte Volk das Volk der Auserwählten ist aus der gesammten Menschheit, und das Judentum als Volk weder jetzt noch existirt, noch eine Zukunft hat, wie sie Kliefoth zugeben will, nämlich „in Weise wie jetzt jedes christianisirte Volk (!) heilig“ zu sein, denn *ἐφ' ὧς ἐν αὐτοῖς ἡ ὁρμή εἰς τέλος* 1 Thess.

2, 16. Für die Gemeinde Gottes in Christo nach ihrer Diesseitigkeit kann die Darstellung ihres geistlichen Lebens in einem Dienste von Sühnopfern und Entschuldigungen, wie hier bei Hesekiel, kein Gegensatz sein, da immer noch Hebr. 12 die *εὐπεριστοτὰς ἀμαρτίας* abzulegen ist und (Jak. 3, 2) *πολλὰ πταίοντες ἅπαντες* (vgl. Hes. 45, 20). Für Hesekiel konnte es aber keine andere Darstellung der Zukunft geben, als in den Typen der heiligen Vergangenheit Israels, wie seines Gesetzes, so des davidischen Königthums, so Kanaans, als des Landes der Verheißung. „So stark aber auch (bemerkt Keil) bei Hesekiel das alttestamentliche Gemüthe der messianischen Weissagung hervortritt, so finden sich doch auch in dieser Form Züge, an welchen man erkennt, daß die israelitisch-theokratische Form nur das Kleid bildet, in welches die neutestamentliche Gestalt des Reiches Gottes gehüllt ist“, und sehr recht verweist Keil auf 1 Petr. 1, 10 ff., indem er weiter sagt: „Mögen also auch die Propheten in ihrem nicht inspirirten Nachdenken über das, was sie getrieben vom Heiligen Geiste geweißagt, die typische Bedeutung ihrer Aussprüche nicht erkannt haben, so haben wir, die wir in den Zeiten der Erfüllung leben, und in der Erscheinung unsers Herrn u. f. w. nicht nur den Anfang, sondern in der achtzehnhundertjährigen Ausbreitung des Himmelreichs auf Erden auch schon einen längern Verlauf der Erfüllung kennen, nicht sowohl danach zu fragen, was die alttestamentlichen Propheten bei ihrem Forschen über die vom Geiste Christi ihnen eingegebenen Weissagungen sich gedacht haben, wenn sich überhaupt diese ihre Gedanken ermitteln ließen, sondern wir haben im Lichte der bis jetzt eingetretenen Erfüllung“ (vgl. 2 Petr. 1, 19), „danach zu forschen, was der Geist Christi, welcher den Propheten die Zukunft seines Reiches in Bildern des alttestamentlichen Gottesreiches zu schauen und zu weisagen gab, mit diesen Bildern uns verkündigt und geoffenbart hat.“ Abgesehen von den gelegentlichen Rückweisen der Hesekiel'schen Darstellung auf das Paradies, auf die ursprüngliche Schöpfung (vgl. zu Kap. 36, 35; 16, 53), zu welcher in Christo durch Neuschaffung Gottes Rückkehr ist, kann die ganze Behandlung des mosaïschen Gesetzes bei Hesekiel, seiner kultischen Formen als Hieroglyphen der zu weisagenden Zukunft des wahren Israels nicht anders, als aus dem Gesichtspunkt einer Wandelung des Gesetzes in seine Erfüllung verstanden werden.

Somitische Andeutungen.

Zu Kap. 40.

B. 1 ff.: Hieronymus, verzweifeln an der Möglichkeit, insbesondere aber an seiner Fähigkeit, diese Kapitel Hesekiels anzulegen, wollte seinen Kommentar damit abbrechen und beendete sein lassen; nur das Drängen und Dringen Besreundeter brachte ihn dazu, fortzufahren; alle Augenblicke aber bekennt er sein Unvermögen u. f. w. — Die Cherubim und der neue Tempel, dieser Ein-

gang und Ausgang, das ist es zunächst, an das jeder denkt, wenn der Name Hesekiels genannt wird" (H.). — Das Gesicht vom Tempel nach seiner Zeitbestimmung eine Trilogie von Gedanken: aus Gericht zum Erbarmen, aus dem Gefängniß in die Freiheit, aus der Welt zu Christo und in die Gemeinde Gottes. — „Unter den leiblichen Verheißungen Gottes sind geistliche verborgen; das beherzige auch zu diesen Kapiteln, darum aufwärts die Herzen!“ (Stä.). — „Gott richtet die Seinen in ihrem Glend mit seinem Troste auf, und bewahrt sie durch die Hoffnung der zukünftigen Dinge im Glauben und in der Geduld. Wann keine Aussicht auf Befreiung ist, nirgend Hülfe, keine Zuflucht sich zeigt, siehe, dann ist der Herr mit seinem Troste da“ (Hafenreffer). — „Wenn es scheint, daß es mit der Kirche Gottes aus sein werde, so denkt Gott an ihre Erhaltung und Besserung“ (St.). — „Vor der Menschen Augen war Kanaan für Israel verloren, vor Menschen Augen lag Jerusalem im Schutte; der Prophet sieht es aber viel herrlicher wieder. Solch Wiedersehen ist aber wahrhaftig von Gott gegeben im Geiste. Land und Stadt und Tempel waren durch des Volkes Sünden verloren gegangen; aber Israel muß doch bleiben und seinen ewigen Zweck zur Ehre Gottes erfüllen. Gott läßt es in diesem Propheten ja schon und in allen Gleichgesinnten nur desto herrlicher hervorblühen: so daß Israel weder durch die Sünden des Volkes noch durch die Macht der Feinde vernichtet werden kann. Für Israel muß noch ein Schöneres sich aufthun, ein höheres Jerusalem und Tempel, was der Prophet an lauter Bildern darstellt, welche dem alten Lande, Königssitze und Tempel entnommen sind. Doch läßt er das Alte nicht bloß wiederhergestellt werden: es wird alles gar anders, um anzudeuten, daß das Reich Gottes in seiner Vollendung ein ganz anderes Bild abgeben wird“ (Diedr.). — „Auch das Wort Gottes zählt Jahre, Monate und Tage unsers Jammers, damit wir wissen sollen, daß Gott nicht unbekannt sei, wie lange wir des Kreuzes Joch und der Thronen Pein getragen haben“ (Stä.). — „Fünfundzwanzig Jahre ist Hesekiel schon in der Fremde gewesen: wir müssen erst mannigfach durch Gottes Geist zu bereiten und geläutert werden, ehe wir der Tröstungen Gottes recht inne werden können, und das heißt, in Gott wachsen, wenn man unter Leiden der Gegenwart des ewigen Trostes immer mehr sehen lernt. Die Fremde, wenn sie dem Fleische auch gute Tage bietet, nennt er doch Gefängniß. Gott mußte sie ja züchtigen, alles sollte ihnen Gefängniß sein“ (Diedr.). — „Es ist klar, daß diese Vision die Israeliten hat trösten sollen, daß sie, die einen Tempel weder hatten noch sahen, sich inzwischen mit der Betrachtung dieses Tempels beschäftigen und nachsinnen sollten, was solches Gesicht wohl bezeichnen möchte“ (Coecejus). — „Durch die Hand des Herrn, die auf ihm war an diesem Tage, bewährte sich von neuem der Name des Propheten: Gott wird stark; denn Fleisch und Blut sähre bei ihm, wie bei allen andern: hin ist hin, verloren ist verloren“ (H.).

B. 2: „Gib mir Augen, um zu sehen Deines Reiches Gnadenchein; Gib mir Kräfte, um zu gehen Bis ins Heiligtum hinein!“ (Rampe: „Dochst erwünshtes Seelenleben ff.“). — „Die Gesichte der Propheten sind nicht betrüglige Träume, sondern

wahrhafte göttliche Eingebungen Jer. 26, 12" (Er.). — „Das Land Israel ist die Hieroglyphe des Erbes, das seinem Volke Gott aus der ganzen Welt geben will, die das Meer oder die Wüste im Gegensatz dazu genannt wird“ (Coecejus). — „Die Kirche Gottes ist eine Stadt, die auf dem Berge liegt, Matth. 5, 14" (Eilb. B.). — Wie anders war das Matth. 4, wo der Versucher Jesus auf einen sehr hohen Berg führte und ihm die sämtlichen Königreiche der Welt und ihre Herrlichkeit zeigte! — „Durch Christum kommen wir schon hier im Reich der Gnade zum Berge Gottes zu dem himmlischen Jerusalem, im Reich der Herrlichkeit aber stehet der rechte Eingang noch zu erwarten, Hebr. 12, 22" (St.). — In der Welt und doch über die Welt hoch erhaben: ja, das Reich des Geistes ist nicht von dieser Welt, und unser Bürgerthum ist nach Psil. 3 in den Himmeln, und die des Glaubens des Sohnes Gottes leben, die suchen, was droben ist, Kol. 3. Der sehr hohe Berg zeigt in die höchste Höhe. — Auf dem Berge Zion steht Offenb. Joh. 14 das Lämmlein mit seinen hundertvierundvierzigtausend. — „Der hohe Berg ist Christus, auf welchem die Kirche gegründet ist“ (Gregor.). — „Der sehr hohe Berg ist der Berg Zion, aber nicht in seiner jetzigen Gestalt, dem Stände der Erniedrigung, sondern in herrlicher Erhöhung. Die Höhe hat schon in den Zeiten vor Zerstörung des Tempels bestanden, Ps. 48, 3; 68, 17. Jetzt kehrt sie wieder. Die neue Erhöhung nahm ihren Anfang mit der Rückkehr aus dem Exil, ihre Vollendung fand sie in der Erscheinung Christi, Kap. 17, 22, 23" (H.). — Da ist wohl eine Stätte, um niederzuseßen und nachzusinnen. Jerusalem im Alten Bunde, das Jerusalem, welches die christliche Kirche ist, und das Jerusalem von droben: welch eine Betrachtung durch Zeiten hindurch und Ewigkeiten! — Die Kluft in Betrachtung menschlicher und göttlicher Dinge. — Jerusalem ein Sabbatsplatz in den Werkeltagen der Weltgeschichte. — „Jerusalem, du hochgebaute Stadt" (Meyfart). — B. 3: „Christus ist zwar der Grund und Eckstein seiner Kirche, aber auch der Baumeister, der den Grund gelegt hat und das Gebäude darauf immer mehr zur Vollkommenheit bringt, Matth. 16, 16" (St.). — „Durch das Erz wird die Heiligkeit und Reinheit bezeichnet, sowie das Leben und die ewige Dauer" (Coecejus). — „Er gibt den heiligen und ewigen Tempel, in welchem unveränderliche Ruhe sein wird" (De Solampad). — „Er ist der starke und unüberwindliche Held" (Stä.). — „Auch die Schlange in der Wüste war chern, und Christus ist derselbe gestern, heute und in Ewigkeit" (E.). — „In der Kirche muß alles nach dem Maßstab des göttlichen Worts eingerichtet und beurtheilt werden, Apsig. 17, 11" (St.). — Wie das Ziel, so das Maß ist Gottes Sache. — Christus der schönste der Menschenkinder, weil der Maßvolle. — Die Harmonie des Reiches Gottes. — Die göttliche Idealität der geistlichen und himmlischen Dinge. — „In der Kirche soll alles wohlplanständig und nach guter Ordnung hergehen, 1 Kor. 14, 40. Nicht wirre Lehre, nicht wüthes Leben soll in ihr sein" (Stä.). — „Nach diesem Meßrohr prüfe sich jeder, in wiefern er fortgeschritten ist" (Gregor.). — „Hier trifft zu, was Plato an seiner Schule anrief, daß niemand Eintritt habe, der in der Meßkunst unwissend sei" (Hafenreffer). — „Es soll aber auch jeder Gläubige messen den

Tempel Gottes und seine Ausdehnung, Thürme, Paläste, und von dem, das nicht Gottes Haus ist, unterscheiden, Ps. 48, 13, 14" (Coccejus). — „Auch sonst steht Christus an der Thür und ruft, ladet ein, weist den Weg, eröffnet den Eingang zum Tempel und ins innere Heiligthum" (B. V.). — „Wir aber sollen in der Thür stehen, allezeit zum Ausgehen bereit, dieneil wir hier keine bleibende Stätte haben. So sollen wir unser Angesicht zu dem Himmlischen richten und auf den Tempel der Herrlichkeit, den Kisten aber den irdischen Dingen und der Welt zugehren. Wir stehen in Wahrheit da, wo unsere Augen hingerrichtet sind" (Gregor).

B. 4: „Christus durch seinen Geist redet mit uns wie ein Mensch mit einem Menschen" (Coccejus). — „Was dies Gebäu des Tempels, Altars, Stadt und Landes bedeutet, darüber haben die Lehrer der eine so, der andere anders gedacht. Aber vor allen ist der Juden und ihrer gleichen Verstand zu verwerfen, die da meinen, es soll sein der dritte Tempel, der durch ihren künftigen Messias gebaut werden müsse, und rühmen viel und große Herrlichkeit davon in ihrer närrischen vergeblichen Hoffnung, und sehen nicht die blinden und groben Leute, daß der Text solche ihre Träume nicht leiden mag. Darum ist dies Gebäu-Hesekiels nicht von einem neuen leiblichen Gebäu zu verstehen, sondern wie der Wagen im Anfang, also auch das Gebäu am Ende nichts anders ist, als das Reich Christi, die heilige Kirche der Christenheit hier auf Erden bis an den jüngsten Tag. Wie aber alle Eitel zu deuten und zu setzen sind eigentlich, das wollen wir sparen bis in jenes Leben, wenn wir den ganzen Bau alsdann allerding bereit und fertig sehen werden. Jetzt weil es noch im Bauen geht und viel Stein und Holz hierzu gebrüg noch nicht geboren sind, noch weniger gezimmert, können wir's nicht alles sehen; es ist genug, daß wir wissen, es sei Gottes Haus und sein eigen Gebäu, darin wir alle sind" (Kuther). — Es geht um sehen und genau hören und beherzigen, was zu unserm Frieden dienet. Israel hat es nicht gethan, Luk. 19, 42. — „Ganz Israel muß aber seinen ewigen Beruf wissen, und gibt Gott einzelnen Propheten besondre Offenbarung, so muß die allen zu gute kommen" (Dieblich). — Wiewohl es Geheimniß ist, sollte es nicht Geheimniß bleiben. — Aber auf welches Israel war dabei gesehen? Gewiß nicht auf dasjenige, das nach Fleisch so hieß, sondern auf das geistliche wahre Israel. Jenes haute nicht danach; dieses erbaut sich noch heute in diesem Tempel.

B. 5: „Die Ordnung, den heiligen Bau kennen zu lernen, fängt mit den entferntesten Dingen an. Auch darf man die nicht verachten, welche auf der Schwelle stehen und sich Mühe geben. Der Wille, nicht das Vermögen ist Gott angenehm. Hülfe dich daher, die gering zu schätzen, die noch mit der Erkennung der untersten Mauer sich abmühen und nur entfernte Hoffnung von Leben geben u. s. w." (Dekolampad). — „Die Grenze der Mauer hatte doppelte Bedeutung. Für die Gemeinde war sie eine Mahnung, sich nicht mit unerneuertem Verzen dem Heiligthum zu nahen, Ps. 15. Auf Gott gesehen, verbürgte sie, daß er im Ergeben seine Gemeinde von der Welt absondern werde. Weil das Volk Gottes die in der Grenze liegende Mahnung überhört hatte, so war zur gerechten Strafe die

Grenze auch in der letzteren Beziehung zerstört. Der Entheiligung als Schutz war die Entheiligung als Strafe gefolgt. In der durchbrochenen Mauer, der geschlagenen Stadt lag ein Abbild von der Preisgebung des Volkes Gottes an die Welt. Daß dies Verhältniß sich in Zukunft wieder anders gestalten, daß Gott sein gebessertes Volk wieder zu einer selbständigen Macht erheben wird, das wird durch die Errichtung der neuen Mauer abgebildet, welche nach dieser Seite eine Verkörperung ist von Gottes Schutz und Gnade, die dem im Geiste erneuerten Bundesvolke zu Theil werden sollen" (S.). — „Der Glaube ist die Mauer, die uns von den Ungläubigen, die Irthümlichkeit diejenige, die uns von den Gottlosen, die Heiligkeit diejenige, die uns von den Profanen scheidet" (Stä.). — „Die Kirche hat eine dreifache Mauer: Gott als Schutz, die Engel als Hut und die Gläubigen, nämlich ihre Gebete" (a Lapide). — „Gott hat zwar die Scheidewand, so im Alten Testament zwischen Juden und Heiden war, durch den Tod Christi abgebrochen, allein Gott macht im Neuen Testament doch einen beständigen Unterschied zwischen den Gläubigen und Ungläubigen, Eph. 2, 14" (St.). — „Wenn unter den Menschen schon des Königs Maß größer ist, als das gewöhnliche, nicht sowohl, weil die Könige ein reichlicheres Maß fordern, als weil die Könige mit aller Freigebigkeit sollen ihre Unterthanen füllen: wie sollte nicht Gottes Maß an Gnade, Wahrheit und Macht überfließen?" (Coccejus). — Das größere Maß des Heiligthums: 1) aus der Liebe, damit wir von Gott geliebt sind; 2) nach der Liebe, womit wir Gott wiederlieben sollen an den Brüdern. — „Zur Beförderung des Gottesdienstes soll man freigebig sein, als zu andern weltlichen Dingen, Gal. 6, 9" (D.). — „Die Breite der Kirche zeigt auf die Liebe, denn Breiteres gibt es nicht; die Höhe befaßt die Betrachtung und die Erkenntniß, welche immer höher steigt" (Gregor).

B. 6: „Wie schön ist nicht alles in der Gemeinde des Herrn durch den ewigen Rath Gottes abgemessen und geordnet! Das thut die Weisheit des großen Stifters und Werkmeisters Eph. 3, 10, 11; 4, 12; welche durch die Meßruthe des Evangelii Gal. 6, 16; Phil. 3, 16 lebendige Steine zum Bau der Kirche bereitet, daß sie werde eine Behausung Gottes im Geiste, 1 Petr. 2, 5" (Lüb. Bib.). — „Wenn die Gläubigen eingegangen sind, haben sie 1) einen Führer bei sich in das Ganze der Wahrheit; 2) ohne ihn vermögen sie nichts; 3) es gibt einen Fortschritt zur völligen Kenntniß Gottes und Christi u. s. w." (Coccejus). — „Wir sollen wachsen und zunehmen wie an Alter, so an Weisheit und Gnade, Luk. 2, 52" (Stä.). — „Christus ist der Ausgang aus der Hölle, der uns den Weg gebahnt hat zum Ausgang des Lichtes" (Gregor). — Das Ostthor als Maß- und Musterthor in seiner homiletischen Bedeutung: zum Vater durch Christum soll jede Predigt führen. — „Um uns durch seinen Geist zu erziehen, unternahm Christus in unserm Namen freiwillig diese Arbeit hier, indem er für uns Mensch wurde und durch Leiden zum Vater emporstieg. Diese Stufen steigen auch die hinauf, welche nicht draußen sich den Lüften hingeben wollen, sondern welscher als die thörichte Menge sich an das Volk Gottes anschließen" (Dekol.). — „Man muß sich nicht so leichtsinnig einbilden, als ob's nur so um einen Sprung zu

thun wäre, in den Himmel zu kommen, sondern befähigt will und muß gestiegen sein, daß man trachte nach dem, das droben ist, Kol. 3" (B. V.). — B. 7: „Im Hause des Herrn sind viele Wohnungen, nach dem Unterschied der Aemter und Gaben; eine jede aber dienet zu desselben Zierde, Joh. 14, 2" (Lüb. V.). — „Sind im Tempel des Herrn viele Wohnungen, so ist auch gewiß noch Raum da. Niemand schließe sich selbst muthwillig davon aus, Aposig. 13, 46" (St.). — Das Mangeln der Stellen und der Dienste, also der Aufgaben im Reiche Gottes. — „Die Schwellen zeigen, daß Eingang und Ausgang gleich, wie der Anfang so das Ende: wer wohl anfängt, soll und wird auch wohl enden" (St.). — B. 8 ff.: Siehe, da ist eine Mauer ringsum, die sollst du nicht zu überspringen wähen oder für gar nicht vorhanden achten; sie sind von der Welt ausgegangen und sind nicht von der Welt, die Gott sich auswählte. Aber auch Thore gibt es, durch die man eingeht hat; ist doch Gott auch eingegangen zur Menschheit durch die einzige Thür, welche ist und bleibt Christus. Endlich ist die Hut des Hauses für Eingehen und Ausgehen dem Geist der Wahrheit anvertraut: es soll sich niemand hineinlügen und durchs Thor heucheln, aber auch niemand ohne das Siegel des Geistes aus dem Heiligtum in die Welt gehen oder gar in die Ewigkeit hinübergehen. — Erst geht es den Berg hinauf, wo das Heiligtum sich befindet; sodann muß man aufsteigen durch das Thor; dann aber haben wir das Allerheiligste vor uns, nämlich das offenbar gewordene Herz des Vaters mit seinen seligen Friedensgedanken. — „Wie der, welcher sich nicht mehr draußen aufhält, vor den Thüren, die dort brausen, geschützt ist: so wird der Christ von seinem Winde umhergeworfen. Die Halle erinnert an die Ruhe und den Frieden, der mit dem Bewußtsein der Gnade Gottes verbunden ist" (Defol.). — „Es wird wahrlich auch an denen viel gemessen, die sich zum heiligen Predigtamt anschiden, und noch mehr sollen sie selber die Maße des Heiligtums sich anlegen." (St.). — „Auch die im Alten Bunde haben kein anderes Maß des Glaubens gehabt, als wir im Neuen Bunde: nämlich den einigen Mittler die Hohen und die Bräuben. Drei Tugenden sind neutestamentl. V: Glaube, Hoffnung, Liebe. Drei Männer sind alttestamentl. V: Noach, Daniel, Hiob" (nach Gregor). — „O Seele, kommen dir im Anfange deines Christenthums so viel Tiefen, Breiten und Höhen der Erkenntnis vor, laß dich's nicht abschrecken! Christus gibt dir den Heiligen Geist, der wird dich nach und nach alles lehren, Joh. 14, 26" (St.). — B. 12: Kirchendiener sollten vor Ueberdrang geschützt sein; denn Menschen bleiben Menschen. Es gibt aber eine fromm sprechende Unverschämtheit, die ihnen Erz und Eisen als Gebein aufmuthet, z. B.: „Der Herr kann Sie wohl stärken" und dgl. Der Herr hat bei Hesekiel eine Grenzwehr um die Thormächterstufen gezogen. — Wer seine Aufgabe besonders im Thornwege des Reiches hat, d. i. durch Predigt des Gesetzes und der Buße und Bestrafung der Laster, der muß nicht der Grenzwehr vergessen vor diesen Thorzimmern hier, sonst gleichen und mischen die Anfänger zu leicht mit dem Menschen unter der Kanzel den Mann auf der Kanzel sich aus, und gehen wieder zum Thornweg hinaus in die Welt zurück oder bleiben im Thornweg stehen

und kommen nicht zum Heiligtum vorwärts. — Die Kritik der Geister in der Gemeinde und die entsprechende Selbstkritik des Predigers. — „Wir sollen einen Bruder meiden, der unordentlich wandelt" (St.). — „Dieser Stand vor den Gemächern ist der Glaube; denn wo nicht Glaube ist, da ist auch die wahre Liebe nicht" (Gregor). — B. 13 ff.: „Welche also dieses Weges wandeln, die sind allerwärts, oberwärts wie seitwärts, bedacht, geschützt, umgeben, so daß ihnen in dem, der die Thüre und der Weg ist, nichts widerfahren kann, sondern alles führt zum Heiligtume vorwärts, wenn wir in Christo Jesu wandeln" (Coccejus). — „Gott ordnet und rietet seine Kirche auf mancherlei Weise, Ps. 48, 3" (D.). — B. 16: „In der Kirche Gottes hat die Finsterniß keine Stätte, sondern das Licht der Wahrheit und des Glaubens leuchtet überall, ja die Gläubigen selber sind ein Licht in dem Herrn, welcher Werke leuchtet vor den Menschen, Matth. 5" (St.). — „Lehrer und Prediger sollen eine völlige Erkenntnis der göttlichen Geheimnisse haben als andere, 1 Tim. 3, 9" (D.). — „Die in den Wegen des Herrn wandeln, haben das wahre, fröhliche und klare Licht; während die natürliche Seele ein Thorgang ohne Fenster ist" (St.). — „Das mit den Palmen ist im Wesen der Gläubigen schon erfüllt und wird's in Christi herrlichem Reich insonderheit, Ps. 92, 13 ff., da man vom Sieg singen wird in den Hütten der Gerechten Ps. 118 und Palmzweige in den Händen tragen, Offenb. Joh. 7, 9" (B. V.).

B. 17 ff.: „In der Kirche Gottes ist auch für die Befriedigung des Bedürfnisses nach geistlicher Gemeinschaft der Gleichgesinnten Raum, und braucht niemand deshalb außen vor der Mauer sich in dieser oder jener Sekte, Winkelversammlung oder Vereinigung zu welchem Zweck es sei, umherzutreiben. Beachte die Zellen hier und wie sie Christus heiligt Matth. 18, 20 und vergl. Sach. 3, 10" (Coccejus). — „Die im Hause Gottes sich bewegen, sollen sich rein halten, auch an den Füßen, denn Heiligkeit ist Seines Hauses Zierde" (St.). — B. 20 ff.: „An der Verschiedenheit der Thore magst du die Verschiedenheit derer, die eingehen, erkennen" (Defol.). — „Den Hölern gegen Mitternacht ist auch der Weg zum Heiligtum geöffnet worden" (St.). — „Wie bei unseren Domen alles und jedes dem tiefer blickenden Kenner etwas sagt: so noch vielmehr alles und jedes im Tempel Ezechiels" (Richter). — „Alles stimmt hier zu einander und entspricht sich gegenseitig: wie Altes und Neues Testament, wie Mose und Christus, die Propheten und die Apostel" (St.). — B. 28 ff.: „Die Vorhöfe sind getrennt, denn anders ist der Bund Abrahams, anders der Bund Moses, anders der Bund Christi. Aber durch die einen sind die andern doch nur bestätigt worden. Denn sind nicht der Inhalt des Bundes die Verheißungen Gottes, der aus Gnaden die Sünden vergibt? Dies wird immer mehr erklärt und erweitert. Ein Vorhof ist jedoch dem Heiligtume näher, als der andre. Gehest du ungehindert im Vorhof der Priester, beschäftigt mit geistlichen Opfern, so danke dem Herrn und reiche in dessen andern die Hand, daß sie die Schwierigkeiten durch deine Unterstützung überwinden" (Defol.). — „Inneres und äußeres Maß muß bei Christen vollkommen stimmen" (St.). — B. 31: „So setzt Petrus II. 1, 5–7 acht Tugen-

den" (B. B.). — B. 38 ff.: „Das bedeutet: daß unser Herz unrein bleiben kann, auch wenn wir den Körper zu Gottes Ehre verbrennen lassen. Die beständige Eddtung des Fleisches muß auf Christum sich gründen, sonst wird man den Muth verlieren u. s. w." (Defol.). — „Die gläubige Seele bringt ihr Herz dar, wie man einen Tisch hinstellt, auf welchem Christus als das Opfer erblüht wird, denn dieses allein ergreift der Glaube" (Std.). — B. 44 ff.: „Billig gebührt in der Gemeinde Gottes denen ein Platz, die das Lob Gottes mit geistlichen und himmlischen Liedern besingen, die zur Erbauung des Geistes so kräftig mitwirken" (Tüb. B.). — „Zu dem geistlichen Opfer gehören geistliche Lieder derer, die sich im Herrn freuen, weil es ihnen gelungen ist, bis zum Altar des Herrn zu kommen und vor Gott zu stehen" (Defol.). — „In diesen verdorbenen Zeiten wird die Musik mehr zur Sünde und Eitelkeit, als zum Lobe Gottes gebraucht. Wann wird sie doch frei werden von diesem Dienst der Eitelkeit? Ps. 117, 1; Jes. 12, 1" (Std.). — „Wer zu Gott nahte, der singt ihm auch in seinem Herzen; am meisten aber singen diejenigen, welche in den Trübsalen voll Freude sind, die sind die Vorsänger für andere u. s. w." (Coccejus). — B. 46: „Da: Kinder Jadoa auf deutsch soviel heißt als: Kinder der Gerechtigkeit, so wird damit angedeutet, daß nur diejenigen gehörig Wache halten, welche durch den Glauben gerechtfertigt und aus Gott geboren sind, welche Jesus Christus durch das Wort seiner Kraft gegengt hat und trägt" (Defol.). — B. 47 ff.: „Der rechte Tempel ist Christi Leib, wie er ihn am dritten Tage aus dem Grabe herausgeführt hat, denn der übertrifft alle Bilder und ist lauter Leben: von diesem hat hier der Prophet geredet; aber er thut es mit Kalten, und um seiner Zeitgenossen willen ist sein Verstand von Christo in diesen Kapiteln, da er von Christi Reich und Heiligtum spricht, noch wie in den Windeln" (Diebr.).

Zu Kap. 41.

B. 1 ff.: „In den Wegen Gottes soll man nach der Führung Gottes von Klarheit zu Klarheit vorwärts schreiten, nur nicht rückwärts, und nicht stille stehen, außer in Betrachtung" (Std.). — „Der Tempel ein Bild der Gemeinde Christi: wie jener herrlich gebaut war, so ist auch die geistliche Gestalt der Gemeinde Gottes herrlich, Ps. 45, 14" (Tüb. B.). — Hier ist der Grund der Apostel und Propheten, da Jesus Christus selbst Haupt- und Eckstein ist, Eph. 2, 20. — „Der gute Geist treibt zur Kirche, Gottes Wort daselbst andächtig zu hören; der böse Geist hält davon ab, 1 Joh. 4, 6" (Std.). — Daß ein Palast genannt werden kann, was zugleich eine Hütte heißt: das zeigt, wie der König ein Pilgrim hat werden wollen, wie der in der Höhe und im Heiligtume thront, mit den Pilgrimen wandert und in ihren Hütten zu Hause ist, die gebemüthigten und gekümmerten Herzen sind. — B. 4 ff.: „Das Allerheiligste wird als das Ziel aufgestellt, und verstehen wir darunter einen himmlischen Zustand auf der Erde, nämlich die Kirche des Neuen Testaments. Hernach Kap. 43 heißt der ganze Umfang des Berges Allerheiligstes; woraus erhellt, daß niemand in Wahrheit innerhalb dieses Tempels und seiner Umsäumung ist, der ohne die neuteamentliche Vollendung wäre u. s. w."

(Coccejus). — Die himmlische Herrlichkeit oder die ewige Seligkeit ist freilich erst ganz das Allerheiligste. — Doch wer ins Reich der Gnade eintam, der ist zu einer Herrlichkeit gekommen, die kein Auge gesehen, kein Ohr gehört und in keines Menschen Sinn nie kommen ist, Gott ewiglich zu loben und zu preisen. — „In dem Tempel, da wir zusammenkommen, ist Gott gegenwärtig (Matth. 18), indem unser Herz die Wohnstatt des Vaters und des Sohnes ist im Heiligen Geiste" (Std.). — B. 5 ff.: Die Zusammenhängigkeit der Jellen bezeichnet das brüderliche Verhältniß am Heiligtum, Ps. 133; 1 Joh. 3, 1 ff. — Gott schafft seinen Dienern ein unter Dach und Fach in dieser Welt. — Es sind ungleiche Räumlichkeiten, aber sämtlich hängen sie mit dem Heiligtume zusammen: so auch geschieht der Fortschritt und das Wachstum der Glieder an dem Leibe, dessen Haupt Christus ist. — Um und um sind auch die Heiligen Gottes gemessen: keine größere Aufgabe, keine ärgere Versuchung wird ihnen, als der Wille ihres Vaters ist. — Die Maßlosigkeit in den geistlichen Strebungen ein Zeichen von Krankheit, ein Mangel an Mäßigkeit und Gehorsam des Glaubens. — B. 6: Auf Gott gestützt, von ihm gehalten, aber unvermischt mit ihm in unsern Sachen. — Von uns selber können wir nicht einen Augenblick bestehen. — B. 7: „Im Hause Gottes muß gesiegen sein durch Wachstum in der Gnade, daß der Sinn immer fester hinauswärts gerichtet sei" (B. B.). — Die Breite in der Höhe. — „Christen sollen mit dem Alter nicht schmälern, sondern williger werden" (Std.). — Die höhere Gnade gibt Ausdehnung in die Weite und Breite. Die engeren Gesichtspunkte, mit denen wir aufgesiegen, verlieren sich mehr und mehr. — Das weitere Herz auf der Höhe des christlichen Lebens in Theorie und Praxis. — Das Gebet eine Wendestiege. — Aber übergeben wir nicht, was in der Mitte liegt in der Mitte die Mittel, die Vermittlung. — B. 8: Im Fundament beruht das Geheimnis der Höhe. — B. 12 ff.: Die Dogmengeschichte ist in mancher Hinsicht, was der Abort im Tempel Hesekiels. — B. 15 ff.: Gott weiß und bestimmt die Maße der Kirche auf Erden. — B. 17: „Die Erleuchtung ist ein Werk von oben; nur so erlangen wir einen Begriff der himmlischen Dinge" (Std.). — Der Glaube ein Fenster, im Unterschied vom Schauen, ein beschränktes. — „Durch seine Wunden sehen wir Christo wie durch Fenster ins Herz" (a Lapide). — B. 18 ff.: „Die immer grüne Palme ist der Gerechte, der die Sünde überwunden hat und in den ewigen Wohnungen ist. So sind wir rechte Menschen, in der Kraft Gottes mit einem Löwenherzen" (G. H.). — „Löwen, laßt euch wiederfinden, Wie im ersten Christenthum, Die nichts konnte überwinden u. s. w." — Die Palme ein Signum des Sieges, des Lebens, der ewigen Herrlichkeit. — Der Blick auf die Palme, die dem Sieger verheissen ist. — „Die Lehrer sollen Menschen sein, insbesondere gegen die gedemüthigten Gewissen, aber auch Löwen sein gegen die Feinde" (D.). — Unmenschlich ist viehisch, ohnmächtig ist ungtätlich, da Gottes Kraft in den Schwachen mächtig. — B. 21: Das Neue Testament zeigt kein anderes Gesicht, als das Alte. — B. 22: „Dieser Altar ist zugleich Tisch, wie Christus es unsern Seelen im heil. Abendmahl ist" (Std.). — Holz: auch die Menschheit Jesu war

uns in allem gleich, ausgenommen die Sünde. — B. 23 ff.: Thüren lassen ein und schließen aus: so auch die Kirche. — Mit dem Ernst geht hier der Schmuck verbunden. Da ist nicht die heitere Welt-schönheit Griechenlands, aber auch nicht der finstere Ernst zum Tode, wie in Egypten. Die Welt öffnet ihre Thüren halb dem Lichtsinn, halb der Ver-zweiflung. — „Das Heiligthum auch des Herzens muß verschlossen sein, und nicht bloß mit einer Thüre. Unser Schatz ist unergleichlich und soll durch viele Wachsamkeit und starke Vermahnung erhalten werden“ (H.-H.). — „Von einem Vor-hange vor dem Allerheiligsten ist keine Rede, weil er bei Christi Tode zerriss und nicht wiedertommen darf. Das mußte der Herr, der Ezechiel alles zeigte und den Vorhang selber zerriss. Christus ist Erfül-lung und Ertrag alles dessen, was im letzten Tem-pel aus dem frühern fehlt“ (Richter). — Immer aber bleibt es hienieden bei Fenstern; von Angesicht zu Angesicht wird es erst dort sein.

Zu Kap. 42.

B. 1 ff.: „Wie dieser Tempel mit vielen Kam-mern versehen gewesen, eine jede aber ihren eigenen Zweck gehabt, also müssen gläubige Christen geheil-igte Kammern sein, Gott zu Ehren, der eine auf diese, der andre auf andere Weise bräutlich, 2 Tim. 2, 21“ (St.). — B. 5 ff.: Während im vorigen Kapitel es nach oben breiter wurde, wird es hier immer enger. Das fortschreitende Wachsthum in der Gnade ist ein breiteres Bewußtsein von Christo, ein zunehmend engeres Selbstbewußtsein aber (1 Kor. 15, 9). — So wird der Dienst am Evan-gelium, wenn man auch immer weiter in die Ewig-keit blickt mit den zunehmenden Jahren, in der Zeitlichkeit immer beengender, je mehr man sich der Verantwortung klar wird, je klarer man seine vielen Versehen und Untreuen einsieht, je näher der Augenblick der Rechenchaft ist. — „Es sind drei Alter: Jugend, Mannesalter und Greisenthum, letzteres aber das engste von allen“ (St.). — B. 7 ff.: Die sich gerne heilig bewahren wollen vor der Befleckung des Fleisches und der Welt, denen weiß Gott auch Mauern zu ziehen und sie zu beden in der Stunde der Anfechtung und Ver-suchung. — „Wahre Gläubige werden bewahrt, nie-mand kann ihnen Schaden thun, Joh. 10, 27 ff.“ (St.). — Der Schutz, der in einer evangelisch ver-standnen Amtlichkeit und Priesterlichkeit ist. — „Haben Gottes Diener nicht unter dem Himmel Platz, so doch in dem Himmel“ (St.). — „Durch diese mit dem Tempel verbundenen und zu der äußerlichen Haushaltung desselben gehörigen Ge-bäulichkeiten sollen wir daran erinnert werden, daß der Herr den Frommen auch die übrigen Nothwen-digkeiten des Lebens beschert. In ihm finden sie ihre ganze Befriedigung, aber sie gebrauchen die Speise, den Trank, den Umgang mit Menschen und diese ganze Welt, als ob sie dieses alles nicht gebrauchen. So ist den Reinen alles rein, was sie mit lauterem Herzen und reblich thun. Das Wort Gottes macht uns stark, wenn es mit uns ist, und segnet auch die äußeren Dinge. David sah nie einen Gerechten, der verlassen worden wäre (Ps. 37). So hat auch der Herr angeordnet, daß die das Evan-gelium predigen, von dem Evangelium leben, 1 Kor. 9, 13. 14“ (Dekol.). — „D, wie süß ist es,

dem Tempel anhangen, wie Hanna Luk. 2, 37!“ (St.). — B. 13 ff.: „Wenn wir unter den Prie-estern die ersten Christen zu verstehen haben, oder die von Kind auf im Glauben Christi erzogen worden und dieses Weges wandeln, so ist in diesen Versen ihre Gemeinschaft abgebildet miteinander insbe-sondre, ihr gemeinsames Forschen im Worte und Betrachten desselben und des Geheimnisses Christi zum Wachsthum der Erkenntniß und zur Mehrung der Freude, so daß sie bereitet und geschmückt in einem und demselben Glauben zum Altar, der Christus ist, immer wiederkehren, Gott anzubeten“ (Coccejus). — „Im Wort, im Werk und allem Wesen, Sei Jesus und sonst nichts zu lesen“ (Ter-stegen). — Herrlichkeit und Heiligkeit in ihrem Zusammenhange, wie derselbe bis ins Kleinste aus-geprägt ist an diesem Tempel und seinen Einrich-tungen und Bestimmungen. — Auch Genuß ge-nährt sein Amt dem Diener des Evangeliums, aber Genuß vom Heiligen: der Herr will den Sei-nen Genuß sein. — Profane Diener profaniren das Heiligthum. — Diese beiden Verse ein geeigneter Text für Einführungs- und Orbinationsreden. — Was sich für jeden Christen schickt, ist aber insbe-sondre Pflicht für die Priester. — Einem evangeli-schen Prediger soll man vor anderem, vor aller Wissenschaft, Erkenntniß, Bildung u. s. w. dies abmerten können, daß er im Genuß des Opfers Jesu Christi für die Sünder der Welt steht. — „So sollen wir auch nicht mit weltlichen und un-büßfertigen Herzen zum heiligen Tische des Herrn nahen“ (Calob.). — Aus B. 14 läßt sich viel Pa-storalweisheit erlernen. — „Aber nicht, wie man den Mantel oder Krager oder Priesterrock eine Weile kann hinlegen oder an den Nagel hängen, um sich lustig zu machen mit der Welt!“ (B. B.). — Der evangelische Geistliche, d. i. nicht der Geistlicher heißen will im Unterschiebe vom Volk der Laien, welchen pharisäischen Titel die Kirchenordnungen unserer Väter nicht kennen und die neuen staat-lichen Machwerke ausmerzen sollten, sondern wie er es ist im Geiste des Evangeliums im Gegen-satz auch zur sogenannten gebildeten Welt. — Die falsche böse gefährliche Geselligkeit eines Dieners am Wort. — Das geistliche Kleid macht allerdings keinen geistlichen Mann, aber eine Wehr und eine Mahnung ist es doch. — Das beste geistliche Kleid, das sich überall anhaben und mitnehmen läßt, ist unsre Heiligung in Christo. — Den geistlichen Rock überall mitbringen, in pfäffischem Dunkel, ist eben-so verkehrt, als ihn zu Hause lassen aus ungeist-lichem Lichtsinn oder Weltzinn. — Allen alles wer-den ist paulinisch (1 Kor. 9, 19. 22), aber bei Paulus geschah es nicht auf Kosten seines Predigtamts. — Kleider machen Leute, auch Psaffen. — „Pre-diger sollen sich vor weltlicher, auch politischer, Vielgeschäftigkeit in Acht nehmen“ (St.). — „Wenn wir Christum durch den Glauben berühren, werden wir Sünder rein und zu einem Gott wohl-gefälligen, heiligen und vernünftigen Opfer gemacht. Wenn wir aber Gott einmal geweiht sind, so haben wir uns zu hüten, daß wir uns bei keiner Gelegen-heit verunreinigen“ (Dekol.). — B. 15 ff.: „Aus allen vier Theilen der Welt sammelt sich Gott seine Kirche, Jes. 49, 12“ (St.). — „So weit und ge-räumig wird die neuteamentliche Kirche im Unter-schied von der alttestamentlichen sein. Denn hier ist mehr, als Salomo in all seiner Pracht und

Herrlichkeit. Denn Jesus ist aller Heiden Licht, Jes. 42, 6; 49, 6; Luk. 2, 32" (St. d.). — „Die in der ganzen Welt vorhandenen Gläubigen gehören zu diesem Tempel. Die wahre Kirche ist die Sammlung der zerstreuten Gläubigen, die in der Welt sind" (St. d.). — Wo der Wind weht, da weht auch der Geist. — „Merke: erst nachdem er das Innere genau kennen gelernt hatte, erfuhr der Prophet auch die äußere Größe. Es ist ein eitles Bemühen, sich mit Erforschung der Natur zu mühen, wenn man nicht zuvor einen guten Grund in der Frömmigkeit gelegt hat. Ohne diese bleibt man zu sehr an der Betrachtung der sichtbaren Dinge hängen und macht sie zu seinen Gözen, daß sie einem selber und anderen Unerfahrenen zum Anstoß und Fallstrick werden. Aber wenn du das Innere der geistlichen Dinge kennen gelernt und die Länge, Höhe und Tiefe der Liebe Gottes geschmeckt hast, so kannst du dich wohl mit allen sichtbaren Dingen beschäftigen. Ueberall wirst du stille stehen und die Dinge mit geistlichem Auge betrachtend sagen: Herr, unser Gott, wie herrlich ist dein Name auf der ganzen Erde, der du die Himmel zu Verkündigern deines Ruhmes gemacht hast u. f. w. Denn durch die Betrachtung der Außendinge wirst du zum Preise der göttlichen Herrlichkeit und der überspringenden Liebe des himmlischen Vaters gegen sein Volk hingereißt werden, um dessen willen er auch dieses ganze kunstvoll zusammengefestete Werk der sichtbaren Dinge gemacht hat" (H.-H.). — „Der Prophet hat nun alles so ausführlich und anschaulich geschildert, um seinen Zeitgenossen als Kindern am Verständniß in einer ihnen verständlichen Weise die tröstliche Wahrheit zu predigen, daß Gottes Kirche ewig ist durch seine Gnade, und daß er sein Haus immer wieder unter uns bauen wird, wenn wir nur Seiner begehren. Es muß wahrhaft alles Verlorene nur herrlicher denen wiederkommen, die Gott lieben: und wo Gottes Wort Liebhaber findet, da gestaltet sich auch sein Reich je mehr und mehr. In Christo hat es aber alles solche Gestalt genommen, daß das Heiligtum durch ihn in der Menschheit nun immer gegenwärtig bleibt und der wahre Brandopferaltar Golgatha immer vor des allerheiligsten Vaters Augen ist, uns alle, um des darauf geschehenen Opfers willen, zu lieben, zu heiligen und zu schützen. Habe Dank, du gnadenreicher ewiger Gott und Vater, der du unter uns Sündern ein ewiges Heiligtum aufgerichtet hast, daß es nimmer wieder von uns weiche, und hast uns geheiligt durch das Blut deines Sohnes, und gibst uns die vier Enden der Welt jetzt zu umfassen durch dein Evangelium: verleihe uns treu in deinem Anschauen zu verbleiben und deines Geistes immer voller dich zu loben durch Jesum Christum. Amen" (Diedrich).

Zu Kap. 43.

B. 1: „Jerusalem, in deinen Thoren wie gern sind unser Fuß!" Ps. 122. — „Define mir die Perlethoren, O du Schmuck der Himmelsstadt! Licht vom Licht, zum Licht erforen, Es' die Welt den Anfang hatt' u. f. w." (Deßler). — Zu Christo kommen, ist wahrhaft sich in dieser Welt orientiren. — Gen Morgen der Zug des Vaters, zu Christo; gen Abend der Weltgang der Kirche. — „Der Einzug geschah erst nach Ausmessung des Tempels und Betrachtung seines Schmuckes. So hat Christus

seinen Jüngern, welche unter dem Propheten dargestellt sind, das ganze himmlische Gebäude durch Wort und Werk gezeigt (Joh. 17, 6), und alles, was zur Erbauung dieses geistlichen Tempels gehört, ist am Kreuze vollendet worden. Der Einzug der Herrlichkeit von Morgen her zur Erleuchtung des Tempels geschah, als die Apostel am Pfingstfeste mit Kraft aus der Höhe angethan wurden u. f. w." (DeSol.). — „Wo Jesus kommt, da wird's Licht, da muß die Dunkelheit vergehen und gehet eitel Freude und Trost an, Ps. 97, 11" (Cr.). — B. 2 ff.: „Die gnadenreiche Antunft Jehobah's zeigt den Besuch der Gnade an in Vergebung aller Sünden, in Licht, Heil und Glückseligkeit" (St. d.). — „Sei willkommen, o mein Heil! Hosanna, o mein Theil! Nichts du auch eine Bahn Dir in meinem Herzen an!" (Held). — „Seuch ein zu meinen Thoren, Der du da ich geboren, Mich neu geboren hast: o hochgeliebter Geist Des Vaters und des Sohnes ff. Seuch ein, laß mich empfinden Und schmecken deine Kraft, Die Kraft, die uns von Sünden Hülft und Errettung schafft! Entschuld'ge meinen Sinn, Daß ich mit reinem Geiste Dir Ehr' und Dienste leiste ff." (P. Gerh. d.). — „Die Stimme ist die Ps. 19, des Evangeliums, das durch die ganze Welt rauscht" (St. d.). — Wo das Evangelium gepredigt wird, brausen die Wasser des Lebens nicht bloß von sich selber, sondern auch von wegen der Steine, die die Menschen hineinwerfen, und der Felsenrufer der Herzen in dieser Welt, die Widerstand leisten; aber der Glanz der Ewigkeit leuchtet auf der Erde. — „Das starke Geräusch der Herrlichkeit ist die Stimme derer, die mit einem Munde und einmüthiger Seele den Namen des Herrn loben, sowohl hienieden auf Erden, als dort im Himmel, Offenb. Joh. 14, 1 ff." (H.-H.). — „Da ist das Lobgesänge und der Jubel der Seinen, die sich gegenseitig zurufen und ermuntern; da ist das Widersprechen und Verdammen und Lösen der Ungläubigen zu dem Bekenntniß derer, die glauben, und die Meinungen der Zuschauer und das Gesänge der Blutzeugen aus den Scheiterhaufen: wie es bei einem Triumphzuge zugeht, daß die Sieger jauchzen, die Besiegten heulen; es gibt aber keinen herrlichen Sieg, als des Glaubens" (Coccejus). — „Die Kreatur hat ihre Stimme nur von dem Schöpfer und deshalb muß seine Stimme die ihre, so laut sie ist, noch übertönen, Ps. 93, 3. 4. (Dan. 10, 6; Offenb. Joh. 1, 15.) Der, welcher sprach: „es werde Licht! strahlt selbst bei seinem Erscheinen im hellsten Licht, als der ein unzugängliches Licht bewohnt, 1 Tim. 6, 16; Jak. 1, 17. [Ps. 50, 2; 5 Mos. 33, 2; Offenb. Joh. 18, 1.]" (H.). — Daß die Erde geleuchtet hat, wird auch jetzt kaum geleuchtet; nur die Augen sind über dem vielen Gaslicht u. f. w. zu blinde geworden, es auch noch diese Stunde zu gewahren. — „Die Gerechtigkeit und Weisheit Gottes, die von der Welt her verborgen waren, sind allen vor Augen gelegt. Aller Orten geschah Beifall oder Gegensatz: nur wer des Lichtes Feind, muß untergehen. Christus ist Altar, er Priester, er das Opfer; so muß seine Herrlichkeit wohl zu sehn sein" (Coccejus). — „Lasset uns den Herrn bitten, daß er die dunkle Erde unseres Herzens mit jenem heiligen Lichte seiner Herrlichkeit erleuchte!" (DeSol.). — B. 3. Das Erschrecken des Propheten wegen der Vergangenheit und in der Gegenwart: was werden in Zukunft erst die Gott-

losen erschrecken! — „Die Erinnerung an den Untergang der Verlorenen ist allezeit Schmerz und Schreck der wahren Propheten“ (Std.). — „Die Erkenntnis Gottes macht nicht stolz, sondern demüthig, weil sie zugleich das Verderben des Herzens aufdeckt. Sie bescheidnet einer ist und je weniger er auf sich selbst vertraut, mit einer desto größeren Erkenntnis Gottes ist er ausgerüstet. Die Gebungen werden jedoch von dem Herrn erquickt und durch den Geist dahin geführt, wo die Majestät des herrlichen Gottes leuchtet“ (S.-H.). — B. 4 ff.: Die der Geist unwahr, richtet der Geist wieder auf, aber aller Wind der Welt, von wannen er wehen möge, muß es ansetzen lassen ewiglich. — Das ist im Sterben Leben, im Fallen Auferstehn. — „Ja, also soll Gottes Tempel sein, ganz voll göttlichen Geistes und Lebens; so muß er aber aus andern, als gebrannten oder gebauenen Steinen bestehen“ (Diedrich). — „Warum sollte sie nicht auch dein Herz erfüllen, wenn es nur nicht voll wäre von anderen Dingen, und erst leer würde, daß dein Hungern und Verlangen seine Fülle mit dem Aethern des Geistes an und in sich zöge!“ (B. B.).

B. 6 ff.: „Gott läßt nicht von der Menschheit; er schafft sich sein Israel immer wieder“ (Diedr.). — „Daß Jesus es auf die Erhaltung des Tempels abgesehen hat, zeigt die von ihm im Anfange seines Lehramts vorgenommene Reinigung des Tempels, wodurch er seine Absicht kund gab, eine heilsame Reformation zu vollführen. Erst nachdem diese Reformation entschieden abgewiesen war, vollzog er am Ende seines Lehramts die zweite Tempelreinigung, welche die symbolische Anklündigung der Zerstörung ist: die Reformation habt ihr nicht gewollt, so muß die Revolution über euch kommen. Siehe, euer Haus wird euch wüste gelassen Matth. 23 schließt sich unmittelbar an: wie oft habe ich deine Kinder versammelt wollen ft. Hätten sie sich versammeln lassen, so würde ihr Haus nicht zerstört, so würde es ein Bethaus für alle Völker Jes. 56, 7 geworden sein. Matth. 24, 2 spricht Jesus erst angesichts seines Leidens, als sich die hartnäckige Verstocktheit des Volkes vollständig offenbart hatte. Hätten die Juden auf ihn gehört, hätten sie seine Jünger nicht zum Schweigen gebracht, so würden die Steine des Tempels nicht geschrien haben, Luk. 19, 40; vgl. Hab. 2, 11. Erst nachdem sie den Mund der treuen Zeugen verstopft hatten, ertönte die Steinpredigt. Während aber die Aufhebung der Form durch die Masse des Volks herbeigeführt wurde, welches noch einmal und in der schuldvollsten Weise seinen Schöpfer von sich stieß und den Fels seines Heiles verachtete (5 Mos. 32, 15), fand die Auswahl, weit entfernt, des ihr stehenden Segens beraubt zu werden, einen herrlichen Ersatz für den Verlust des Tempels in der Kirche Christi, der legitimen Fortsetzung des Tempels Joh. 2, 19“ (H.). — „Der Mensch ist es, in den er, als in einen sich erwählten Tempel, den Thron seiner Herrlichkeit setzt. Ein neutestamentliches Verheißungswort. Denn was sagt es anders, als daß die Sünden vergeben werden und unser Herz erneuert, befestigt und der Wahrheit gehorsam werde“ (S.-H.). — „1) Dieser Tempel soll der wahre Tempel sein; 2) dieser Tempel ist ein verschiedener von dem frühern Tempel. In ihn tragen Völker und Könige wohl ihre Herrlichkeit hinein, nicht aber die Könige und das Volk Israel ferner seine Greuel“ (Cocc.). —

So thut falsche Lehre, daß Gottes und der Menschen Schwelle aneinander rückt. — „Wo das Kirchenregiment aus und nach dem Staatsgeist geführt wird“ (B. B.). — So wird das Göttliche menschlich und das Menschliche sieht wie göttlich aus, welches des Teufels Unionswerk ist. — Des Königs Heiligtum ist drum noch nicht Jehovah's Heiligtum. — „Einen Tisch, der des Herren zugleich und des Teufels wäre, hat Paulus aus der Kirche gemorfen“ (Std.). — B. 9: „Gott kommt nun zuerst wieder zu den Abtrünnigen, aber seine Gnade soll nun auch die Befehrung wirken, so will er dann auch ewig nicht mehr von ihnen weichen“ (Diedr.). — B. 10 ff.: „Der salomonische Tempel ließ das Volk in seinem Ungehorsam und Götzendienste. Dieses Haus aber gehört einer höheren Ordnung an. Wer es zu Herzen nimmt, wird aufhören zu sündigen und den Tempel mit seinen Messungen recht untersuchen. Denn die Messung des Tempels, der nicht sichtbar vorhanden ist, muß im Geiste geschehen. Der Tempel aber seid ihr 1 Kor. 3. Daher soll jeder beschämt sein Herz und Gewissen untersuchen und an sich selber ein Mißfallen haben, weil er so lange in der Unbanbarkeit gegen den Herrn gelebt hat u. s. w.“ (Defol.). — Die Armsünder-scham findet in dem Tempel, welcher Christus ist, gerade das rechte Maß. — Das Verständniß der Tempelvision Hesekiels aus der Selbsterkenntnis des Herzens. — Die Wendung zur Buße durch die Verheißung des Evangeliums. — „Die Betrachtung der Güte und der Werke Gottes soll uns wohl die Scham über's Herz bringen“ (Std.). — „Die Gestalt der göttlichen Gnadenhaushaltung ist hier im Grundriß beschrieben“ (B. B.). — B. 11 ff.: „Die ihre Sünden bereuen, sind fähig, den Tempel und seine Einrichtung zu erkennen, während diejenigen den Geist der Weisheit nicht erhalten und das Gesetz des Herrn nicht zu erkennen vermögen, welche muthwillig den fleischlichen Begierden folgen, 2 Tim. 2, 19; 1 Joh. 3, 3. Denn das Gesetz des Hauses Gottes ist, daß alles Aetherheiligt sei“ (S.-H.). — „Daß derselbe auf der Höhe des Berges steht, macht daß ihn das ganze Land in seiner Mitte stets vor Augen hat, nicht nur ab und zu bei etlichen Besuchen“ (Diedrich).

B. 13 ff.: „Christus ist der rechte Altar Hebr. 13, 10; denn er ist die Versöhnung für unsere Sünde, 1 Joh. 2, 2; Röm. 3, 25, und der sich selbst für uns heiligt, Joh. 17, 19“ (Cr.). — „Es konnte niemand in den Tempel kommen, der nicht auch den Altar passiert hatte: so kann auch niemand in den Himmel kommen ohne das Opfer des Todes Christi, Aposg. 4, 12“ (Std.). — Golgotha der wahre Brandopferaltar: „hier hängt aller Opfer Gegenbild“ (Rampé). — „Auf Stufen, aber Christus ist für alle das eine Ziel“ (S.-H.). — B. 18 ff.: „Gott kommt also zuerst und gibt Gnade; seine Gnade beschämt, straft, heiligt und sühnt und schafft die ewige und vertrauliche Gemeinschaft. Das ist Gottes immer gleiche Weise mit uns Menschen, wenn wir sie nur zu unsrer Zeit recht erkennen möchten, da sie nun ins herrlichste Licht gesetzt ist: Hesekiel haben Christus und die Apostel klar ausgeführt“ (Diedrich). — „Im Neuen Testament opfern wir nicht mehr Leibliche, sondern geistliche Opfer durch Jesus Christus u. s. w., 1 Petr. 2, 5“ (Tüb. B.). — „Wer Gott ein angenehmes Opfer bringen will, der muß aus dem Geschlechte

Zadok sein, Jes. 1, 15 ff." (St.). — Viel vermag das Gebet des Gerechten, indem es wirksam wird, Jak. 5, 16. — „Alle wahren Gläubigen sind Priester, die zu Gott nahen können, denn durch Christum ist uns der Zugang zum Thron der Gnade geöffnet worden" (St.). — Herrlich sind die Minister eines Königs, wie vielmehr die Dienenden vor dem Könige aller Könige! — B. 20: „Werd' ich nur zugerichtet zu deinem Preis und Zier, Ein Faß der Herrlichkeit, Mit deinem Heil bekleid't, Geheiligt um und um: Wohl mir, so ist's gethan!" (Buchfelder). — B. 21: vgl. Hebr. 13, 11 ff. — „Das Opfer Christi wird durch dieses alles nur um so mehr veranschaulicht" (Richter). — B. 22: Golgotha die Heiligungstätte aller Märe. — B. 23 ff.: „Ueberdies ist das Salz der Weisheit und das geistliche Urtheil nöthig, wie es mir nichts nützt, wenn ich meinen Leib brennen ließe und es würde mir an der Liebe fehlen; denn das Urtheil hat die Liebe zur Regel" (De Kol.). — „Dem Herrn zum Brandopfer kann man sich selber opfern, wenn man sich in Glauben und Liebe ihm gänzlich und völlig zu eigen ergibt, ohne was zurückzubehalten vom eigenen Leben. Solches bringt auch der Zweck unsrer Schöpfung, Erlösung und Heiligung mit sich" (B. B.). — B. 25 ff.: Christus vollendet sein Werk auch an den Seinen. — „Es ist nicht genug, im Guten wohl anfangen, sondern man muß auch im Herrn fest stehen, beständig bleiben und beharren, 2 Theß. 3, 13; Hebr. 3, 14; Offenb. Joh. 2, 10; 3, 11" (Er.). — „Diejenigen aber, die durch das Opfer Christi dem Herrn geheiligt sind, sollen die Wohlthaten Gottes preisen und besonders im heil. Abendmahl sich daran erinnern nach dem Worte: das thut zu meinem Gedächtniß und: verkündiget den Tod des Herrn, bis er kommt" (H.-B.). — B. 27: „Die vor andern in Christo gewesen, sollen darin den jüngeren Gläubigen als Priester dienen" (B. B.).

Zu Kap. 44.

B. 1 ff.: „Wohl denen, die in Gottes Führung gehen, die er immer wieder zurückbringt wie hier zum Hauptthore gegen Osten" (St.). — „Gottes Verbindung mit der Menschheit bleibt ein Geheimniß" (Diedrich). — „Das verschlossene Thor ist das Buch, mit sieben Siegeln versiegelt, das der siegreiche Löwe aus dem Stamme Juda allein öffnet und niemand zuschließt" (Offenb. Joh. 5, 5). Wenn wir uns ihm, der die Thüre zum Schaffalle ist, nähern, so wird er, weil er der Eingeborne des Vaters ist, es uns offenbaren und den Vater zeigen" (De Kol.). — „Christus bedarf keinen Nachfolger, der als sein Statthalter in der Kirche figurirt" (B. B.). — „Aber wohl wird im Folgenden eine Prärogative bezeichnet, welche fromme Fürsten und Magistrate und Herren haben können" (Coc.). — „Verschlossen soll auch unser Herz sein der Welt und dem Teufel, wenn niemals der heilige Gott darin eingezogen ist und seine Herrlichkeit Sünd und Gland in uns verschlungen hat" (St.). — „Wehe, wenn die Himmelsklüfte verschlossen wäre!" (St.). — B. 3: Die Fürstenstellung im Heiligtum des Herrn. — Auch die höchste klerikale Macht hat hier nichts auszumachen, sondern genießt nur der Früchte des ausgemachten vollendeten Opfers Christi. — Fürstenthum und Gewalt im

Reiche der Herrlichkeit Christi. — Der christliche Herrscher und die Herrschaft Christi. — Vorrechte und die entsprechende Verantwortlichkeit. — „Die dem Heiligtume um so näher, sollen auch um so heiliger, frommer sein" (St.). — Der christliche Herrscher soll zum christlichen Vorbild seinem Volke sein. — Er soll nicht predigen, wie er auch nicht zu opfern das Amt hat, aber er soll der Kirche Nährer und Beschützer und Beförderer sein. — „Christus ist das Thor, ja das einzige, durch ihn ist die Herrlichkeit Gottes in die Kirche eingezogen. So hat auch Christus allein in der Kirche das Wort, sein Fürst aber statt seiner oder neben ihm. Denn in der Kirche ist blos Christi Thron, hier thront kein anderer. Was von dem Fürsten gesagt wird, ist vielmehr dieses, daß er soll ein gutes Gewissen und Freudigkeit vor dem Herrn haben von wegen seines Fürstentums, das nicht blos darin besteht, daß wir in Frieden und Ruhe unter seinem Zepher leben, sondern auch, daß das Volk das Wort Gottes hören und ohne Furcht die Opfer seines Befehlmisses darbringen könne" (Coccejus). — (Bei messianischer Deutung des Fürsten: „Niemand kennt den Vater, denn der Sohn, der von Gott ist, weil er sagt: das ist meine Speise ff. Joh. 4, 34", De Kol.). — B. 4: „Wenn der Prophet hier abermals vor der Herrlichkeit des Herrn zu Boden fällt, wie haben wir erst unsre Dummheit und Gebrechlichkeit gegenüber den göttlichen Geheimnissen demüthig anzuerkennen und zu bekennen! Kein Gefäß der Vernunft faßt den Abgrund der Geheimnisse Gottes. Lassen wir uns an dem genügen, was die Offenbarung darreicht" (nach Hieronymus). — „Gott offenbart seine Herrlichkeit seinen Anekten besonders auch, wenn er sie ruft, seinen Willen an das Volk zu bringen, Aposß. 18, 9; 23, 11" (Tüb. Bib.). — „Siehe zu, mein Christ, ob du bist, was du heissest; ob du Gott oder wen in deinem Herzen wohnen laßt; Herrlichkeit oder Weltlichkeit, Sinnlichkeit, Fleischlichkeit dich erfüllen!" (St.). — B. 5 ff.: Göttliche Dinge soll man weber schläfrig hören, noch schläfrig betreiben. — Im Hören, im Sehen, im Thun, in allem muß Herz sein. — Pectus theologum facit, nicht Pathos. — Die Eingänge und die Ausgänge des Heiligtums eine ernste Erwägung für jedermann, insbesondere aber für die des Heiligtums warten, auf welcher Stufe des Dienstes es sein möge. — „Die Sünde, so bei den Gläubigen noch übrig ist, macht sie bei den nöthigen Dingen oft unachtsam, daher bedürfen sie mancher Erweckung und Ermunterung, 2 Petr. 1, 13" (St.). — B. 6: Gottlose sehen ihr Treiben leicht wie gar nichts an; Gott aber spricht plötzlich: es ist genug. — „Wer aus dieser verlorenen Welt gerettet werden will, der muß einmal für allemal an ihr genug haben" (St.). — In dem Gefühl des endlichen Weilsüberdusses muß aber eine Abkehr enthalten sein; denn Buße ist Bekehrung, aber nicht Weilschmerz, Weltekel oder dgl. — Es ist ein Unterschied zwischen dem fleischlichen und dem geistlichen Israel. — B. 7 ff.: „Das falsche Israel gibt die Sacramente den Heiden und stellt die Irrelehrer an" (Diedrich). — Ich kenne deine Werke, sagt der Herr, aber von deiner Treue weiß ich nicht. Ganz genug, um den Leuchter umzustossen, wenn auch taufen, kopuliren, Abendmahl antheilen u. s. w. noch immer geschieht. — Die sogenannten liberalen Geistlichen. — Volles Stimm, Volles

Wahl ist nicht Gottes Stimme, Gottes Wahl, häufig aber Gottes Gericht zu völligem Gericht. — Fremde Lehre gibt ein unbeschnittenes Herz kund, und wo das ist, da ist trotz Ordination und Konfirmationsbestätigung und was sonst an Beschneidung vorhanden wäre, nichts als die Vorhaut eines Mithlings, Diebes und Mörders der Schafe. — „Selbstgewählter Gottesdienst ein Greuel dem Herrn“ (St.). — Das Antwortungsvolle einer Pastorenwahl. — Die äußerliche Verwaltung des Pfarramts, wie pünktlich auch, macht noch keinen Pfarrherrn, wie er nach Gottes Worte sein soll. — Ein in aller Form Getaufter ist auch noch kein Christ nach dem Geiste. — B. 8: Die falschen Lehrer, die dem Zeitgeist gefallen, die den Beifall der Welt haben. — Welcher General kann einen Soldaten gebrauchen, der alles andre, nur kein Soldat ist? und die Generalsuperintendenten ordiniren Jahr ein Jahr aus Menschen, welche die beiden Examina absolvirt und das kanonische Alter haben, aber sonst eher alles andere sein könnten, nur keine Pastoren sind. — B. 9: „Es ist demnach ein Kennzeichen des allergrößten Verfalls der Kirche, wo die Gottlosen und offenbaren Heuchler nicht ausgehan werden, ja nicht nur frei aus- und eingehen, sondern sogar die Herrschaft haben“ (B. B.). — Die Kirche der Zukunft Jesu Christi eine reine Kirche. — B. 10 ff.: Das Gericht über die Priester des Heiligthums, schon ein innerliches, ihr schlechtes Gewisses, das jede Energie gegenüber der Welt lähmt und sie zu bezahlten Hausknechten herabwürdigt, aber auch ein äußerliches, denn selbst die Weltmenschen haben vor ihnen keinen Respekt, wenn sie dieselben auch nicht Fanatiker schelten. — Die falsche Gerechtigkeit, die nicht Gottes ist, auch ein Predigbüch, hinter dem so viele Prediger huren. — Wo gottlose Lehrer sind, da fehlt es auch an gottlosen Zuhörern nicht, Jer. 5, 31“ (St.). — Der niedere Dienst am Heiligthum, eine Gewissensfrage in manches Pastorenleben hinein. — Heruntergekommene Priester ein Pastorenspiegel. — B. 11: Es kann aber auch bei untergeordneter Dienstleistung, wo man es auf Höheres ursprünglich stehen hatte, wenn wir die Demüthigung Gottes in Herzensbelehrung an uns geschehen lassen und die Bestrafung als gerechte Vergeltung einsehen, Gottes Gnade mit uns sein, namentlich ist es gar nicht vonnöthen, daß man, wie die Welt es nennt, Carrière mache im geistlichen Amte. — Nicht die natürlichen Gaben, sondern die herzlich Frömmigkeit entscheidet für die Zeugnisnummern, welche der Herr ertheilt, und für die Anstellungsfähigkeit in seinen Augen. — B. 12: Am wenigsten ein Prediger darf anderen zum Anstoß und Verberben sein. Doch will auch solche, die anderen zum Fallen waren, die Gnade Gottes noch aufheben von ihrem Fall. Gnade und immer Gnade. Verachten, verführen wir die Erbietung, die Zeit der Gnade nicht! — Aber keine Gnade ohne Selbstgericht und Selbstverdamnung. — Die Sünden der Prediger in ihren Folgen für das Gemeinleben. — „Ein Kirchendiener soll ein Vorbild der Heerde sein in Lehre und Leben, 1 Tim. 4, 12; 2 Tim. 1, 13; Tit. 2, 7“ (St.). — Der Knecht, der seines Herren Willen weiß und thut ihn nicht, wird doppelt Streiche empfangen. — B. 13 ff.: Die Schmach eines verfehlten Pastorenlebens: da ist der persönliche Zugang zu Gott gehindert, da wird erst recht

das Amt zu einer Qual. — „Worin können sich die über Gott beschweren, welche vor anderen Ursache haben, sich zu schämen ihres vorigen Thuns und andern viel Aergerniß gegeben haben, wenn sie Gott noch endlich annimmt und ergreift, ob sie gleich zu solchem hohen Loos nicht kommen, als wozu sie sonst hätten gelangen können und wozu andere gelangt sind, daß wohl aus den Ersten die Letzten geworden? Müßten sie nicht vielmehr die unverdiente übergroße Barunherzigkeit Gottes an ihnen erheben?“ (B. B.).

B. 15 ff.: Die Söhne Zadoks sind diejenigen, welche das Zeichen des Thieres (Offenb. Joh. 13) weder an ihre Hand, noch an ihre Stirn genommen haben. — „Treue Knechte Gottes sind vor ihm hochgeachtet, Ps. 105, 15“ (Er.). — B. 16 ff.: Eelig ist die reines Herzens, denn sie werden Gott schauen, Matth. 5. — „Schafe sollen sie sein, aber weder die Schafe um der Wolle wegen hüten, noch in Schafsfleibern einhergehen“ (B. B.). — Welcher unter denen einst erkunden werden will, die weiße Kleider tragen, der fleißige sich, ein unverleitetes Gewissen zu haben, Aposig. 24, 15 ff.“ (St.). — Die Vorschriften nach dem Gesetz sollen uns bemerklich machen, daß Prediger namentlich in den Schranken laufen, wie Paulus von den Christen schreibt. Was sich für jedermann sonst schickt, das ziemt sich noch lange nicht für einen Prediger. — Gerade aber die in der Wolle stecken, reden am meisten von ihrem Schweiß und der sauren Arbeit, die sie thun müssen. Fleißige Hände in Feinheitskleidern rühren sich ohne viel Wesens davon zu machen. — B. 19 ff.: „Ihren vertrauten Umgang mit Gott und die herrlichen Güter, worüber sich ihre Seele freut, zeigen sie in Sitten, die sich geziemen. Sie sollen sich nicht der Welt gleichstellen, sondern als Lichter unter den Menschen scheinen (Phil. 2, 15), aber ihr inneres Leben nicht zu Schau tragen, damit das Volk nicht aus Heuchelei nachahme, was seinem Gemüthe fremd ist“ (S.-S.). — „Sie sollen wohl unter das Volk gehen, aber sich nicht über dasselbe um ihres Priestertums willen erheben, sondern wie Brüder mit Brüdern verkehren“ (Coccejus). — (Vgl. zu Kap. 42, 14.). — Der am Heiligthum dient, darf nie profan erscheinen, weder ein Modest in Kleidung, noch ein Bruder Lustig in Worten, noch ein Weltmensch in seinen Handlungen. Pächterlich mag er der Welt vorkommen, nur nie und nie wie ihres Gleichen. — Aber auch die Heiligung als durch heilige Priester ist vom Teufel, denn von Gott ist uns allein Christus gemacht zur Heiligung u. s. w., und ist kein anderer Mittler als er, der Einige, zwischen Gott und den Menschen. — B. 20 ff.: Anständig, nicht auffallend, weder im minus noch im plus. — Die extremen Köpfe taugen nicht für den heiligen Dienst. — „Der Geist der Gläubigen ist ein Geist von Macht und Liebe und Besonnenheit, 2 Tim. 1, 7“ (B. B.). — „Die Priester dieses Heiligthums sollen keine Objekte sein für sinnliche Verehrung, für einen gewissen Kultus bebeter Weiber, und also für geistliche Hurerei. Sie sollen keine weichlich oder weiblich aussehenden Leute sein, überall keine Abhängigkeit von ihrer Person in der Gemeinde dulden, sondern da schneiden und immer wieder die Haare schneiden“ (Coccejus). — B. 22: Die Predigerspitze unter den Witwen eine Ausnahme. — Damit ist übrigens weder geboten, daß sie heirathen sollten, noch verboten, daß sie ehelos

bleiben könnten, nur die Ehe sollte eine priesterliche sein. — Die geistliche Seite des Ehestands. — B. 23: Wie das Leben, so erst recht die Lehre soll vor Entheiligung das Volk wahren und zur Reinigung anleiten. — B. 24: Gottes Wort ist Gottes Recht, der rechte Richter, auch das richtige Gesetz, auch das gerechte Gericht. — Der Diener Gottes als Obmann im Streiten der Menschen. Er kann kein Parteilmann sein, sondern steht vielmehr über den Parteien. — Der Sabbat im Pfarrhause, auch ein Gegenstand zum Nachdenken. — B. 25 ff.: Die eines ewigen Lebens Boten, Verkündiger und Vertreter sind, denen soll weder der Tod von Gläubigen, der kein Tod ist, die klare Stimmung trüben, noch das Leben von geistlich Todten, das ja kein Leben ist, den reinen Wandel beschmutzen. — „Habe keine Gemeinschaft mit solchen, welche die todten Werke lieben, aber das Leben aus Gott hassen!“ (B. B.). — Auch wir sollen uns die Augen wischen dürfen; wie Gott abwischt jede Thräne aus der Seinen Augen. — Am Altar Jehovah's ist Friede und Freude im Heiligen Geiste, Ps. 132, v. 16. — „Rein ab und Christo an, So ist die Sach gethan.“ — B. 28 ff.: „Was trachtest du, mein Lehrer, nach einer großen Befolgung und reichen Einkünften? Weißt du nicht, daß der Herr selber dein Erbe und dein sehr großer Lohn sein will, oder willst du nicht, daß er es sein soll?“ (Eib. B.). — „Alle, die zuerst das Reich Gottes zum Besitze haben, sind wahrlich auch Priester. Gott speist sie von lauter Gefelligem, und wer Segen in seinem Hause haben will, der muß ihnen Liebe erweisen“ (Diedrich). — Was läßt sich mehr erben, als Gott, den Herrn von allem, und was wäre Größeres zu besitzen, als der, welcher Himmel und Erde gemacht hat, erhält und regieret! — „So sollen die Christen nicht nach schändlichem Gewinn trachten und seinen Theil in dieser Welt, sondern ihre Heimat im Himmel haben“ (De Kol.). — B. 31: „In Gottes Dienste gibt es keinen schmutzigen Gewinn. Wer bei dem Herrn ist, dem reinigt der Herr alles“ (Diedrich).

Zu Kap. 45.

B. 1 ff.: „An diesem Ort bekenne ich besonders meine arme Erkenntniß. Die Geheimnisse dieser Stelle verehere ich schweigend. Auch wird wohl kein Sterblicher sie vollständig erklären, weil in des Menschen Herz das nicht kommt, was Gott denen bereitet hat, die ihn lieben. Das sehe ich wohl, daß er vom Besitze des Landes der Lebendigen redet, wie auch die Offenbarung Johannis aus dieser Stelle vieles genommen hat.“ So äußert sich De Kolampab. — „Gott verheißt den Gläubigen ein Erbe, und wird es ihnen geben zu seiner Zeit, das ist aber in den Himmeln“ (Stä.). — „Es braucht wohl Gott der Herr für sich kein Land, indeß geschieht es ihm zur Ehre, wenn liegende Gründe den Kirchen und Schulen vermacht werden, damit diejenigen, so daran arbeiten, ihren Unterhalt daher nehmen können, 1 Mos. 47, 22“ (St.). — „Die aus Gottes Händen leben, sind auch mit seinem Maß zufrieden, wenn es klein und bescheiden anfällt“ (Stä.). — Das soll unsere Freude sein, Gott nahe, mit ihm verbunden zu sein“ (Stä.). — B. 2: „Bei Gott ist nichts schief und krumm, sondern lauter gerade Verhältnisse“ (Stä.). — „Die Wege sind oft krumm

und doch gerade, Darauf du läßt die Kinder zu dir gehn u. s. w.“ (Arnold: „So führst du doch recht selig ff.“) — B. 3: Das Heiligthum befand sich in der Mitte von allem: so soll die Religion central sein für alles Leben und Christus das Centrum der wahren Religion. — Religion, Glaube, Christenthum sollen weder im Leben ganzer Nationen, noch im Leben des Einzelnen in diesem oder jenem Ed bloß wie ein tolerirtes Alttheil Stätte haben. — B. 4: „Haben Arbeiter an Kirchen und Schulen keine eigenen Häuser, so müssen sie doch Häuser haben zur Wohnung. Daher ist's billig, daß die Gemeinde solche baue und in wohllichem Stande erhalte“ (St.). — „Wenn Predigerhäuser nahe bei der Kirche sind, so können die Prediger ihr Amt desto besser abwarten, 1 Chron. 10, 10“ (D.). — „Um das Heiligthum her wohnen die Gläubigen zumal der letzten Zeit“ (Tossani). — „Es sollen die treuen Priester des Herrn aus dem Streit und der Unruhe der Menschen, unter denen sie zerstreut sind, zur Erholung und Erquickung bei dem Herrn wohnen und mit Christo sein“ (Coccejus). — B. 5 ff.: „Obgleich Küfern und Schulmeistern ein geringerer Dienst in der Kirche obzuliegen scheint, so soll doch für Wohnung und Nahrung derselben Sorge getragen werden u. s. w.“ (Stä.). — „Es sollen also Aemter und Stände bleiben, die sich nicht verwischen ineinander; es soll nur jeder an seinem Platze dem Herrn gehören“ (Tossani). — „Das Heiligthum wird nicht der Stadt noch dem Staate einverleibt, wie vormalß; denn Gott will sein Reich nicht mit weltlichem Regiment vermen-gen lassen; womit jedoch nicht gesagt ist, daß Gott nicht herrschen könne im Staate, sondern nur, daß Gottes Reich und die menschlichen Reiche verschieden sind. Denn die Gewalt der Menschen soll sich nicht ins Reich Gottes einmischen; wohl aber mischt sich die göttliche Gewalt ins Reich der Menschen ein, und Gott macht, daß die Unterthanen den Fürsten, die Knechte den Herren, die Kinder den Eltern gehorchen, und aller Gehorsam, wenn er rechter Art ist, wird ihm geleistet, als dem Herrn, und den Menschen als Brüdern und Wittknechten, die der gemeinsame Herr vorgefetzt hat, um des Herrn willen. Dagegen gehoramen wir Gott keineswegs um eines Menschen willen, noch vermag ein Mensch mit seiner Gewalt den Gehorsam gegen Gott zu Werke zu bringen u. s. w.“ (Coccejus). — „Wenn somit diese Weissagung das Heiligthum außerhalb der Stadt legt und doch der Stadt das Heiligthum anfligt, so besagt das: es werden dem Volke Gottes im Reiche Christi Staaten und Regierungen gehören, in welche aber das Reich Gottes nicht aufgeht noch gefangen gehalten wird“ (Coccejus). — „Der Obrigkeit Amt ist heilig und hat auch Theil am Heiligen, 4 Mos. 7, 1 ff.“ (St.). — „Daß Fürsten ihre Domainen haben, ist nicht unrecht, indeß sollen sie nicht suchen, alles dazu zu ziehen u. s. w.“ (St.). — B. 8 ff.: Schützen, aber nicht schinden. — „Obrigkeiten sollen auf das Gewicht, die Maße und die Münze gute Acht haben und nichts Ungleiches einschleichen lassen“ (Eib. B.). — „Christen sollen sich im Handel und Wandel der Gerechtigkeit befleißigen, 1 Theß. 4, 6“ (D.). — „Falsches Geld wissentlich ausgeben, ist vorsätzlicher Betrug; so auch die Münze beschneiden, also derselben ihr Vollgewicht benehmen“ (St.). — „Schlechter Erwerb erfreut nicht das dritte Ge-

schlecht. Wie gewonnen, so zerronnen" (Hafenreffer). — B. 13 ff.: „Auch die geringen Gaben der Armen, wenn sie in wahrer Liebe gegeben werden, sind ein angenehmes Opfer, Hebr. 13" (Cocce.). — „Billig ist's, daß man von seinen Einkünften ein Ergiebiges Gott zu Ehren zu Erhaltung des wahren Gottesdienstes aussetze, Röm. 15, 26" (Tib. B.). — „In geistlichen Abgaben wird am meisten betrogen" (St.). — Liberal und liberal ist zweierlei: die vormaligen Liberalen bauten Kirchen, die heutigen Liberalen möchten sie niederreißen; jenen war Kirchengut ein Ziel, diesen ist es ein Dorn im Auge. — „Privatwohlthätigkeit ist eine Glaubensfrucht, nicht minder aber Liberalität in Stiftungen für Kirchen und Schulen" (Cocceus). — Die christliche Freigebigkeit unserer Väter war etwas anderes, als die Vereins-Tributpflichtigkeit ihrer Kinder und das ganze gemeine Kollektivismen, wie es gegen Provision und Diäten für das Reich Gottes betrieben wird. — B. 15: „Der Kämmer Gegenbild des Lamm, das der Welt Sünde trug" (St.). — Die Opfer in Christo betrachtet. — Die christlichen Opfer geistliche Opfer. — Die Opfererfüllung im Geiste Christi. — B. 17: „Als Christus am Kreuze den neuen Tempel einweihte, tilgte er unsre Sünden" (H.-H.). — B. 18 ff.: Das Neujahr der Gnade. — „Bei dem Anfang des neuen Jahres der Gnaden und mit dem neu aufgehenden Licht ist auch der Tempel wieder aufgegangen oder eröffnet worden, und die wahre Gerecht- und Heiligmachung durch das Opfer Christi erkannt und zu erkennen gegeben worden" (B. B.). — Ohne Entfälschung gibt es kein Heiligthum für den Menschen und keine Heiligung des Menschen. — „Wer rein werden will, der reinige sich im Blute Christi, 1 Joh. 1, 7" (St.). — B. 20: Die Sünde als Irrthum und Verführung, und Irrthum und Verführung als Sünde. — „Den Gottesdienst soll man von Anfang bis zu Ende abwarten" (Cr.). — B. 21 ff.: Das sich immer erneuernde Gedächtniß der Erlösung, in jedem Abendmahl, auch in der Erfahrung der Gläubigen. — Jede Abendmahlsfeier eine erfüllte Passahfeier. — Unser Passah aber ist Christus, 1 Kor. 5. — Wie langweilen die Kirchenfeste unsre Zeit! — „Es ist ein schönes Muster für manches Land in dieser prophetischen Darstellung enthalten; doch ist die Hauptsache die, daß der Heilige Geist uns hier lehrt, wie Gott unter uns Menschen sich so fest und seßhaft mit seiner Gnade angesiedelt hat, und wie Prieserthum und Königthum aus seiner Fülle her in der Christenheit erhalten werde. Sie müssen sich aber auch nicht zum Heiligthum halten, und die Obrigkeit muß die Befenner der Wahrheit rechts und links schützen. Der tiefste Grund ist aber dieser: Christi Jünger sind allzumal Priester, und sie selbst sind auch das Königthum: sie opfern selbst und schützen sich auch selbst, denn Gott selbst ist ihre Kraft durch Christum. Wer Christi Geist hat, versteht leicht das Ganze des Bildes u. s. w." (Diebr.). — „Im Geist und in der Wahrheit kommt uns das Laubblietensfest so viel mehr zu feiern zu, als den Juden, so viel mehr wir der Ewigkeit nahe kommen. Denn umsoweniger sollen wir uns in dieser Welt festsetzen, sondern vielmehr die Gedanken von der Erde, den Häusern, Städten und Mestern abziehen, und kaum einen Gedanken in uns aufsteigen lassen, daß wir noch einen Theil auf der Erde und in der Welt hätten, sondern da nur wie

in Hütten wohnen, an denenden umgürtet, als solche, die bereit sind, davon zu gehen, damit sie nur bei dem Herrn sein mögen" (B. B.). — „Droben ist unser Vaterland, dem wir jeden Augenblick näher kommen" (H.-H.). — Laubblietens soll wie Passah sein, d. h. wir sollen unsere Pilgerschaft auf Grund der ewigen Erlösung führen.

Zu Kap. 46.

B. 1: „Eine andere Zeit ist zum Gebet, eine andere zur Arbeit gegeben. An den Werktagen soll man der Ruhe des Sabbats nicht pflegen. Wer nicht arbeitet, der soll auch nicht essen, wenn er sich gleich fromm stellt. Die Thür zum Vater, dem Duell aller Gnaden, öffnet sich uns, wenn das freundliche Licht der Liebe Gottes, oft nach großer Finsterniß, wieder hervorleuchtet. Der Weg zum Vater, auf dem Christus uns voranging, da er für uns dat, steht uns jetzt immer offen, da der Sabbat ewig ist, und wir sehen die Thür zu dem innern Heiligen des Tempels; nur im Bilde, durch einen Spiegel, sehen wir die Herrlichkeit des Herrn" (H.-H.). — B. 2: An der Thür, aber nicht am Altar. — Die weltliche Gewalt soll in Ehrfurcht vor dem Heiligen, was ihren Unterthanen heilig ist und heilig bleiben soll, ihre angewiesene bevorzugte Stellung aber auch nicht übertreiben, nicht gebieten oder verbieten, wo ihr nicht zuseht weder das eine noch das andere. — „Fürsten und Herren sollen in ihrem Beruf bleiben" (Cr.). — „Aber weltliche Obrigkeit und Lehrer und Prediger sollen auch in guter Harmonie miteinander leben, und einer dem andern zur Beförderung der Ehre Gottes die Hand bieten, 2 Thron. 19, 11" (B.). — B. 3 ff.: Wie dem Volke, so steht auch dem Fürsten Beten und den Gottesdienst fleißig besuchen, wohl an. — Vor dem Herrn, heißt es im Alten Bunde, im Neuen Bunde: in dem Herrn. — B. 8 ff.: Jeder hat seinen gewiesenen Weg in Gottes Führung, da soll er auf bleiben. — „Gottes Führung fordert Stille; Wo der Fuß noch selber raucht, Wird des ewigen Vaters Wille Mit der eignen Wahl vertauscht" (Zinzendorf). — „Es werden aber viele von Mitternacht und Mittag kommen, anzubeten im Hause des Herrn, Matth. 8, 11" (St.). — „Die Neigung der Liebe soll sich in die ganze Welt erstrecken, von Mittag bis zu Mitternacht, daß die von Mitternacht denen von Mittag entgegengehen und diese jenen, um sich als Brüder aufzunehmen und zu umfassen" (B. B.). — „Wer Gott dienen will, der muß niemals hinter sich, sondern immer vor sich gehen, in der Frömmigkeit wachend, 2 Petr. 3, 18" (St.). — „Es soll keiner aus der Kirche so wieder herausgehen, als er hineingekommen, sondern allemal etwas zu seiner Erbauung mit nach Hause nehmen, Pred. 4, 17; Apost. 16, 14" (St.). — Der Fürst hat inmitten seines Volkes zu gehen, damit nicht sein Vorrecht in Unrecht sich vertehre; denn das Volk ist nicht des Fürsten wegen da, vielmehr der Fürst des Volkes wegen. — „Wenn Obrigkeiten und Vorgesetzte den Unterthanen und Untergebenen ein gutes Beispiel geben, das ist ein kräftiger Beweggrund, als vieles Lehren und Ermahnen, 2 Sam. 6, 15" (St.). — B. 11 ff.: Die Gnade macht das Herz frei und so auch willig; Freiwilligkeit ist ein Gnadenmaß, wie Barmherzigkeit ein Zeichen, daß uns selber Erbarmen wider-

fahren ist. — „Wer sein Gebet und Gottesdienst nur an Sonn- und Festtagen hat, der weiß noch nicht, was Gott dienen heißt, was beten allezeit (Luk. 18, 1) ist und was Gott anbeten im Geist und in der Wahrheit. Täglich soll man sich ermahnen und erwecken, daß man nicht wieder in Sünden falle; täglich soll das Lob Gottes aus unserm Munde gehört werden, Hebr. 3, 13“ (St.). — Gott sieht in allem Geben das Herz des Gebers an: gib mir, mein Sohn, dein Herz! — „Unter den irdischen Beschäftigungen bringt der Herr in uns freiwillige Opfer dar, wenn unser Geist unvermuthet ergriffen wird u. s. w.“ (H.-H.). — Ein Volk, das lauter Freiwilligkeit sein wird, die Aussicht nach Ps. 110. — Wie Gottes Gnade mit jedem Morgen neu ist, so soll auch unsere Hingabe an Gott sich jeden Morgen erneuen. — „Ich will dir opfern Herz und Muth: Stimmt an mit mir, gedenkt der Güter, Al' ihr Gemüther! Israels Gott, da ist mein Wille, Der sich dir willig untergibt, Das ist mein Wunsch in stiller Stille, O Gnadenfülle!“ (3. Re- ander: „D allerhöchster Menschenhüter ff.“) — „Hilf, daß ich mit diesem Morgen Geistlich aufstehen mag!“ (Albert: „Gott des Himmels ff.“). — Das ganze Menschenleben soll ein Gott geweihtes sein. — „Unser ganzes Leben soll ein Opfer sein, vom Morgen bis in die Nacht und wieder an den Morgen“ (B. B.). — Die Weihe der Zeit. — Seit Weisnacht ist die Nacht vergangen, der Tag gekommen, gibt's nur noch Morgenopfer. — Güter ist die Nacht schier hin? war eine Frage vorchristlicher Sehnsucht; wird's noch nicht Licht gen Hebron? war die priesterliche Frage tagtäglich im alten Tempel. — „Der ganze Abschnitt ist für uns insofern von durchgreifender Wichtigkeit, als er uns anleitet, im Worte zu leben, wenn in dem Sichtbaren uns Gottes Gnade sich nicht zu erkennen gibt“ (H.). — B. 16 ff.: Nach messianischem Verständniß vom Fürsten, werden hier Gaben Christi an die Kinder un-

terschieden von solchen an die Knechte, die nur zeitliche sind und von ihnen wieder genommen werden (!) — „Das Freijahr soll „der Tag der Offenbarung des gerechten Gerichts“ sein, das schon jetzt im Verborgenen ausgeübt wird. Die Heuchler, welche vor dem stillen Gericht ihres Herzens verdammt werden, sollen einst auch der Welt offenbar werden“ (H.-H.). — „Übrigsteilen sollen die Rechte ihrer Unterthanen ungekränkt lassen, 1 Kbn. 21, 2 ff.“ (Lü b. B.). — „Wen viel schenkt, ist (leicht) genöthigt, andern das Ihrige zu nehmen“ (H.). — „Christi Reich ist von einem irdischen weit unterschieden, indem er seine Unterthanen, nicht die Unterthanen ihn ernähren, Joh. 10, 11“ (St.). — Im Reiche Christi hat das Unrecht keine Formel, weder gesellschaftlich noch auch rechtlich. — „Die geistlichen Dinge sollen in der geistlichen Ordnung und die weltlichen in der weltlichen gelassen werden. Verwirrung in diesem Stile verwirrt auch die Lage des Volkes in anderen Stücken“ (H.-H.). — B. 19 ff.: Es hat im Reiche Gottes, wie im Reiche der Natur, und erst recht, alles seinen bestimmten Platz. Unordentlich sind nur die Dinge der Menschen, weil sie Sünden und die Sünde die Unordnung in jeder Beziehung. — Diener der Kirche sollen die Gabe der Unterscheidung der Zeiten und der Orte haben, wie erst recht der Geister. — Die Rücksicht auf das Volk ein gut Stück pastoraler Klugheit. — Kochen heißt doch zurecht machen, daß es gut schmeckt und wohl bekommt: so soll auch die Wahrheit zubereitet werden. — Die Homiletik, ob nicht eine heilige Kochkunst? — „In unserm Gott-bienen soll nichts Rohes sein“ (B.). — „Wenn Lehrer die heilsamen Wahrheiten an ihrem Herzen recht erfahren haben, so verstehen sie auch, dieselben anderen recht vorzusetzen, Matth. 13, 52“ (St.). — „Es dient nicht einerlei Speise für die Einfältigen und Kinder und für die Erwachsenen“ (B. B.).

2. Das heilige Land und die heilige Stadt. (Kapp. 47. 48.)

Kapitel 47.

Und Er führte mich zurück zur Deffnung des Hauses, und siehe, Wasser kamen heraus 1 von unten der Schwelle des Hauses hervor ostwärts, denn die Vorderseite [das Angesicht] des Hauses (ist) östlich, und die Wasser kamen herab von unten hervor, von der rechten Seite des Hauses her, von Süden dem Altare. *Und Er führte mich hinaus des Wegs des Nordthores 2 und ließ mich herumgehen den Weg draußen zum Außenthore, den Weg des östlich sehenden (Thores), und siehe, Wasser rieselten von der rechten Seite heraus. *Indem der Mann her- 3 ausging gen Osten, da (war) eine Meßschnur in seiner Hand. Und Er maß tausend Ellen und ließ mich im Wasser hindurchgehen, — Wasser bis an die Knöchel (waren's). *Und Er 4 maß tausend und ließ mich im Wasser hindurchgehen, — Wasser bis an die Kniee (gingen sie); und Er maß tausend und ließ mich hindurchgehen, — Wasser bis an die Hüften (waren's). *Und Er maß tausend, — ein Bach (war es da), welchen ich nicht zu durchgehen 5

B. 1: Sept.: K. εἰς γαγεν με ἐπὶ τα προθύρα ... ἀπο του κλιτους του δεξιου ἀπο νοτου ἐπὶ το θυσιαστηριον.

2: ... το ὕδωρ κατεφεροτο — Vulg.: ... aquae redundantes —

3: καθὼς ἐξῆδος ἀνδρος ἐξεναντίας. K. μητρον ... κ. διεληθεν ἐν ... ὕδωρ ἀφ' ἑσσεως. Vulg.: ... et traduxit me per aquam —

4: ... κ. διεληθεν ... ὕδωρ ἕως των μηρων ... ἕως ὀσφυος —

5: ... χειμαρρῶνος, κ. οὐκ ἦδυνάτο ... ἐξυβαρῖzen ... ὕδωρ ὡς ροιζος χειμαρρῶν ὁ οὐ διαβησονται. (A. B.: לא יוכל. Syr., Arabs.)

vermochte, weil die Wasser hoch gingen, Wasser zum Schwimmen, ein Bach, welcher nicht zu 6 durchgehen war. *Und Er sagte zu mir: Hast du gesehen, Menschensohn? Und Er ließ 7 mich gehen und brachte mich zurück auf den Rand des Baches. *Indem ich mich zurückkehrte, 8 da siehe, nach dem Rande des Baches hin sehr viel Gehölz, hüben und drüben. *Und Er sagte zu mir: Diese Wasser, indem sie aus zu der östlichen Grenzmark gehen, da fließen sie hinab über die Steppe und kommen dem Meere zu, zum Meere (kommen) die herausgeführten, und 9 geheilt werden die Wasser. *Und es geschieht, alles lebende Wesen, welches wimmeln wird, wohin all kommen wird dafelbst das Doppelströmen, wird leben, und ist sehr viel Fisch da, denn es kommen dorthin diese Wasser, und sie werden geheilt werden, und alles lebt, wohin 10 der Bach kommt. *Und es geschieht, stehen werden an ihm [stellen werden sich über ihm] Fische, von En=Gedi und bis En=Eg'lajim wird Ausbreitung für die Reize sein; nach ihrer Art wer= 11 den ihre Fische sein, wie des großen Meeres Fische, sehr viele. *Sein Schlamm [seine Sümpfe] 12 und seine Lachen [Gruben] die werden nicht geheilt werden, dem Salze sind sie gegeben. *Und [Doch] über dem Bache wird aufsteigen, über seinem Rande; von hüben und von drüben allerlei Gehölz der Speise, nicht wird sein Blatt [Laub] welken und nicht ausgehen seine Frucht, nach 13 seinen Monaten bringt es Erntefrucht, denn seine Wasser, aus dem Heiligthum gehen sie hervor; und es ist seine Frucht zur Speise und sein Blatt [Laub] zur Heilung. *So sagt der Herr Jehovah: Das Gebiet selber, welches ihr, das Land, euch zum Erbe nehmen sollt, (soll) 14 für die zwölf Stämme Israels (sein): Joseph (nämlich zwei) Erbtheile. *Und ihr ererbet es, ein jeder wie sein Bruder, welches ich Meine Hand erhoben habe, euren Vätern zu geben, und 15 (so) fällt euch dies Land zum Erbe. *Und dies (ist) die Grenze des Landes, nach der Nord=Seite, 16 vom großen Meere an des Wegs nach Cheth'lon, zu kommen nach Zedad; *Chamath, Berothah, Sibh'rajim, welches zwischen der Grenze von Damaskus und zwischen der Grenze von 17 Chamath, Chazer, das mittlere, welches an der Grenze von Chav'ran. *Und ist Grenze vom Meere aus Chazar=Enon, die Grenze von Damaskus, und (im) Norden nordwärts, da (ist) 18 die Grenze Chamath; und als die Nord=Seite (dies). *Und was die Ost=Seite betrifft, (ist) von zwischen Chav'ran und von zwischen Damaskus und von zwischen dem Gilead und von zwischen dem Lande Israels der Jordan; von der Grenze aus sollt ihr messen zum östlichen Meere; und 19 als die Ost=Seite (dies). *Und was die Süd=Seite betrifft, zur Rechten: von Tamar bis zu den Wassern von Meriboth Nadesch (ist) das Erbe [dem Bache nach] zum großen Meere [hin]; 20 und als die Seite zur Rechten nach Süden (dies). *Und die West=Seite betreffend, das große

B. 6: Sept.: ... ἐπὶ τοῦ χειλὸς τοῦ ποταμοῦ (7.) ἐν τ. ἐπιστροφῇ μου.

8: ... εἰς τὴν Γαλιλαίαν τὴν πρὸς ἀνατολὰς ... ἐπὶ τὴν Ἀραβίαν ... θαλάσσαν ἐπὶ τοῦ ὕδατος τῆς ἐκβολῆς — Vulg.: ... quae egrediuntur ad tumulos sabuli orientalis ... ad plana deserti, intrant mare et exiunt — (A. L.: הַיַּלְלָה Syr., Chald., Arabs, in hexaplis Origenes.)

9: ... πᾶσα ψυχὴ τῶν ζῶων τῶν ἐκείνων ... ὁ ποταμὸς ... ὑγιαίνει κ. λησεται παν ... ἐκεῖ λησεται.

10: ... ψυχῶν σαγγῶν ἔσται, κατ' αὐτὴν ἔσται κ. ὡς οἱ — Vulg.: ... plurimae species erunt piscium ejus, sicut — (A. L.: דגים.)

11: ... ἐν τῇ διεκβολῇ αὐτοῦ κ. ἐν τ. ἐπιστροφῇ αὐτοῦ κ. ἐν τ. ὑπεραρσεί αὐτοῦ — Vulg.: In littoribus autem ... in salinas dabuntur. (A. L.: רבבארי et in redditibus suis. Sept. Syr.)

12: ... παν ἔθλον βρωσιμον οὐ μὴ παλαιωθῇ ἐπ' αὐτόν, οὐδὲ μὴ ἐκλείπῃ ὁ καρπὸς αὐτοῦ τῆς καινοτῆτος αὐτοῦ πρωτοβολῇ ... κ. ἡ ἀναβάσις αὐτῶν εἰς ὑγίαν. Vulg.: ... afferet primitiva —

13: ... Ταῦτα τὰ ὅρια κατακληρονομήσετε τῆς γῆς, ταῖς δαδὲκα ... προσθεῖσις σχοινίσματος. Vulg.: Hic est terminus in quo possidebitis terram in ... quia Joseph duplicem funiculum habet. (A. L.: דָּוָה, גִּרְיָה.)

15: ... τῆς μεγάλης τ. καταβαίνουσης κ. περισχίζουσης, τῆς εἰσόδου Ἡμαθ' εἰς δαμασκον, εἰς τὸν Εὐφράτην, αἱ εἰσὶν ἐπάνω — Vulg.: ... et confinium Emath, domus Tichon quae est —

16: Μαωσθ' εἰς δαμασκον, εἰς τὸν Εὐφράτην, αἱ εἰσὶν ἐπάνω — Vulg.: ... et confinium Emath, domus Tichon quae est —

17: ... ἀπὸ τ. αὐλῆς τοῦ Αἰνάν — (A. L.: וְאֵת פֶּתַח הַיָּם.)

18: ... ἀνα μέσον τῆς Ὠραντιδὸς ... ὁ Ἰορδάνης διορίζει ἐπὶ τ. θαλάσσαν τ. πρὸς ἀνατολὰς Φοινικῶνος — Vulg.: ... de medio Auran ... Jordanis determinans ad mare orientale: metimini etiam plagam — (A. L.: עַד הַיָּם פֶּתַח etiam v. 19.)

19: ... πρὸς νοτόν κ. λέβα ἀπὸ Θαμμαν κ. Φοινικῶνος εἰς ὕδατος Μαριμωθ Καδης, παρεκτείνων ἐπὶ — Vulg.: Plaga autem australis meridiana ... aquas contradictionis Cades, et torrens usque — (A. L.: מִרְיָבֶת, Syr., Chald.)

20: Τοῦτο τὸ μέρος νοτός κ. λέβα, τοῦτο τὸ μέρος τῆς θαλάσσης τ. μεγάλης διορίζει, εἰς κατεναντί τῆς εἰσόδου Ἡμαθ', εἰς εἰσόδον αὐτοῦ — Vulg.: ... a confinio per directum, donec venias — (A. L.: וְאֵת פֶּתַח הַיָּם.)

Meer, von der Grenze aus bis gegenüber daß man kommt nach Chamath; dies die West-Seite. *Und ihr theilt euch dies Land nach den Stämmen Israels. *Und es geschieht, ihr sollt²¹ es als Erbe euch zufallen lassen [zuthellen] und den Fremdlingen, den in eurer Mitte fremdwohnenden, welche Söhne in eurer Mitte gezeugt haben, und sie sind euch wie der Eingeborne [Einheimischer] unter den Söhnen Israels, mit euch sollen sie am Erbe theilen inmitten der Stämme Israels. *Und es geschieht, in dem Stamme, bei welchem der Fremdling fremdlinget, 23 dort sollt ihr ihm sein Erbe geben, Spruch des Herrn Jehovab.

Exegetische Erläuterungen.

Wie für den ersten Abschnitt dieser Schlußvision von der Herrlichkeit des Reiches Jehovab's, nämlich für den Tempel und für seinen Dienst, der Einzug der Herrlichkeit des Gottes Israels Kap. 43 u. 44 central ist, so geben für den zweiten Abschnitt: das heilige Land und die heilige Stadt, die Lebenswasser aus dem Tempel den Ton an, zugleich das Verständniß des zweiten und damit des ersten Abschnitts an.

B. 1—12. Die Wasser des Lebens.

W. Neumann, Die Wasser des Lebens. Ein exeget. Versuch über Ezechiel 47, 1—12, Berlin 1848. Etwas überschwänglich, aber aus dem Sprach- und Glaubensgeist der Propheten Israels heraus, mit sinnigem und innigem Verständniß geschrieben.

Die Zurückführung des Propheten B. 1 erklärt sich daher, daß derselbe Kap. 46, 21 im äußern Vorhof zuletzt bei den Opferflüssen für das Volk verweilt hat. Die „Öffnung des Hauses“ ist die Tempelpforte, wo sich der Eingang in das Heilige des Tempels öffnet. — מִן הַמַּזְרֵחַ steht, beidemale einander parallel, für sich voraus, den allerersten Eindruck zu beschreiben, daß die Wasser (Sib.: „insbesondere lebendiges Quellwasser oft in der Schrift Symbol der göttlichen Segnungen Jes. 41, 17 ff.; 44, 3“) nämlich: von unten heraus hervorkamen, also nicht etwa aus dem Himmel herab sich ergossen, sondern aus der Tiefe der heiligen Gründung auf dem Berge, und ist ohne Zweifel im Zusammenhang der Erfüllung des Heuses mit der Herrlichkeit Jehovab's (Kapp. 43. 44) zu denken. Was Tacitus (Historien V. 12) über „einen nie versiegenden Brunnen, ganze ausgehölte Berge unter dem Boden, und Teiche und Cisternen zur Aufbewahrung des Regenwassers“ bemerkt; oder wenn Robinson nicht bezweifelt, daß es im Felsen „in einer Tiefe von einigen 80 Fuß unterhalb des Haram eine künstliche Quelle gebe“, hat für das Verständniß des Propheten nur die Bedeutung des Gegenfazes, daß er dergleichen nicht meint, nicht schildern will. [W. Krafft (Topographie von Jerusalem) meint, der prophetische Gegenfaz betreffe den nur den Priestern bekannten Brunnen, als verborgenen und dessen Wasser nur zu äußerer Reinigung des Volkes diene]. — Die genauere Bestimmung des ersten מִן הַמַּזְרֵחַ folgt das folgende מִן הַמַּזְרֵחַ hinzu als: unterhalb der Thürschwelle des

Tempels. מִן הַמַּזְרֵחַ ohne ein ה, so daß wir nicht an dieser Schwelle den Quellsprung, sondern weiter hinein im Hause zu suchen haben werden. — Die Bezeichnung „ostwärts“ wird aus der „östlichen“ Lage der Tempelfronte begründet; woher die Herrlichkeit des Ewigen in das Haus eingezogen war, dahinwärts gingen auch die Wasser, die unterm Hause herauskamen. Wie es in jenem Liebe heißt: „es muß ja zu dir wiederkehren, was aus dir ist hervorgequillt.“ Auch danach, daß H i z i g durch einen Machtpruch קרימה zu: „im Osten“ macht (vgl. Kap. 45, 7), wird der so fortgehende Kausalzusammenhang der beiden Abschnitte dieser Schlußkapitel Hesekiels nicht vernichtet; aber sein bemerkt W. Neumann: „daß das Wasser nach Osten hin fließt, scheint dem Seher bedeutungsvoll und doch von der anderen Seite wieder natürlich: denn die Fronte des Hauses ist nach Osten gerichtet, sagt er; nach B. 12 ist die Quelle Trägerin der Geheimnisse des Heiligtums, somit Fortleitung seiner idealen Substanz. Und dem entspricht das מִן הַמַּזְרֵחַ [eigentlich: „die stets wechselnden mannigfachen Zuwendungen oder Mienen der Seele durch das Äußere, deren Einheit wir als Anstalt begreifen“ (Stier): weil die Seele des Tempels nach Osten schaut, so strömt dahin ihr quellender Erguß.“ — Damit ist schon, nächst dem Ausgang unter der Thürschwelle des Tempels, der weitere Lauf der Wasser, seiner Richtung nach, angedeutet. Aber an den so charakteristischen Ausgang wird doch noch zuvor erst wieder erinnert. Während jedoch hinterm ersten מִן הַמַּזְרֵחַ, auch um ein abermaliges מִן הַמַּזְרֵחַ zu vermeiden, es blos hieß מִן הַמַּזְרֵחַ, folgt jetzt hinter einem zweiten מִן הַמַּזְרֵחַ die nähere Angabe מִן הַמַּזְרֵחַ, von der „Schulter“ des Hauses, die die rechte ist, her. מִן הַמַּזְרֵחַ bedeutet weder: im Süden ober: unterwärts (Nicht. 7, 8) hier, was durch מִן הַמַּזְרֵחַ genügend ausgedrückt wird, noch: abwärts (H i z.), was seinen genügenden Ausdruck in ירד hat. Es soll ein vom Tempel ausfließendes Wasser sein, geschildert sein, kein in den Tempel geleitetes; also darf nicht an den Brunnen Esham gedacht werden, aus welchem Lichtfoot mittelst unterirdischer Kanäle die Wasser herinnimmt, zur Abwaschung der Opferthiere und zur Reinigung des Hauses. (Vgl. auch die Kombination von Jehudab Leo bei L u n d i n s, die alten jüd. Heiligh.). Der eser entnimmt aus ירד, daß die Quelle „auf der Südseite des Brandopferaltars im Vorhof der Priester

B. 22: Sept.: Βαλεῖς αὐτὴν ἐν κληρῷ ... προσήλτοις ... μεθ' ὑμῶν φαγονταὶ ἐν κληρονομίᾳ — Vulg.: ... vobiscum dividunt possessionem —

23: ... ἐν φυλῇ προσηλυτῶν ἐν τοῖς προσηλυτοῖς μετ' αὐτῶν. Εκκεῖ δώσετε ... αὐτοῖς —

in die Erde fiel und unter derselben fortfloß, bis sie außer den Vorhöfen des Tempels wieder zum Vorschein kam“. [Nach Eichhorn stürzt der „Wunderquell“ sich sogar „von Anhöhe zu Anhöhe in Wasserfällen unter die Erde nieder, um am östlichen Thore als Bach aus der Erde wieder hervorzukommen“!] רַרִי ist sowohl wegen B. 8, als im allgemeinen aus der gäng und gäben Anschauung Israels gesagt, wonach was zur Wohnung des Höchsten hin will, hinaufsteigt, also was von da herkommt, niedersteigen wird. Keil: „weil der Tempel höher lag, als der innere Vorhof“. — רַמְרִימִי, welche rechte Seite gemeint ist, kann nach der wiederholt markirten südlichen Richtung nicht zweifelhaft sein: wer nach Osten blickt, hat sich zur Rechten Süben, wie denn auch מִנְּכָבֹה deutlich ausspricht. Dies מִנְּכָבֹה hat seine Bedeutung in der Beziehung auf den Brandopferaltar, der vor der Tempelhalle stand (Kap. 40, 47): לְמִנְּכָבֹה. Die rechte (südliche) Seite des Hauses, den südlichen Theil der Ostseite, daß das Wasser „vom südlichen Ende der Schwelle“ herkam, erklärt Hengstenberg eben aus dem „unmittelbar vor der östlichen Pforte des Heiligtums“ liegenden Brandopferaltar: „das Wasser durfte nicht von der Mitte der Schwelle ausgehen, wenn es nicht gleich eine Hemmung erfahren sollte, es durfte erst da hervortreten, wo der Altar nicht mehr entgegenstand“. Also ganz natürlich. Neumann bespricht „die Hervorhebung der rechten Seite als der des Glücks und der Macht“. Er sagt: „muß doch selbst bei den Gelagen der Beduinen der Schenke dem Trinkenben von rechts den Becher reichen, soll dieser nicht über Zurücksetzung klagen: wie könnte, was heilwärtig (B. 8) hier geboten von himmlischer Hand, von anderer Seite kommen?“ [Klief.: „Aber der Tempel hatte zwei Schwellen, eine vor der Treppe bei der Thür der Vorhalle, und eine am Westende der Halle vor der Tempelthür. Wenn nun B. 1 gleich von vorn herein von der Tempelthür redet, so wird uns damit angezeigt, daß wir an die letztere Schwelle zu denken haben. Wenn der Tempel der Leib, und seine Vorhalle sein Kopf ist, so ist seine rechte Schulter in dem Winkel, den die Silbwand der Tempelhalle mit der Ostwand des Tempels bildet. An diese Ecke stieß die Schwelle der Tempelthür mit ihrem südlichen Ende, und da unter der Schwelle heraus sprang die Quelle in den inneren Vorhof herab“]. „Das Wasser kommt aus dem Heiligtum“ sagt Hae., d. h. „es ist die Fülle von Segen, die sich von der neuen Manifestation Gottes aus über die Gemeinde ergießt. Ohne dieses prius kann das Volk nicht dem Herrn in neuer Weise dienen, und der Dienst Gottes ist selbst wieder eine Gnade und Gabe von ihm. Ist der von Gott ausgehende Quell nur eine Bezeugung seiner Selbstoffenbarung, so kann derselbe nicht ein bloß Leiblicher sein.“

B. 2. Im Vorhof, von Gebäuden und Mauern umgeben, kann Hesekiel den weiteren Lauf der Wasser nicht ersehen, dazu wird er „hinausgeführt“, und zwar durch das Nordthor, denn das

äußere Ostthor ist immer verschlossen und durch das Südthor hinaus mußte der Prophet die Wasser überschreiten. [Neumann meint aus Vergleichung von Kap. 40, 35; 44, 4 der Führer habe eine Vorliebe für das Nordthor (aber Kap. 46, 9!) und sucht den Grund in der Bedeutsamkeit des Nordens in den Weissagungen.] Außerhalb, an der Mauer des äußeren Vorhofs entlang, macht er den Weg zum Ostthore, wie das „Außenthor“ näher bezeichnet wird. Mit diesem hieß das ganze Gesicht an Kap. 40, 6. [Falsch, weil gegen die stehende Ausdrucksweise beim Propheten, bezieht Neumann das „ostwärts blicken“ auf den „Weg“.] Das dreimalige רַרִי hebt den Umweg, den Hesekiel zu machen hat, deswegen so hervor, malt ihn bergestalt aus, weil der Zweck des Gehens des Propheten, das Wiebergewinnen des Anblicks der Wasser die große Hauptiade ist. Ob die Wasser über die Vorhöfe flossen oder unter denselben fort, wird nicht ausdrücklich gesagt, doch gingen sie jedenfalls unter den Umfassungsmauern her, auch wohl unter dem Steinpflaster des äußeren Vorhofs. — וְהָיָה מִיָּמִין וְהָיָה מִיָּמִין B. 1 wieder auf, so daß das artifellose מִיָּמִין gar keine Schwierigkeiten macht; es kann an gar keine anderen Wasser gedacht werden, als welche der Prophet zuvor geschaut; der konforme Ausdruck mit B. 1 läßt dafür den erstgeschabten Eindruck vorschlagen, zugleich aber wie einen neuen Anstoß in der Vision. — וְהָיָה מִיָּמִין (Partiz. Fiel v. נָכַח), nur an dieser Stelle, also einziger und nicht minder maleischer Ausdruck. Ges.: „tröpfeln“, und Umbr. zieht die Verwandtschaft mit כָּכָה an, so daß er „herausneinende“ Wasser bekommt, was einen berartig „unscheinbaren Anfang des Ausganges“ malen würde, wie er zu B. 1 nicht stimmt. Wie läßt sich hier tröpfelnd denken, was bereits die Vorhöfe durchfließen hat? Die ebenfalls von Ges. angemerkte Verwandtschaft des Ausdrucks mit כָּכָה „ausgießen“ würde auf eine Bedeutung wie: sich ergießen führen. Hitzig geht auf כָּכָה zurück, das nicht existirt, Meier auf כָּכָה „hervorbrechen“ (?); Hengstenb. denkt an כָּךְ „Flasche“ und nimmt ein „kullern“ an „von dem Tone, den die ausgegossene Flasche gibt“, was jedoch auch nicht dem „Charakter der Fülle und der Lebendigkeit“ entspricht, den nach ihm die Wasser an sich tragen müssen; er übersetzt freilich: „quollen“. Neumann nimmt eine Grundbedeutung: „aufbrechen“, „freilassen“ an, also כָּכָה „hervorbrechen“. Der sehr wahrscheinlichen Bildfarbe kommt am nächsten, mit Keil „rieseln“ zu übersetzen. — מִן־הַחֵמְדָּה חִמְיָנָה nach Hitz.: „nicht die Südseite des ganzen Tempelbezirks, sondern die südliche Hälfte der Disfronte“; Neumann: „dem Sefer von der rechten Seite, wo er von Norden aus hierher getreten“; Hengstenb.: „die rechte Seite ist auch hier die südöstliche, die südliche Seite des Ostthores, wo aber das Wasser nur deshalb herauskommt, weil es an der südöstlichen Seite des Tempelhauses seinen Ursprung genommen hat“; Klief.: „der Winkel, den das östliche

Außenthor mit der Mauer des äußeren Vorhofs bildete, ist gemeint“. Jedenfalls soll ausgesprochen werden, daß die Wasser, welche Hesekiel hier wieder sah, keine anderen, als die vom Heiligtume her waren.

B. 3. Hengstenberg überlegt: „Da der Mann ausging gegen Osten mit der Meßschnur in der Hand, maß er 1000 Ellen ff.“ Der Führer Hesekiels wird im Unterschied von B. 2 (ויצאני) nun für sich betrachtet (בצאתי), da hatte er קי (Kap. 40, 3: פתח), v. קרה, nach Ges.: „drehen“, nach Meier: „aufnehmen“, in seiner Hand; was wegen des Folgenden bemerkt wird, wo nicht blos der weitere Lauf der Wasser, sondern vielmehr die eigenthümliche Bewandniß, die es mit denselben hat, zur Anschauung gebracht wird. In östlicher Richtung den Wassern folgend, mißt der Mann 1000 Ellen. — מֵרֵאֲפִסִּים ist das Erfahrungs-Ergebniß des Propheten, den der Mann im Wasser durchwaten läßt von einem Ufer zum andern; also nicht appositionell zu בָּמִים, sondern selbständiger Satz, dessen Sinn viel verkehrt gesucht worden ist, wo er doch eine den folgenden Steigerungen entsprechende Angabe enthalten muß. Kimchi mit Benutzung von 1 Mos. 47, 15 interpretirte „Wasser des Schwindens“ = wenig Wasser. Die duale Form אֲפִסִּים weist sicher nicht auf ein Abstraktum, sondern wird, wie durchgehend, natürlich oder künstlich gepaarte Dinge bezeichnen, im Zusammenhange hier außer Zweifel eine körpertheilige Zweifelt; aber nicht, wie Ges.: „Fußsohlen“ („feichtes Wasser, welches nur die Sohlen benetzt“, wogegen Hitzig mit Recht bemerkt, daß an die Fußsohlen das Wasser gleich im Anfange reicht. אֲפִסִּים ist nicht sowohl was פֶּסַח d. h. „Ausbreitung“, Handfläche, und daher dann auch: „Fußfläche, Fußsohle, sondern אֲפִסִּים erinnert vielmehr an פֶּסַח, ein so ausgedehntes Kleid, daß es bis an die Knöchel reicht. [Neumann meint: „Wasser der Fußsohlen“ könnten auch solche sein, die nur die Tiefe der Sandalen hätten, der Prophet habe die im Priestervorhof abgelegten (!), wieder an sich genommen; es sei aber gemäß אֲפִסִּים אֶרֶץ an die zwei Enden, die nach unten gelegenen Endtheile des Körpers, also die Füße zu denken: Wasser der Extremitäten seien solche, welche kaum die Füße bedeckten.] — בְּמִדַּת אֲמִי מֵאָסָה, welches ein Ellenmaß, gemessen.

B. 4. Das Resultat der immer tiefer werdenden Wasser ist nach der 2. Messung von 1000 Ellen, nämlich Entfernung im Fortlauf der Wasser, (Neumann: „Er maß und zählte bei dem Messen 1000“), — מֵרֵאֲפִסִּים מִרֵּם, ungrammatische Form, um so auffallender, da vorher und nachher stat. constr. מִן, s. die Erklärung Hitzig's, welche aber lediglich Muthmaßung ist, während die Annahme eines eigenen Satzes („Wasser, bis an die Knie gehen sie“) leichter und zugleich nachdrucksvoller sich ausnimmt. Nach einer 3. Messung ergeben sich dann „Wasser bis an die Hüften“. Nach der 4. Abmessung aber von abermals 1000 Ellen, im ganzen also in einer Entfernung von 4000 Ellen, ist's B. 5. — ein Bach!

כִּי ist wie ein Ausruf der Verwunderung Hesekiels, der sich an die reizend strömende Fluth der Gebirgswasser erinnert sieht. Das bisherige durchgehen ist nicht mehr möglich, denn die Wasser באר „schwollen an“, „wuchsen in die Höhe“ (Hiob 8, 11; 10, 16; vgl. auch 2 Mos. 15, 1) zu — בִּירֵי שִׁוִּי, in denen das Schwimmen möglich, ja nöthig, wenn man von Ufer zu Ufer hinüber will; zu einem Bache, welcher nicht durchgangen werden kann. Der Prophet schildert das wachsende Anschwellen durch die beiden parallelen Sätze: „Wasser zum Schwimmen, ein Bach, welcher nicht zu durchgehen war“. [Ist der Tempel Inbegriff der göttlichen Heilsbezeugung, der Fülle neuer Offenbarung, so gestaltet sich auch das extensive Maß dieser Offenbarung als ein neues u. f. w.“ H. v.]

Den Ruhepunkt im Gesicht schneidet die Frage B. 6 ein, womit das Geschaute, also Ausgang und Fortgang der Wasser in progressiver Stärke, als ein Abgeschlossenes im Uebergang zum Folgenden hingestellt wird. Doch ist es insbesondere das fortschreitende Zunehmen der Wasser, worauf der Prophet aufmerksam sein soll. Keil: „Ein natürlicher Bach kann in so kurzen Distanzen nicht so gewaltig anwachsen, falls nicht etwa von allen Seiten Bäche in ihn einmünden, was hier nicht der Fall war“. Hengstenb.: „Das messianische Heil crescit eundo, während die Bäche weltlicher Unternehmungen nach kurzem Laufe versiegen, solche sind, deren Wasser fließen Jes. 58, 11; Hiob 6, 15 ff. Vgl. die Ergänzung durch die Person des Heilsvermittlers Hes. 17, 22, 23 und im N. T. die Gleichnisse vom Sauerteig und vom Sauerteig. Dieselbe Steigerung, welche in der Wirksamkeit unter den Vätern, zeigt sich auch in der Lebensführung der Einzelnen, aus Kleinen werden Große, aus Kindern Väter in Gott“. Neum. macht auf das messianische Element in: „Menschensohn“ aufmerksam, daß der Seher daran gemahnt werde, sein Gesicht gelte der Menschheit, dieser schwelkende Strom fliehe hinaus in die Tage des vollendeten Menschengeschlechts.“ Das יִרְיִבִּי, für sich genommen, könnte ein vorhergegangenes, wie Hengstenb. es ausdrückt: „bis zum Halse hereingefloßen (Jes. 8, 8)“, um die Erkenntniß B. 5 zu gewinnen, hier nachholen, oder man nimmt es mit יִרְיִבִּי zusammen, durch letzteres näher bestimmt: er ließ mich zurück gehen, aus dem Wasser wieder heraussteigen — עַל-שֵׁר „an den Rand (das Ufer hinaus) ff.“ Neumann, Kliefoth, Keil verstehen: und er ließ mich gehen, nämlich fort von der letzten Stelle, und brachte mich an dem Rande des Baches zurück (auch Em. in der neuesten Ausg.: „und ließ mich gehen und umkehren am Rande des Fußes“). Am Ufer sei der Prophet hingeführt worden, um die Tiefe der Wasser zu erkennen, — er wurde aber vielmehr hindurchgeführt zu dreien Malen, also wohl das vierte Mal eben hinein- und wieder zurückgeführt! — und am Ufer werde er zurückgeführt, um zu sehen, daß es mit Bäumen bestanden war. Dem Zweck scheint doch entsprechender zu sein, wenn עַל das Ziel an-

gibt, wie Hengstenb. sagt, daß die Beobachtung sich jetzt zum Ufer wenden, dieses ins Auge fassen soll, und nicht wie bisher die Wasser in ihrem Bette. [Siz. läßt den Führer im Abstände vom Wasser messen und den Propheten nach seinem letzten vergeblichen Versuch zum Führer kommen, worauf dieser ihn frage und mit ihm nun zum Ufer des Baches zurückkehre, während dessen, wo Ezechiel dem Bache den Rücken kehrte, sich die Ufer desselben mit Bäumen geschmückt haben. Säv.: „vom Ende, vom Ausfluß des Flusses in das Tote Meer (!) wendet sich der Prophet noch einmal wieder zurück zu dem Ufer desselben.“] — B. 7 בשרבינ eigentlich: „da mich zurückkehrte“. Sizig bestreitet die transitive Bedeutung des Verbs, unbestreitbar aber ist das objektive Suffiz רי am Infinitiv, wegen Siz. das Suffiz als Genitiv des Besitzes fassen will: „da Er mit mir zurückkehrte“. Im Zurückkehren des Propheten (בשרבינ) scheint וישכני B. 6 zusammenzufassen, der wahrscheinlich dem Lauf der Wasser noch weiter gefolgt sein würde, wenn es von ihm abgehangen hätte, der aber zum Uferande zurück muß, weil er das Ufer des Baches eben, und zwar (wie B. 8 zeigt) bis zum Heiligtum zurück, betrachten soll, realisiert sich das Beabsichtigte mit einem והנה, wie B. 1 u. 2; es ist der dritte Ansatz in der Vision. Wie sehr der „Rand des Baches“ die Sache ist, um die es sich nun handelt, zeigt uns die wiederholte Hervorhebung desselben. Im Charakter des visionären Vorgangs aber ist es begründet, daß „so lange der Seher dem Meßenden folgte, er von den Bäumen am Ufer nichts gesehen“ hat. Das Vornwärtschauen verschaffte Hesekiel die Erkenntnis der fortschreitenden Fülle und Tiefe der Wasser; erst beim Rückwärtschauen erkennt er zur Ueberleitung auf Weiteres, Folgendes die befruchtende, belebende Wirkung dieser Wasser. Nicht also „um den Gedanken seiner Erscheinung recht anschaulich und erscheidend darzulegen“ (wie Neum. sagt), erscheint das Nebeneinanderliegende successiv, sondern um Ursache und Wirkung dem Propheten aus einander zu halten. — „Baumholz“, wie „sehr viel“ bestätigt, ist kollektiv (1 Mos. 1, 11 ff.; 2, 9) und nach B. 12 von fruchttragenden Bäumen zu verstehen. (אל-שפר „nach dem Rande des Baches zu“, weist auf die Ursache hin. Hesekiel soll, so sagt man ohne weiteres hin, לז und לז vernachlässigen. Aber, wo es das Heraus- und Hinausbringen des Propheten aus dem Wasser auf das Ufer betraf, hieß es B. 6 לז, hier wo es dem Ufer zu schattet und grünt, steht einfach אל.) Aber den Sinn der Wasser verwirrt es, wenn Hengstenb. hier „die Heilsbedürftigkeit“ wie „durch das Hungern“ so auch durch „Dürsten“ bezeichnet finden will. Davon ist bei den Wassern nicht die Rede gewesen. „Das Leben oder Heil“ stellt sich hier keineswegs „ebenso in der Gestalt der Baumsucht dar, wie im vorigen als Wasser“ (wozu Hengstenb. Jes. 55, 1 ff. vergleicht). Genau genommen, läßt sich nicht mal sagen: daß „die Bäume hier keine selbständige Be-

deutung haben, allein nach ihren Früchten in Betracht kommen“; denn ihrer Früchte geschieht hier noch gar keine Erwähnung. Eher läßt sich mit Siz. an Kap. 36, 35 erinnern, überhaupt an die Wiederbesserung, Bebauung, Befruchtung des Landes denken, als einer gesegneten Wohnstätte für Israel. Nicht sehr „große“, sondern sehr „viele“ Bäume, keinesfalls „ein“ Baum, wie Kap. 17, 22 ff.; Dan. 4, 7 ff. „Daß dieser Strom hier an die den Garten Eden wässernden vier Ströme 1 Mos. 2 und dies Gehölz an den Baum des Lebens anlehne, ist ein Wachspruch. Von der Unsterblichkeit gebenden Kraft der Bäume ist nichts gesagt, und die Wasser tragen nicht mehr Paradiesisches auf ihren Fluten, als die Bäche Ps. 1, 3“ (Neum.).

B. 8. Entsprechend der zwiesachen Beobachtung des Propheten gibt die nun anhebende Deutung Auskunft über den Lauf der Wasser und ihre Wirkungen, die sie ausrichten sollen. Wenn der Prophet gern weiter, dem Wasser nachgegangen wäre: so würde auch diesem Verlangen das Wort begegnen: „diese Wasser gehen hinaus ff.“, nämlich wie sie aus dem Heiligtum kommen B. 1. 2 (יצאים B. 1), von daher ihren Ausgang nehmen, so ist ihr Fortgang gerichtet hinaus „nach“, „zu“ (אז) ff. — Die Angabe הקדמורה הגלילה ist keine so „allgemeine“ Bestimmung der Gegend, in der sich die Wasser wirksam beweisen sollen, wie Hengstenb. annimmt. Es soll allerdings nicht, wie nach den Sept. die kirchenväterliche Exegese im Blick auf den Aufenthalt Jesu daselbst mit Vorliebe behauptet hat, הגליל Jof. 20, 7; der גליל הגורי Jof. 8, 23; der bestimmte 2 Kön. 15, 29 הגליל genannte Norddistrikt im Stamme Naphtali, das spätere Galiläa damit bezeichnet, sondern eher durch הקדמורה bestimmt davon unterschieden sein. Schon הגלילה, die Feminalbildung von גליל, bezeichnet mit dem Artikel offenbar eine bestimmte; es gab mehrere 'גלילות Jof. 13, 2; (Joel 4, 4); Jof. 22, 10 ff. Von גלל „abbrechen“, „abwälzen“, ist ein „Abschnitt“ etwas „Abgegrenztes“ zu verstehen, und weil hier im Osten, so das dort befindliche Grenzland, im Unterschied von jedem anderen Grenzdistrikt, das gegenüber dem Centrum des Landes ausgesprochen würde. — Nach bestimmter Angabe der Richtung (אז), folgt die Bestimmung über den Gang der Wasser, wie B. 1 ebenfalls sogleich angegeben ist (ירדו), daß die Wasser nämlich dann hinabsteigen (ירדו), „niederfließen“ כל d. i. über hin. — הקדמורה, durch den Artikel bestimmt, ist nach dem Zusammenhang zu bestimmen. Vom intransitiven קרב „zusammengezogen“, daher „dür“, „trocken“ sein, ist Feide, Wüste, Steppe gemeint. Geographisch ist die Gharabab die ganze Jordansniederung sogar übers Tote Meer hinaus, vgl. zu 5 Mos. 1; nach der vorhergegangenen Bestimmung befinden wir uns aber in dem oberhalb des Toden Meeres gelegenen Theile des Chor. — Nach יצא und ירד nun בוא, das Kommen zum Ziele. Wie sehr dies Ziel das Moment ist, das

in Betreff des Laufes der Wasser bestimmt werden soll, zeigt wohl die Wiederholung **אֶל-הַיָּם הַחַיָּה** hinter **הַיָּם**. Wie das Tote Meer 5 Mos. 3, 17; 4, 49 **הַיָּם הַחַיָּה** o. heißt, so wird dasselbe in unserm Kapitel B. 18 das „**östliche Meer**“ genannt, so daß nicht mit andern Auslegern an das westliche Mitteländische Meer gedacht werden kann, das überdies B. 10 als „**das große Meer**“ unterschieden wird. Ist die Gharabah, das **μεγα πεδιον** des Josephus, das er **εղμυα** nennt, eine ungesunde Fläche „voll Salzthon“, so ist auch dies die nur entsprechende Einklärung zum Toden Meere nach desselben allbekannter Eigenthümlichkeit. — **הַיָּם הַחַיָּה** (Partizip. Hoph.) **אֶל-הַיָּם** hat man, den Sept. folgend: „in das Meer der Mündungen“ übersezt, indem der Jordan dahinein münde, der nach Gadow (in der Zeitschr. der deutsch-morgentl. Gesellschaft 1848 I. S. 61) „ein schlammiges Delta“ bilden soll. [Ew.: „ins Meer hin, ins Meer der trüben Wasser“ **בְּיָם**, „trübe“, „schmutzig!“] Andre hat die Vergleichung von Sach. 14, 8 und der Dualform B. 9 auf die Annahme einererspaltung der Wasser geführt, so daß **יָם** einmal nach Osten, aber sodann auch nach Westen wiese. „Der Prophet (sagt Umbr.) geht dabei gewiß vom Toden Meere zuerst und besonders aus, bleibt aber bei ihm nicht stehen, sondern entläßt auch die Wasser in das große West- und Weltmeer. Denn das Meer der Wüste erscheint zwar vor allem als das trübseligste Symbol des Todes der Sünde („der Herr hat nicht Freude am Tode des Sünders, sondern daß er sich bekehre und lebe“), aber bis jetzt ist kein Wasser ganz gesund, schon deshalb Erguß des Lebensquells auch weiterhin in die Welt der Sünde und des Todes.“ [Nach den Midraschim trennt sich der Bach in 12 Wasser, die den 12 Stämmen zuströmen; sogar bis Kalabrien und in die Verberei soll er fortgehen.] (Wie Kief. meint: die Wasser kamen erst zum Toden Meere und von da aus Meer in Meer zu jeglichem Meere!) Im Text berechtigt dazu nichts. Soll das Austreten aus dem Toden Meer vielleicht gegenüber seinem Einstürmen hervorgehoben werden? Daß die Wasser so heraus-, wie hineinstürmen? oder: daß wenn durch den Durchfluß eben die Heilung geschehe, die geheilten Wasser die ins Meer nun strömenden seien? Wie könnte das mit **אֶל-הַיָּם** ausgebrückt sein? Es bleibt nichts, als „die herausgeführten“, deren Ziel „zum Meere“ ist, gemäß dem B. 1. 2 und noch B. 12 hervorgehobenen **יָצָא** der Wasser, von denen die Rede ist, so zu verstehen, daß der Ausgang derselben aus dem Tempel nochmals betont wird, und zwar gerade hier, um wo sie an ihrem Ziele angelangt sind, zu ihrem Zweck überzugehen. (Hengstenb.: Hinweisung „auf die höhere Hand, welche den Heilsplan nach beobachtetem Rathe anstellt“. Neum.: „Wasser, die von der Schwelle des Tempels quellen, die kommen zum Toden Meer? Nicht nur das, noch mehr, zum Toden Meere zu gelangen, werden sie herausgeführt: so knüpfte sich das Heiligtum des Segens ausdrücklich an die

Verberbensstätte des Fluges.“) — Die Wasser, von denen gesagt wird, daß sie „geheilt werden“, sind selbstverständlich (2 Kön. 2, 22) die des Toden Meeres, wie auch das Folgende bestätigt. Jetzt ist die geistliche Bedeutung der Wasser dem Propheten ausgesprochen: Heilung des Toden, das demnach nur todkrank ist, das ist der Zweck ihrer Herausführung aus dem Heiligtum zum Toden Meere, zur östlichen Grenzmark, wir würden sagen können: von Israel aus in die Welt, die aber damit verheißungsvoll als im Osten, mithin im Blick auf den Sonnenanfang der Gerechtigkeit (Mal. 3, 20) symbolisiert ist. **יָרַח** erklärt Grot. davon, daß die einströmenden Wasser ungeachtet ihres Durchströmens heil bleiben werden.] Entsprechend ist der Charakter des Wassers des Toden Meeres schon von Diodor: **ἐναι διακικρον και κατ' υπερβολην δυσωδες** bezeichnet. Vgl. Tacitus Historien V. 6. Hieronymus nennt es **mare amarissimum**, quod graece **λιμνη ασφαλτου** i. e. **stagnum bituminis vocatur**. Vgl. v. Schubert (Reise in d. Morgenl. III. S. 85), der den täuschenden Schein des „klaren und reinen“ Wassers für die Durstigen bemerkt macht. Vgl. noch v. Raumer's Palästina S. 61 ff. Robinson Phyl. Geogr. d. h. Landes S. 209 ff. [Hengstenb.: „Die Wüste ist in der Schrift Bild der Heilslosigkeit (?), also passendes Emblem der Gott entfremdeten, von seinem Reiche ausgeschlossenen Welt Ps. 107, 5. Bei Joel entspricht der Araba hier das Thal der Akazien, des Wüstenbaumes, vgl. auch Jes. 35, 6. Zum Symbole der verderbten, im Wüsten liegenden Welt (1 Joh. 5, 19) ist das Tode Meer um so mehr geeignet, da es einem Gerichte über die verderbte Welt seinen Ursprung verdankt, da das geistliche Auge unter seinen Wellen das Bild von Sodom (Kap. 16) und Gomorrha erblickt.“]

Nun ist der Uebergang zu den Wirkungen der zum Toden Meer laufenden Wasser gemacht. Sehr wirksam introductirt sich B. 9 mit dem prophetischen **וַיְהִי** (Neum.: „es ist dann geschehen, dann liegt der Beobachtung die Thatsache vor“) zunächst, was infolge der Heilung des Wassers, in Bezug auf dieses selber als Wirkung der heilenden Heiligtumswasser sich herausstellt. — Aber **כִּלְכֵּל** **וַיְהִי**? Gibt es denn „lebende Wesen“ im Toden Meere? In demselben nicht, wennschon der Fürst Pücker lebende Fische aus dem Toden Meere dort verspeist haben will. Der Jordan führt deren herein, oder „sie begleiten freiwillig seine Fluth“ (v. Schubert), aber „sie müssen bald ihre Wanderlust mit dem Leben bezahlen, weil sie in der Salzlake absterben, oder weil diese ihre leichten Körper ans Land hinausstößt“. Ein Fisch, welchen Robinson als im Meere gefangen sah, war nahe der Jordanmündung gefunden und in einem erschöpften Zustand, sterbend. „Fische und Schnecken leben nicht in diesem überfluthigen See“ (v. Schubert). „Einige Reiher“ (erzählt Gadow) „suchten die ins Meer gespaltenen Fischein, die in der scharfen Lauge augenblicklich starben; ich bemerkte selbst einige, die mit

dem Tode rangen. Seefische, welche Marfchall Mar-
mont zu Alexandrien in das aus dem Todten Meer
mitgenommene Wasser warf, starben in 2—3 Mi-
nuten“. So kann nur in Bezug auf das Todte
Meer von „lebenden Wesen“ die Rede sein als von
solchen, die lebend waren, dann dort gestorben sind,
oder die leben, aber wenn sie dorthin kommen, ster-
ben müssen. Aber die gebrauchte Ausdrucksweise
greift doch viel mehr recht prophetisch voraus, indem
sie in dem geheilten Wasser, im Gegensatz zu
dem dasselbe beherrschenden Tode, schon Leben
gewährt, ja, dieses Leben durch **אשר ישר** mit
bedeutender Anspielung auf 1 Mos. 7, 21; 8, 17
(Tod und Vernichtung) und 1 Mos. 1, 21 (Schö-
pfung) sogar ausmalt. Nicht minder könnte zu dem,
zum Tode in das Todte Meer Lebendes führenden,
Jordan an Gegensatz sich herausstellen in den
folgenden Worten: „wohin all kommen wird da-
selbst ff. wird Leben“. Hitzig: „welches sich regt auf
allen, wohin Bäche (**נְחָלִים** pluralisch punktiert) ge-
langen“. (Ew.: **נְחָלִים**.) Keil: „wovon es wim-
melt überall, wohin der Bach kommt“. — **נְחָלִים**
was will der Dual, wo bisher stets **נָחַל**? Keil
hält die Annahme Hengstenberg's für die beste,
der mit Berufung auf Jer. 50, 21 „Doppelfuß“=
starker Fluß erklärt, das Doppelte siehe mehrfach für
das Ausgezeichnete (Hiob 11, 6; Jes. 61, 7). Er
hätte wissen können, daß schon Umbr. „Doppel-
bach“ übersetzt und dabei an „die Fülle des Was-
fers“ gedacht hat. Auch Stier's (Lehrgeb. S. 218)
dualis emphaticus kommt darauf hinaus, wie auch
er schon Jer. 50 dafür citirt. Die ursprünglichen
„Wasser“ (**מֵיִם**) sind B. 5 zu einem **נָחַל** angewach-
sen, können sie nicht, wo sie nun den Wassern des
Todten Meeres sich gemischt haben, wo B. 8 aus-
drücklich **הַמֵּיִם הַחַיִּים** und die geheilten **הַמֵּיִם** neben
einander genannt worden, in solcher Zusammen-
fassung sehr bezeichnend (freilich nicht wie Maurer:
um der Ähnlichkeit mit **מֵיִם** willen,) **נְחָלִים** dua-
lisch zum Ausdruck kommen, und zwar, daher unbe-
stimmt **נְחָלִים**, nach ihren reißenden, den Tod hin-
reißenden, dem Leben Bahn brechenden Strömen!
Also wie Neum.: „wir sehen sogleich, der Erfolg
des Einstromens gibt sich am Meere selbst kund;
der Bach geht nicht darin unter, aber er verschlingt
auch das Meer nicht, er durchbringt es mit seiner
Lebenskraft, und wo immer das Auge diese geeinten
Ströme verfolgt, da schaut es das wimmelnde, neu
gezeugte Leben u. s. w.“ Derselb. liest überaus ge-
zwungen **נְחָלִים**, weil keine alte Uebersetzung hier den
Dual habe: „werden, wohin immer der Fluß kommt,
im Meer am Leben bleiben ff.“ Lief.: „wenn die
Wasser des Baches in die Wasser des Meers kom-
men werden, werden sie sich theilen u. s. w.“ —
יִהְיֶה das Leben behalten und des Lebens sich freuen,
in prägnantem Gegensatz zu dem mit diesem Meere
zu denkenden Sterben. Keil: „ausleben, zu Leben
kommen“. [Auch Hitzig macht auf die maskuline
Konstruktion von **נָכַשׁ** (**יִהְיֶה** wie **יִשְׁרָץ**) aufmerk-
sam, so daß **יִהְיֶה** als Substantiv genitivisch dem **נָכַשׁ**

untergeordnet erscheint. Neum.: „also jegliches
Wesen, das in der Macht des Lebens den Keim des
Lebens in sich trägt, es soll ihn entfalten; nicht die
Anschauung des Weiblichen, vom Geiste Getrage-
nen, sondern des selbstständig Hauchenden liegt zu
Grunde.“] — Die Schilderung dieses Lebens geht
mit der Natur des Wassers, dessen gesunde Lebens-
kraft sich in der Fülle, in der Menge seiner
Fische ausdrückt. Zuor aber „alles, was kriechen
und schnell beweglich sich regt, **שָׂרָץ** von jeder thie-
rischen Regsamkeit“ (Neum.), um an dem allseitigen
mannigfaltigen Gewimmel Leben zunächst über-
haupt zu malerischem Ausdruck zu bringen. Das
Speziellere bringt: „und ist sehr viel **דְּרָבָה** (kollek-
tive, die verschiedensten Arten zugleich ausdrückende)
Feminalform von **דָּרָה**, das, v. **דָּרָה**, „bif werden“,
vor allem, wie auch hier dem Zusammenhange ge-
mäß, den starken, großen Seefisch, dann:
Fisch überhaupt bezeichnet. (Umbr.: „leben und
sich reichlich mehren“.) — Die Begründung, die
vorhin der allgemeineren Schilderung mitverleibt
war, wird zur Erklärung des Speziellen der Fische
nun herausgenommen: „denn es kommen dort-
hin ff., da werden sie geheilt werden“, versteht
sich bei dieser Repetition aus B. 8: die Wasser
des Todten Meeres, wohin auch **שָׂרָץ** wohnt.
— Die vollendete Steigerung des Lebensausdrucks
erreicht aber die Schilderung mit: „und es lebt
alles ff.“ Erst: „alles Wesen ff.“, sodann: die vie-
len und vielerlei Fische insbesondre, nämlich das
Todte Meer in seinem Fischleben; endlich das ganze
Todte Meer als solches. Daher vorher **שָׂרָץ**, woge-
gen die beiden folgenden Male **שָׂרָץ**; wie auch
durch **כָּל דְּרָבָה** das vorhergehende **יִרְפָּא** (Imperf.
Niphal) sich erläutert und den Wassern des Meeres
gegenüber deshalb **הַנָּחַל** aus B. 5 ff. gesagt
wird. „Das Todte Meer ist zum Meer des Lebens
geworden“ (Neumann). [Ew. a. l.: jeder, der
aus ihm geschöpft. Calmet: alles Land, wie un-
fruchtbar es auch sei, soll zum fruchtbarsten sofort
belebt werden, was nur der Bach bespült. Dersel-
be: „alle Gegenden des Todten Meeres, wohin
das Wasser dringt, sollen von Fischen wimmeln.“]

B. 10 abermals **יִהְיֶה**. [„Aus dem Tode entsteht
durch die Allmacht und Gnade Gottes ein reiches
Leben. Die neue Gemeinde ist zahlreich, zahllos,
wie die Fische des Meeres“, Havernick.] Weil im
Reichthum an Fischen das Leben des Meeres nicht
nur, sondern das (Todte) Meer als lebendiges sich
exemplifizirt, so wird der Reichthum an Fischen
theils nach der Beschäftigung, die er veranlaßt,
theils an den zahlreichen Arten geschildert. In
erster Beziehung **כָּל דְּרָבָה** (Ori: **עָרָה**, „es ha-
ben sich gestellt“, man sieht sie stehen), „es stellen
sich über ihm (dem Bach, nicht: dem Todten
Meere, aber auch nicht die ganze Bachlänge hin an
seinen Ufern, sondern da, wo er das Todte Meer
berührt, weil von dessen Fischbelegung die Rede ist)
Fischer auf.“ Damit stimmt auch die zu so vielen
Versuchen Anlaß gewordene Ortsbestimmung von:

צְרִיבֵי עֵינַי וְצְרִיבֵי עֵינַי. Es müssen zwei nahe aneinander liegende Punkte sein, wie der gleiche Ausdruck צְרִיבֵי עֵינַי und צְרִיבֵי עֵינַי zeigen zu wollen scheint und die Differenz nicht weniger, die sich lediglich zwischen „Bock“ und „zwei Kälber“ bewegt. Hengstenberg möchte in צְרִיבֵי einen Dual wie B. 9 vermuten: „das Doppelsieb im Parallelismus mit dem Bock“; er meint: „die Quellen werden nach den Ausfindern genannt“, „das Rals hatte sich durch die Auffindung hervorgerban“ (!). Im Ernst aber ist En = Gedi („Bocks-Quelle“, wobei Sepp an die hier selten von einem Jäger verfolgten Steinböcke erinnert), „Ain Djidi“ am westlichen Ufer des Todten Meeres, der südlichste von Israeliten bewohnte Punkt mit ägyptischem Klima und ägyptischen Produkten; und über En = G' Lajim („zwei Kälber-Quelle“) sagt Hieron.: daß es am Anfang des Todten Meeres, wo der Jordan hineinfließt, also nördlich gelegen sei. Da das Sterben des Lebenden beim Eintritt ins Todte Meer stattfindet, so sind wir hier gewiß an der rechten Stelle. Hengstenb. findet „Engedi scharf gegenüber das Jes. 15, 8 erwähnte Eglaim“, da „offenbar der ganze Umfang des Sees bezeichnet werden solle, so sei Eneglaim an der Ostseite zu suchen.“ Ewald: „die ganze jetzige Strecke des Todten Meeres entlang.“ Neumann sieht von jeder geographischen Grundlage ab: „zwei Quellen (צְרִיבֵי) strömen jetzt in das Todte Meer, lebendig, fischreich beide in die dunklen Tödestiefen; aber in jenen Tagen des Heils, dann wird von einer bis zu der anderen hin ein Strom des Lebens fluten, nicht mehr hier und da werden vor den Mündungen der Quellen kleine bald sterbende Fische sich regen, das ganze zwischen inne liegende Wasser, jetzt wüst und todt, wird reich dann belebt und wimmeln von den Fischen des großen Meers.“ — צְרִיבֵי [Ewald: „zum Wurf-ort den Regen“] unterscheidet Neumann von צְרִיבֵי Kap. 26, 5. 14. Gesenius hält beide Formen für gleichbedeutend: Ort des Ausspannens. Um aber an den Akt des Ausspannens zu denken, muß man mit Neumann die Fischer als Ausspannung der Netze auffassen, sie werden ganz in solche Thätigkeit aufgehen, nichts andres als das sein; was doch gar nicht so unannehmlich ist, wie Kieftoth meint, während die Rosenmüller'sche Interpretation des צְרִיבֵי von den Orten, daß sie Ausspannungsplätze für die Netze sein werden, wohl aus „von En-Gedi bis ff.“ entnommen werden kann, jedoch nicht so klar vorliegt. — צְרִיבֵי sei es für den Gang oder nach dem Gang zum Trocknen, was doch wiederum zur Vorbereitung auf neue Arbeit, neuen Gang geschieht. [Hengstenberg: „Es ist nicht von Fischern geredet, welche die gefangenen Fische nach ihrer Art sortiren werden, sondern nur von solchen, die Fische verschiedner Art fangen.“] An den Regen wird sich nicht nur die Fülle, sondern auch die Mannigfaltigkeit, werden sich die verschiednen Arten der fangbaren oder gefangnen Fische charakterisiren. — צְרִיבֵי, was die

Art (kollektio) anbelangt“, absichtlich, wie Naphe anzeigt, ohne Mappit, besagt im Grunde dasselbe wie mit מ, „in Rücksicht auf ihre Art“; immer soll das bunte Gemisch der Arten zum Ausdruck kommen, wie dem דגה hier und B. 9 entspricht. „Das Leben wird ungleich sinnvoller nicht durch das Gewimmel der vielen allein, sondern durch das bunte Gemisch der verschiedensten Arten, welche untereinander wimmeln, geschildert“ (Neumann). „Anspielung auf die Schöpfungsgeschichte (vgl. auch B. 9): die neue Gemeinde eine solche Schöpfung Gottes“ (Sävernick). — דגה nicht: der geheilten מים des Meeres, auch nicht צְרִיבֵי B. 9, auch nicht: der Ufer zwischen Engedi und Eneglaim, sondern: der Fischer oder: der Netze. — Die Vergleichung mit „den Fischen des großen Meeres“, die als numerisch sogleich bestimmt ist („sehr viele“), verbindet sich dem צְרִיבֵי, wie Hitzig bemerkt: es sollen in ihm die vielen Arten großer Seefische, und zwar in vielen Individuen, leben — „wie die Fische ff.“, ist dafür sprichwörtlich, — nicht nur die wenigen Arten kleiner Flusfische.“ Die verglichenen Fische des Mittelmeers sind übrigens als lebende gedacht, so daß auch deshalb vorher nicht vom Mittelmeer die Rede gewesen sein kann. [Hengstenb.: „Das Meer Symbol der Welt, demgemäß die Menschen die lebendige Kreatur im Meer, die Fische (Fisch. Joh. 8, 9). Bis dahin gab es nur todt Fische, nur geist- und heilslose Menschen. So kann auch die Bedeutung der Fischer nicht zweifelhaft sein: die Fische, die durch das messianische Heil zum Leben gelangten Menschen; die Fischer die Boten dieses Heiles, welche die lebendigen Gewordenen in das Reich Gottes einsammeln, in die Gemeinschaft der Kirche einführen“, Luk. 5, 11; Matth. 13, 47 u. f. w.]

B. 11 צְרִיבֵי (Ori: צְרִיבֵי) ist Singular, der Plural des Ori scheint wegen des folgenden pluralen וְצְרִיבֵי gesetzt zu sein. Gesenius: צְרִיבֵי inkorrekt geschrieben für צְרִיבֵי. צְרִיבֵי ist feuchter Ort, Raschi: marais. Man könnte unterscheiden: was durch das natürliche Zurücktreten des Meeres vom Ufer versumpft sein wird und: die künstlich angelegten Salzgruben (Zeph. 2, 9). — Die Aufnahme von der Regel der Heilung und Belebung; die Stellen, wo die Heilswasser keine Wirkung ausüben. „Die Fischer bemerkten wir soeben von einer Quelle zur andern Quelle sich aufstellen, damit das Leben des Meeres durch sie anschaulich werde; hier aber in den Lachen ist Tod“ (Neumann). „Die Wasser, welche der Bock ihnen brächte“ (meint Hitzig), „würden außer Zusammenhang mit frischem Zufluß und mit der Gesamtwassermasse stehend selbst wieder verderben.“ J. D. Michæelis: „Palästina würde viel verlieren, wenn es dies unentgeltliche Salz verlöre und das Todte Meer ganz süß würde: dies Geschenk der Natur soll also bleiben.“ Wenn die Hitzig'sche Auffassung und Motivierung noch dem וְצְרִיבֵי genügt, so gewiß nicht dem צְרִיבֵי, womit sicher aber auch nicht eine

Nützlichkeitserzeuge wie von Michaelis veranlaßt sein soll, sondern ein Gericht zum Ausdruck gelangt. „Dene Plätze, wo früher die eigentlichen Ablagerungen des Salzes stattfanden“ sagt Havernick, „sollen auch fernerhin solche wüste Stätten sein. Der Gedanke ist: nur diejenigen, welche sich gegen den Gnadenstrom der göttlichen Liebe absperrten und nicht genesen wollen, sollen auch fernerhin dem Fluche anheimgefallen sein, als Dentmaler desselben fortbestehen (Sach. 14, 17).“ Um das Meer des Todes zieht sich ein Tod hin, der bleibt: das ist der andere Tod, der Tod zum Tode. Was „dem Salze hingegeben“ ist, das ist dem Tode durchaus verfallen. Kliefoth: „sie werden zu Salz gemacht werden“. Hengstenb.: „das Salz kommt hier nicht, wie so oft als Würze in Betracht, sondern als Feind der Fruchtbarkeit, des Lebens und Gedeihens (Hiob 39, 6). Gegensatz gegen die Erlösung von der ägenden Gewalt des Salzes, wie sie durch die Wasser aus dem Heiligthum erfolgt sein würde, wenn diesen der Zugang gestattet wäre, sie bleiben dem Salze hingegeben: wer dem Sohne Gottes nicht gehorcht, der wird ff. Joh. 3, 36.“ — Mit B. 12, zum Abschluß des ganzen Abschnitts, wird dem Seher das B. 7 blos überhaupt ihm offenbar Gewordene nun genauer ausgeführt. An den Gegensatz (B. 11) zur heilenden Wirkung der Heilighumswasser (B. 8) schließt sich das Folgende antithetisch und darum parallel zu B. 9 an: den belebenden Wirkungen in Betreff des Zielpunkts, in Bezug auf das Todte Meer, stellen sich die belebenden Wirkungen in Betreff der Uferlande des Baches, also bis zum Ausgang der Wasser zurück, an die Seite. Summa: so vor, so rückgeschaut, es sind Lebenswasser; wie sie einerseits Leben erhalten, so wirken sie andrerseits Frucht. — הנהל, wie die Wasser seit B. 5 auf dem Wege zum Todten Meere, demselben gegenüber betrachtet (B. 9) bezeichnet worden sind, so daß auf den Lauf derselben von ihrem Heraustreten aus den Tempelmauern an reflektirt wird. — Die Beschreibung „über dem Bache“ detaillirt sich durch: „über seinem Rande auf beiden Seiten“. Das „aufsteigen“ bildet wohl auch ein gegensätzliches Pendant zu dem tief und tiefer gehen und hinabsteigen der Wasser vorherin. — מאכל, „essbares“. (Hengstenberg: „alle fruchtbaren Bäume“; Hitzig: „jeglicher Baum essbarer Frucht“.) Kliefoth: „sie werden essbare Früchte allerlei Art tragen“. Jedoch nicht das allein ist ihre beschriebene Beschaffenheit, daß sie „Geschmack der Speise“, also das Speise darbietet, — nicht wilde, herbe, harte Frucht; sondern eine bleibende Frische des Lebens und der Kraft zeichnet diesen Baumwuchs aus, (was sonst auch durch immer fließende, nie versiegende Wasser ausgedrückt wird), sowohl was „Blatt“ (נבל Ps. 1, 3 „welken“, „abfallen“ verwandt mit נפל), als was „Frucht“ angeht (המז). In letzter Beziehung heißt es: „nach seinen Monaten“, d. i. wie diese wechseln (Hitzig: distributiv), vom

„Anbruch“, vom „Ersten einer Sache“ gesagt, daher בכרית die Erstlingsfrüchte, bedeutet nach Hitzig: daß das Geschloß alle Monate wieder neue Früchte bringt, was nach Hengstenberg „auf das Ununterbrochene des Heilgenusses hinweist; ober: die Frucht ist so ersehnt und froh begrüßt, wie frühzeitige Erstlingsfrucht; oder überhaupt: vorzügliche Frucht, die gleichsam Erstgeburtsrecht (5 Mos. 21, 16) beanspruchen kann. Vgl. Dffb. Joh. 22, 2. Neumann: „Der Gedanke ist ja freilich, was sonst alljährlich das Herz entzündet, dies wird nunmehr alle Monate sich darbieten. Nach Horapollon treibt die Palme mit jedem Monate einen neuen Zweig. Der Monat ist als Eigenthum der Bäume angesehen, weil der Mondenwechsel ihnen dient, das in ihnen quellende Leben in gleichem Wechsel stets darzulegen.“ Die Zaubergärten des Alcimus (Odyss. VII, 114 ff.) sind damit nicht zu vergleichen. — Dem abschließenden Charakter des Verses ist auch die Begründung gemäß, die den Grundgedanken, als das Prinzip solcher Wirkungen: „sein“ (nicht: des Stroms, wie Neumann, sondern: des Geschloßes, dieses Baumwuchses) Wasser“ ausspricht, nämlich: dieselben als „von dem Heiligthum ausgehende“, Hitzig: „von dem Wohnsitze dessen, der der Urheber aller Lebenskraft und Fruchtbarkeit“. Neum.: „Ein tiefer Aufschluß über das, was dem Propheten der Tempel seines Gottes gewesen. Bei ihm ist die lebendige Quelle, und in seinem Lichte sehen wir das Licht Ps. 36, 10. Aber es ist eben das Heiligthum: weil heilig seine Quelle, darum zeugt fruchtbare Reime das Wogen des Baches. Und קדש ist nicht moralische Reinheit, sondern hehre, transcendente, welche über alles Dunkle der Erde leuchtend aufstrahlt. Darum das hohe Lob der Seraphim Jes. 6, 3.“ — Wie nun die Fische vorher für die Nege der Fische waren, so erscheint die Frucht der Bäume hier „zur Speise u. s. w.“ פרי (Ori: פריה, was unnöthig), denn פרי braucht nicht: die Frucht eines jeden zu sein, sondern kann kollektiv mit dem Plural genommen werden. Wenn damit auf das Paradies und die ursprüngliche Schöpfung 1 Mos. 2, 9 zurückgeblickt ist, so auf die Erlösung, das kommende Heil mit dem eigenthümlichen: „und sein (des Geschloßes) Laub להרפה“ — Hitzig: „zur Arznei“, wobei er bemerkt: „wohl in äußerlicher Anwendung, indem man sie auf Wunden legt als weich und kühlend, abgesehen auch von ihrer besonderen Heilkraft; להרפה auf רפה zurückgehend.“ Auch darin eint sich, faßt sich zusammen in diesem Abschluß der Gedanke des Heilens und der Heilung, so daß in diesem Sinn „die Medizin“ durchaus nicht „in diesen Bildern der Vollendung ein sehr unangemessener Mißton ist“, wie Neumann äußert, der an „das von süßem Wonnelieben erquickte, das selige Heil“, an „zieren das Leben mit busigen Kränzen“ denken will. Letztes würde als bloßer Schmuck am allerwenigsten hier passen. Hengstenberg: „Das

Heil muß für die schwer kranke Heidenwelt sich vor allem in der Form der heilenden Gnade darstellen. Darum werden außer den nährenden Früchten noch die heilenden Blätter genannt.“ „Die Bäume sind Lebensbäume zugleich mit Anspielung auf Ps. 1“, meint dagegen Hävernick das Bild der Fische beziehe sich auf „den Umfang, die Größe der Gemeinde“, dies von den Bäumen auf „ihre Beschaffenheit, sofern die göttliche Gnade dieselbe umschaffe zu wahrhaft lebendigen Mitgliebern, welche selber reiche Früchte tragen und noch andern dadurch ein Mittel zum Leben, zur Genesung werden.“ [Philippson urtheilt von dem ganzen Abschnitt: „Diese Schilderung paßt auf keine wirklich vorhandene Quelle in Jerusch. und enthält Voraussetzungen, welche keine wirklich vorhandene Quelle erfüllen konnte. Sie gehört daher in das Bereich jener prophetischen Anschauungen vom zukünftigen Lande, in welchen dieses als verändert in seiner Beschaffenheit, als mit der herrlichsten Fruchtbarkeit und wunderbaren Tugenden ausgestattet erschien. Wir haben diesen Abschnitt als einen poetischen Ruhepunkt des Propheten zu betrachten, in welchem sich zwischen dürrer Aufzählung und Darstellung die für die Aussichten seines Volks begeisterte Seele des Propheten erging.“ Danach wäre die Hoffnung der heutigen Juden schließlich Aesthetik.]

B. 13—23: Die Grenzenbestimmung im heiligen Lande.

Hengstenb. nach seiner Auffassung des Schlusstheils Hesekiels läßt von der fernem messianischen Zukunft, in welche B. 1—12 plötzlich sich die Aussicht eröffnet haben soll, den Propheten wieder auf das niedere Heil, Tempel und Stadt der Zukunft, welches die Voraussetzung des höhern Heiles gebildet, zurückkehren. Nach Hitzig „bildet der vorige Abschnitt zu diesem den Uebergang, indem dort zuerst Ezechiel, dem Laufe jenes Buches folgend, von dem Heiligtume und dem Begriff der Terumah sich wegkehrt; nämlich noch ist übrig, von dem Lande selbst, aus welchem jene Terumah ausgesondert wurde, zu handeln.“ Es würde ein Durchbruch durch alles sein in diesen so genau zusammenhängenden Schlusskapiteln unseres Buchs, wenn B. 1 bis 12 eine Entlastung von wesentlich anderem Charakter, Sinn und Bedeutung wären, als das, was denselben vorangeht, und das ist, was ihnen nachfolgt. Wenn aber B. 1—12 entschieden symbolisch ist, insbesondere messianischen Inhalts ist, so wird damit der Schlüssel für alles in diesen Kapiteln, das Vorhergehende und das Nachfolgende, und nicht bloß „der Uebergang“ zum Folgenden gegeben sein. Dann ist der Tempel Symbol der neuen Offenbarung Gottes unter Israel in seinem Lande, dann symbolisirt der theils angedeutete, theils ausgeführte Kultus, nach Handlungen, Personen, Zeiten, die zukünftige Anbetung in Geist und Wahrheit, dann kann der Segen, der selbst das Todte Meer in seinem Fluchcharakter aufhebt, nicht das

heilige Land unberührt lassen, sondern erst mit Bestimmung seiner Grenzen und Vertheilung des abgegrenzten Inhalts unter die Stämme (Kap. 48) wird die Theokratie der Zukunft abgemacht sein. Man kann nicht mit Ewald sagen, daß „mit dem letzten großen Bilde Kap. 47, 1—12 hätte das ganze Buch vollkommen geschlossen werden können.“ Muß doch Ewald selbst zugestehen, daß „die Lage des Heiligtums und der nächsten Umgebungen Kap. 47, 1—8 noch nicht deutlich genug erklärt ist“, aber weniger die Verweisung hierauf wird das noch Folgende motiviren, als vielmehr, daß Kap. 45, 1 die Erbtheilung des Landes voraussetzt wird, ohne daß wir davon mehr bisher vernommen hätten, als die Weissagung der Rückkehr Israels in sein wiederauflebendes Land, Kap. 34, 25 ff.; 36, 8 ff.; 37, 21 ff. Nur durch das von B. 13 bis Ende des Buchs Folgende gelangt das Volk Gottes zur Ruhe, wie die Herrlichkeit Gottes durch ihren Wiedereinzug in das Heiligtum zu ihrer Ruhe gekommen ist (Kap. 43). Im Sinne eines solchen Zusammenhangs, vgl. Offenb. Joh. 21, 3: καὶ ὁπποῦν μετ' αὐτῶν, καὶ αὐτοὶ λαοὶ αὐτοῦ ἑσονται, bleibt das Heiligtum mit seinen Umgebungen noch Kap. 48 der Hauptgesichtspunkt. Nicht bloß, wie Hävernick sagt: „von letzterem ging die ganze Darstellung aus und so kehrt sie auch naturgemäß dahin wieder zurück“, sondern der Schluss des Buchs Hesekiels will die Herrlichkeit Gottes an der Herrlichkeit seines Reiches ausmalen (S. 11): so kann es nicht mit der gelegentlichen Voraussetzung der Erbtheilung des Landes, nicht mit der auszuhebenden Hebe, wie sie Kap. 45 bestimmt wird, insbesondere nicht mit der Stadt, die zwar Israel im ganzen (Kap. 45, 6) gehören soll, genug sein, sondern ganz Israel muß in seinen Stämmen das Land besetzen, um, nachdem alles nach außen und innen abgegrenzt ist, die Herrlichkeit Jehovas im Heiligtum als das Prinzip der Herrlichkeit Israels in seinem Lande zum vollen Ausdruck gebracht zu sehen. „Dies drückt daher auch dem ganzen Lande ein neues Aussehen, eine verklärtere Gestalt auf“, wie Hävernick bemerkt.

B. 13. Eine feierliche Einleitung fordert den folgenden Abschnitt ab (vgl. Kap. 46, 1. 16). — מִן הַגֶּזֶן Gesenius: „unstreitig falsche Lesart für מִן הַיָּם (wie B. 15). So lesen auch Sept., Vulg., Chald. und 14 Manuscripte.“ Leicht gesagt, auch leicht gedacht, aber die Analogie von בֵּן הַיָּם für בֵּן הַיָּם nach Kap. 25, 1 (vgl. daselbst) nicht hier geltend zu machen. Wenn auch schwerlich mit Hengstenb. zu sagen sein wird, daß es „fast scheint, als ob Ezechiel die Schreiber und Kritiker necken und auf die Probe stellen wollte“ (!), so ist doch die Fortpflanzung eines solchen Schreibfehlers, wie מִן הַגֶּזֶן für מִן הַיָּם , B. 13 um so schwerer anzunehmen, als es wirklich B. 15, wo מִן הַיָּם gesagt ist, sachlich anders liegt, als hier. Hengstenberg läßt מִן הַגֶּזֶן gleichbedeutend mit מִן הַיָּם Spr. Sal. 17, 22 sein, aber

wenn nur das lediglich dort gelesene גרה „das Innere“ bedeutete! Er übersetzt: „(dies ist) das Innere der Grenze“ und bemerkt dazu: „das Stammwort ist גרה oder גרה; verwandt ist גר Mitte (im Chalb.: גר), גרה Thal, als das von Bergen umschlossene Innere“; das geht noch, aber daß גרה „Volk, das Innere, Centrum, im Gegensatz gegen die Einzelnen als die Peripherie“ sein soll, ist so wenig zutreffend, daß eher das gerade Umgekehrte zutreffen könnte. Das Stammwort bedeutet: zusammenziehen, wovon גרה (Volk) wie גר (Reich) auf „Zusammenhang“ zurückweisen. Dem גרה Spr. Sal. 17, 22 entspricht im dortigen Parallelismus mit גרה eine Bedeutung wie: Körper, und eine ähnliche würde bei Hesekiel hier die passende sein. Denn nicht vom גרה als „Grenze“, wie B. 15, sondern von der Substanz des Gebiets, das hierauf erst B. 15 ff. begrenzt wird, ist B. 13 die Rede. B. 13 und 14, die Bestimmung der Grenzen einleitend, wie B. 22 und 23, welche sie beschließen, geben uns zu verstehen, daß die beherrschende Absicht die Vertheilung des Landes unter die 12 Stämme Israels ist, nur mit Bezug darauf, also vorbereitend, von den Grenzen des Landes geredet werden soll. גרה גרה erklärt אברהם hinreichend; גרה ist Affusativ. — גרה soll nach Hitzig distributiv sein, bezeichnet den Gesichtspunkt, der bei der Landesvertheilung walten soll, indem ganz Israel, das wiedergeeinte Gottesvolk, heimkehren wird (Kap. 37); von welchem Gesichtspunkt sich auch das kurze גרה גרה = Joseph soll (Plural), „Erbtheile“ (abgemessene Stücke Land) davon erhalten, sofort erklärt, ohne daß Dual גרה גרה mit Ewald punctirt zu werden braucht, wiewohl zwei Erbtheile gemeint sind, gemäß der uralten prophetischen Anordnung des Vaters der Stämme, Jakobs 1 Mos. 48, 5. Die genauere Bestimmung wird als selbstverständlich umsonst vorausgesetzt, als „da Levi (Kap. 44. 45) keinen anderen Landtheil als den in der heiligen Zerumah haben soll, die 12zahl der Stämme nicht anders resultirt, als wenn (wie immer) der Stamm Joseph als 2: Ephraim und Manasse, gezählt und behandelt wird“ (Kliefoth). Vergl. Jos. 17, 14 ff. [Die Sept. überlegen das nom. pr. גרה]. Schon Eusebius in der praep. ev. hat darauf aufmerksam gemacht, daß auch Plato seinen Idealsstaat in 12 Theile, ebenso die Hauptstadt theilt.

Nächst der Bestimmung betreffend den Gesichtspunkt der 12zahl für die Erbtheilung des Landes, wie er B. 13 im allgemeinen angegeben und außerdem an Joseph spezialisirt worden, stellt B. 14 als zweite Bestimmung für die Landesvertheilung den Grundsatz: zu gleichen Theilen an. Mit dieser Bestimmung steht das Joseph betreffende keineswegs in einem Widerspruch, wie Hitzig behauptet, denn, wie Keil recht erwidert, die Worte: גרה גרה besagen nur, daß von den 12

Stämmen, welche Israel in Bezug auf גרה zählt, der eine soviel als der andere erhalten soll. Vgl. dagegen die Bestimmung 4 Mos. 26, 54; 33, 54 und vgl. Hesekiel Kap. 48, 1 ff. Warum גרה „statemal“ oder „weil“ bedeuten soll, ist nicht einzusehen. Vergl. Kap. 20, 28. 42. — Was schon die Norm der symbolischen Zwölfszahl kaum fraglich erscheinen läßt, den symbolischen Charakter nämlich dieser einleitenden Bestimmungen, das muß außer aller Frage treten, wenn nicht das Prinzip der Gleichheit bei der Vertheilung, das hier aufgestellt ist, die wunderliche Voraussetzung, daß jeder Stamm auch die gleiche Zahl Volks im einzelnen befaßen werde, machen soll, oder, im Gegensatz zur ersten Vertheilung des Landes, die neue Vertheilung, bei allem Schein von Gerechtigkeit, nicht in der That und Wirklichkeit doch eine ungerechte, weil nämlich den vollreicheren Stamm gerade wie den schwächeren behandelnde, Praxis ergeben soll. Was auch Philippson zugibt, „es würde das dem mosaïschen Gesetze mehr widersprechen, als alle anderen Abweichungen des Propheten zusammengekommen“, bemerkt er, hilft sich aber damit, daß nur die gleiche Richtung von Ost nach West für die Stammtheile angegeben sei und von der gleichen Vertheilung unter die einzelnen Israelliten geredet werde. Dagegen steht für Bunsen „die ideale Natur des Planes“ fest. Die 12zahl der Stämme Israels brückt das Ganze des Volks, aber nach seiner Idee, also geistlicher Weise, aus; noch mehr aber läßt der gleiche Antheil jedes Stammes am gemeinsamen Erbe das Land der Verheißung zum Symbol von etwas Anderem, als das irdische Kanaan, werden. (Vergl. 2 Petr. 1, 1; Ps. 37, 11. 29.) Setzt ist nämlich der Same vorhanden, dem das Land von Jehovah 1 Mos. 12, 7; 17, 8 verheißten ist, Gal. 3, 7. 16.

B. 15 die Bestimmung der Grenzen, die ebenfalls (wie 4 Mos. 34; Jos. 15) nach den vier Weltgegenden sich vollzieht, aber statt: Süd, West, Nord, Ost, hier: Nord, Ost, Süd, West, wie sich auch Kap. 48 von Norden nach Süden die einzelnen Stämme folgen. Hengstenb. erklärt den Unterschied „daraus, daß in der Urzeit Israel von Süden her in das Land kam, hier dagegen die Rückkehr aus dem Lande des Nordens erfolgt.“ Kliefoth: „Wir werden diese Abweichung so verstehen müssen, daß das heilige Land in jener Zukunft wohl dasselbe, wie das alte heilige Land, aber doch in gewisser Weise dem alten entgegengesetzt, das Gegenstück des alten Kanaan sein werde.“ — Nachdem גרה vorangegangen mit den Versen 13 u. 14, kann nun mit גרה von der eigentlichen Grenze gesagt werden: גרה גרה. — Die Nordgrenze hebt vom Mitteländischen Meere an (wie auch 4 Mos. 34, 7 ff.), also im Westen, und geht „nach גרה um nach Zedad zu kommen“ (גרה) von der Richtung wohin). Da צדר ober צדר c. ה locale auch 4 Mos. 34, 8 die Nordgrenze bestimmen hilft,

wohl nordöstlich, wie der Gegensatz zum westlichen Ausgangspunkte schon nahelegen dürfte, so ist gewiß an kein anderes *Se'edab* zu denken. Robinson hält Subud, 4 Stunden von Hama am Westeingange der Wüste, östlich von der Straße, die von Damaskus nach Emesa führt, wogegen Keil sich erklärt. Cheth'lon ist unbekannt; Gesenius setzt es ins damascenische Syrien. — V. 16 ausführlichere Angabe der Nordgrenze, im Vergleich zu den anderen Grenzen, durch noch einzelne andere Orte. — Chamath, wovon Keil sagt: nicht die Stadt am Drontes, sondern das Reich, dessen Südgrenze die Nordgrenze Kanaans bildet, fast Gesenius als diese bedeutende syrische Stadt (Epiphania) und vergleicht 4 Mos. 13, 21; 34, 8. Hügig leugnet, daß hier zu Anfang das Land ober die Stadt gemeint sein könne, fast es daher mit Anlehnung an die Sept. als Glosse (aus Kap. 48, 1) zu Zedad vorher. — *בִּרְתָּה* soll nach Gesenius = *בִּרְתָּר* (2 Sam. 8, 8) eine Stadt im Reiche Aram-Zoba sein; ob die Seestadt Berthus in Phönizien? — *סְבָרִים* (ob mit *סְבָר* 4 Mos. 34, 9 identisch?), wird durch den Beisatz: „welches zwischen ff.“ näher bestimmt, ohne darum deutlicher zu werden. — Die nähere Bestimmung: „welches an ff.“ ober: „zur Grenze von Hauran (*חֲרָר*) hin“, bringt das mittlere Chazer (*חֲזֵר הַרְיֹחַ*) „Mittelhof“ in Beziehung zum transjordanischen Aurantiss, ohne jedoch letzteres genauer zu bestimmen. — V. 17 „gibt zum drittenmal die Nordgrenze an“ (sagt Kliefoth, ohne freilich die Schwierigkeit des doppelten Chamath V. 16 lösen zu können), „aber so, daß er, nachdem V. 16 die Reihe der israelitischen Grenzorte genannt hat, die Grenze nach den außereisraelitischen Grenzorten bestimmt.“ Er meint: „nach Norden sollen Damaskus und Chamath Grenze sein, und zwar so, daß der nordöstliche damascenische Grenzort gegenüber dem nordöstlichen israelitischen Grenzort Zedad, Chazer Enon ist, während an der Nordseite hin das Land Chamath sich erstreckt.“ — Der Ausgang vom Mittelländischen Meere wird nochmals wiederholt; dieses also soll der westlichste Punkt der Nordgrenze sein. — *חֲזֵר צִיָּן* (*צִיָּן*) „Quellenhof“ 4 Mos. 34, 9 ff. bestimmt Keil als „die Quelle Lebweh, die in der Befaa auf der Wasserscheide zwischen Drontes und Leontes.“ — Wenn dasselbe „die Grenze vom Meere aus“ heißt, so bildet es für die von daher gezogene Nordgrenze den entsprechend östlichsten Grenzpunkt, wie noch hinzugesetzt wird, als „Grenze von Damaskus“, d. h. als Grenzort von Damaskus, ober: „an der Grenze ff.“ (Hengstenb.) ober: nach der Grenze ff. hin. — *וּצְפֹנָה* soll nach Hengstenberg erst „die Nordgrenze bezeichnen, der alle genannten Orte angehören“, sodann mit „gegen Norden“ das „Besondere in dem Allgemeinen“ angegeben sein, indem die Nordgrenze keine gerade Linie war, sondern nördlichere und weniger nördliche Punkte hatte, der nördlichste war Hamath.“ Hävernicks: „Die

Wiederholung verstärkt den Begriff: immer weiter nordwärts.“ — *וְיָמָּה* wohl als Affixativ unter Ergänzung von: sehet da ober: messet ab zu verstehen. Hävernicks findet „mit noch größerer Genauigkeit als 4 Mos. 34 hier die Grenzlinie gezogen, theils um die noch schärfere und bestimmtere Feststellung des neuen Kanaans, als die des alten anzugeben, theils um auch hier den Gedanken auszudrücken, wie der möglichst volle Besitz des verheißenen Landes der neuen Gemeinde zu Theil werden solle.“ Wie unbekannt die einzelnen genannten Vorkommen, soviel scheint gewiß, daß die vielen Namen im ganzen nichts weiter als recht hoch und fast die Grenze ziehen wollen.

V. 18 bestimmt als Ostgrenze, übereinstimmend mit 4 Mos. 34, 10 ff. kurzweg den Jordan, nur anders kolorirt. Hauran, Damaskus, Gilead werden als die östliche, das Land Israel als die westliche Seite damit hingestellt. Keil läßt die auffallende Folge: Hauran, Damaskus, Gilead durch die Rücksicht auf den sich nicht bis nach Damaskus hinaus erstreckenden Jordan entfallen sein; es müßte sonst sich folgen Damaskus, Hauran, Gilead. Wenn Kliefoth betont, daß 4 Mos. 34 noch das den transjordanischen Stämmen concedirte Gebiet östlich vom Jordan hinzusetzt, während nach hier das heilige Land der Zukunft keinen eigentlichen Bestandtheil fürder haben solle, so behauptet Hengstenberg dagegen den Fortbestand des Vorlands mit Berufung auf Ps. 60; Mich. 7, 14; Jer. 50, 19; Sach. 10, 10; auch 4 Mos. 32, 30; 33, 51; Jos. 22, 9 werde das westlich vom Jordan belegene Land Kanaan dergestalt, z. B. Gilead gegenübergestellt. — Die „Grenze“, von wo aus sie messen sollen, ist die im Vorigen bestimmte Nordgrenze. Das „östliche Meer“ ist das Todte Meer, im Unterschied vom westlichen Mittelmeer.

V. 19 die Südgrenze. Die nähere Bestimmung der Himmelsgegend durch das Südöstliche (*חֲרִיבָה*) besondert nur den Uebergang zu dem, wo südwärts die Grenzbestimmung anhebt. Tamar („kommt sonst im Alten Testament nicht vor“ sagt Hengstenb.) ist nach ihm „im äußersten Südosten zu suchen, am Ende des Todten Meeres.“ Robinson's Vermuthungen für Hamara, d. i. Kurnub, lassen vieles gegen sich einwenden. Dagegen sind die „Wasser *קִישׁ* *מִרְיָבָה*, d. h. die Haderwasser, die bekannten der Vorzeit. Hengstenb. bemerkt: „nur wird statt des Singulars 4 Mos. 27, 14 der Plural *מִרְיָבָה* gesetzt, darauf hinzuweisen, daß der Hader dort eine ganze Fülle von Widerspenstigkeit in sich faßt, zum ernststen Notabene für die, welche nach Art ihrer Väter bis auf den heutigen Tag ein Haus von Widerspenstigkeit waren.“ Diese Wasser von Dabesch (4 Mos. 20) in der Wüste Zin waren bei Dabesch Barnea (4 Mos. 34, 4). — *בְּחֶלֶב*, als „Erbe“ accentuirt, wird von Hengstenb. festgehalten: „(reicht das) Erbe zum großen Meere“, der dafür die ältesten Uebersetzer, Sept., Jonathan,

Syrer anführt: der Besitz hier entspreche der Grenze des Landes bei den beiden ersten Seiten. Dagegen schon Hävernici (Vulg.) an den „Fluß Egyptens“ den Wadi el Arisch denkt, der durchweg im Alten Testament als die äußerste südwestliche Grenzscheide Palästina's erscheine, auch 4 Mos. 34, 5 sei für diese Annahme, und eine Veränderung demnach der Punctuation in **בְּתֵלֶךָ**, entscheidend. Vgl. Jos. 15, 4. Hitzig: „in der Richtung des Baches aus große Meer“ macht dafür noch geltend, daß *Piva* *κοροῖρα* auch schlechtweg *Neel*, d. i. **נהל**, „Bach“ unter Weglassung des Genitiivs heiße. — Silbwestlich ist das Mittelländische Meer als Grenzpunkt angegeben.

B. 20 die Westgrenze, womit die Bestimmung der Grenzen abschließt. Da sie vom Mittelmeer gebildet wird, so sind nur die Endpunkte so südlich so nördlich zu vermehren. In erster Beziehung steht **מִבְּרֹךְ**, d. i. von der B. 19 bestimmten Südgrenze aus; in letzter Beziehung: **כִּי-נִכָּח לְבִיא הָמָּה**, d. h. his gegenüber dem Orte, wo man in das Gebiet von Chamath kommt, das B. 17 als die Nordbegrenzung hingestellt worden. Vgl. 4 Mos. 34, 6. Noch bemerkt Klief.: „Der philistäische Küstenstrich wird hier wie bei Moses dem heiligen Lande zugerechnet; daß er nicht von den Israeliten eingenommen war, war gegen den Willen Gottes geschehen: das heilige Land der Zukunft soll das rechte, ganze, volle heilige Land sein.“ — B. 21 nach B. 13 ff. zurückgreifender, sowie auf B. 22 ff. vorbereitender Schlußsatz.

B. 22 wie eine Testamentsklausel, Ewald: „und mit der echtprophetischen Neuierung, daß die Schützlinge ebenso viele Rechte wie die alten Landeskinde haben sollen.“ **וְיָרִיחַ** vgl. B. 9. 10. — „Die Aussicht des Propheten“ (sagt Hävernici) „erweitert sich über Israels Grenzen hinaus zu denen der Heidenvölker. Israel zu jenem Ziel seiner Entwicklung gelangt, bildet zugleich einen neuen Anschließungspunkt für das Heidenthum. Wer an die wahre vollendete Kirche sich anschließt, genießt dieselben Vorrechte und Segnungen; wie Israel selbst. Was das Alte Testament im schwachen Vorbilde enthielt in Beziehung auf die Fremden, geht hier in seine volle Erfüllung.“ Hitzig: Der Prophet zieht hier die Konsequenz von 3 Mos. 19, 34; die Beschränkung und Ausnahme 5 Mos. 23, 9. 4 fällt hier weg. Er räsonnirt dies: indem „der Aufenthalt im Auslande eine ausschließliche Gesinnung auch schwächen konnte“ und „die Verringerung der Volkszahl Israels den Zutritt Fremder wünschen und begünstigen ließ.“ Dagegen meint Hengstenb. daß zunächst „durchaus nicht von den Fremdlingen überhaupt die Rede sei“, sondern: „welche Kinder erzeugt haben in eurer Mitte“, also die „in den Zeiten des Glends sich unter Israel eingebürgert“, wie ähnlich Abarbanel. Hengstenb. macht „die Grenzen des zwischen Jordan und Mittelmeer eingegengten Landes“ gegen „die Schaaren der Heiden“

geltend. Sollte man nicht denken, den rationalismus vulgaris zu vernehmen! Auch sei „nur von unter Israel bereits eingebürgerten Fremden“ die Rede. Er sagt: Die Ausnahme, die in Betreff der Aufnahme von gebornen Heiden in die Gemeinde Gottes Ammoniter und Moabiter machen 5 Mos. 23, dient nur, die Regel zu bestätigen. „Schon in dem Bestande des Volkes, wie Moses ihn vorfand, fand sich ein bedeutendes ausländisches Element, die ganze Nachkommenschaft der Knechte, welche mit Jakob nach Egypten zogen. Ein neuer Zuwachs ergab sich in Egypten in der Zeit des Auszuges, 2 Mos. 12, 38; 4 Mos. 11, 4. Ein Beispiel, daß diese ägyptischen Fremdlinge bei der Theilung des Landes mittheilhaft wurden, und zwar in dem Gebiete des Stammes, dem sie sich angeschlossen hatten, haben wir 1 Chron. 2, 34. 35. Moses ferner läßt an seinen midianitischen Schwager 4 Mos. 10, 29 ff. die freundliche Einladung ergehen, mit seinem Stamme das Loos Israels zu theilen. Hobab, sagt Knobel, soll demnach auch Antheil am Lande haben. Hobab willfahrte, und wir finden sein Geschlecht später im hebräischen Lande. Vgl. Richt. 1, 16; 4, 11; Jer. 35. Nur scheinbar widerspreche Ezechiel Esra's Verfahren gegen die heidnischen Weiber Esr. 9, 10 und Nehemia's Verfahren Kap. 13 gegen die heidnischen Männer, die sich unter Israel niedergelassen hatten. Ezechiel rede von solchen, die sich aus innerer Neigung an Israel angeschlossen, in einer Zeit, wo es keine Gestalt noch Schöne hatte, und wo bei ihm nichts zu suchen war, als der wahre Gott; Esra und Nehemia eifern gegen den Versuch, das Heidenthum unter Israel gleichberechtigt zu machen und die in der vorchristlichen Zeit so notwendige Scheidewand zu zerstören. Beides, Anziehen Ezechiels, und Abstoßen Esra's und Nehemia's, gehe vielmehr von demselben Principe aus; der wahre Gott sei es, der hier verbinde und dort scheide.“ — Hitzig bemerkt zu: „welche Schöne (Kinder) ff. gezeugt haben“, daß um derselben willen die Väter Grundbesitz erhalten, nicht aber der kinderlose Proselyt. Keil versteht es, im Gegensatz zu nur zeitweiligem oder vorübergehendem Aufenthalt in Israel, von bleibender Niederlassung dabeist. „An die Verheißung schließt sich auch hier, wie analog Jes. 56, 3 ff. eine Bedingung, deren Idee bereits 5 Mos. 23, 9 (daß Edomiter und Egypter erst im dritten Gliede zur Gemeinde Gottes gerechnet werden sollen) zu Grunde liegt. Es liegt darin das enge, feste und treue Sichanschließen an die Gemeinde, wobei man sich von der heidnischen Volksgenossenschaft möglichst entfernt und ausgeschlossen hat. Vgl. auch 3 Mos. 25, 45.“ — Gewiß nicht eine schon viel vorhandene Sitte konstatirend, sondern in prophetischer Ausdrucksweise sehr nochmal B. 23 ein **וְיָרִיחַ**. Hävernici spricht den allgemeineren Sinn dieser Specialisirung dahin aus: „Das Heidenthum bildet keine neue Kirche, neben Israel, keinen eigenen Stamm, neben den zwölf Geschlechtern Israels. Es geht auf in Israel, als Gottes heilige Ordnung,

die unveränderlich dasteht, als ein Panier für die Völker, in die eine wahre Kirche, die von Anfang an bestanden hat und in Ewigkeit bestehen wird". Sehr recht weist Kliefoth den Zusammenhang unserer prophetischen Stelle mit der Wei-

agung Kap. 36, 36 ff.; 37, 9. 28 nach, nur falsch zieht er Kap. 44, 9 herbei, vgl. daselbst. „Es soll fortan kein Unterschied zwischen den aus Abrahams Samen und den aus den Heiden geborenen Gliedern des Volkes Gottes sein.“

Kapitel 48.

Und dies die Namen der Stämme: vom Nordende an, zur Hand des Wegs von (nach) 1 Chethlon, daß man nach Chamath kommt, Chazar Enon, die Grenze von Damaskus, gegen Norden zur Hand von Chamath, und es find ihn Ostseite, das Meer: Dan eins. *Und an 2 der Grenze Dans an der Ostseite bis zur Seite nach Westen: Ascher eins. *Und an der 3 Grenze Aschers von der Seite nach Osten und bis zur Seite nach Westen: Naphtali eins. *Und an der Grenze Naphtali's von der Seite nach Osten bis zur Seite nach Westen: Mena- 4 scheh eins. *Und an der Grenze Menaschehs von der Seite nach Osten bis zur Seite nach 5 Westen: Ephraim eins. *Und an der Grenze Ephraims von der Ostseite und bis zur Seite 6 nach Westen: Ruben eins. *Und an der Grenze Rubens von der Ostseite bis zur Seite nach 7 Westen: Jehudah eins. *Und an der Grenze Jehudah's von der Ostseite bis zur Seite nach 8 Westen wird die Hebe sein, welche ihr heben sollt, fünfundzwanzigtausend Breite und Länge wie jeder der Stammtheile von der Seite nach Osten bis zur Seite nach Westen; und es ist das Heiligthum in der Mitte darin. *Die Hebe, welche ihr Jehovah heben sollt, (ist) Länge fünf- 9 undzwanzigtausend und Breite zehntausend. *Und diesen soll die Hebe der Heiligkeit sein, den 10 Priestern: nach Norden fünfundzwanzigtausend, und dem Meere zu Breite zehntausend, und nach Süden Länge fünfundzwanzigtausend, und es ist das Heiligthum Jehovah's in der Mitte darin. *Den Priestern (ist) das Geheiligte, (den) aus Zadoks Söhnen (Stammenden), welche 11 Meiner Wartung gewartet haben, welche nicht irrten, indem die Söhne Israels irrten, gleichwie die Leviten irrten; *und ist ihnen ein Gehobenes von der Hebe des Landes Allerheiligstes 12 [Hochheiliges] an der Grenze [am Grenzgebiet] der Leviten. *Und die Leviten (erhalten) neben 13 der Grenze der Priester fünfundzwanzigtausend Länge und Breite zehntausend; alle Länge fünfundzwanzigtausend und Breite zehntausend. *Und nicht sollen sie davon verkaufen und 14 nicht soll man vertauschen und nicht soll der Erstling des Landes übergehen (in andere Hand), denn Heiligkeit dem Jehovah (ist er). *Und fünftausend, was Ueberrest an Breite zu vorn der 15 fünfundzwanzigtausend, gemein (ist) es, für die Stadt, zu Wohnung und zu Freiplatz, und ist die Stadt in ihrer Mitte. *Und diese (sind) ihre Maße: Nordseite viertausend und fünfhundert, 16 und Südseite viertausend und fünfhundert, und von der Ostseite viertausend und fünfhundert, und Seite nach Westen viertausend und fünfhundert. *Und ist Freiplatz für die Stadt nach Nor- 17 den zweihundertundfünfzig, und nach Süden zweihundertundfünfzig, und nach Osten zweihundertundfünfzig, und nach Westen zweihundertundfünfzig. *Und was Ueberrest an Länge, neben 18 der Hebe der Heiligkeit, zehntausend nach Osten und zehntausend nach Westen, und ist neben der Hebe der Heiligkeit, und ist sein Ertrag (dessen Ertrag ist) zur Nahrung für die Arbeitenden der Stadt. *Und den Arbeiterstand der Stadt betreffend, werden sie es bearbeiten aus allen 19

B. 1: Sept.: ... ἀπο τ. ἀρχης ... κατά το μέρος της καταβάσεως τον περιείχοντος επί την εισόδον της Ημαθ' αὐλης τον Αἰναν, ... Ημαθ' αὐλῆς κ. ἔσται αὐτοῖς τα προς ἀνατολὰς εἰς προς θάλασσαν — Vulg.: ... juxta viam ... pergentibus Emath atrium Enan —

8: ... ἡ ἀπαρχὴ τον ἀφορισμον — Vulg.: ... primitiae, quas separabitis —

9: ... ἣν ἀφορισουσιν —

10: Τοντων ἔσται ... τοῖς ἱερευσιν ... Κ. το ὄρος των ἁγίων — Vulg.: Hae autem erunt primitiae sanctuarii sacerdotum —

11: ... τοῖς ἡγιασμένοις νόις — Vulg.: Sacerdotibus sanctuarium erit de filiis — (M. L.: המקדש בני Sept., Arabs.)

12: ... ἡ ἀπαρχὴ δεδομένη ἐκ τ. ἀπαρχων τ. ἁγίων τ. γῆς — (M. L.: מתרומות הקדש pro הארץ.)

14: Οὐ πραθήσεται ἐξ αὐτον οὐδὲ καταμετρηθήσεται, οὐδὲ ἀφαιρεθήσεται τα πρωτογεννηματα τ. γῆς —

15: ... πρωτεῖσιμα ἔσται τη πόλει —

17: M. L.: 'פאת' קרים 'פאת' ומפאת 'פאת' statt 'פאת' ומפאת.

18: ... κ. ἔδονται αἱ ἀπαρχαὶ τ. ἁγίων, κ. ἔσται ... τοῖς ἐργαζομένοις την πόλιν. Vulg.: ... erant sicut primitiae sanctuarii ... fruges in panes his qui servant civitati.

20 Stämmen Israels. *Die ganze Hebe (ist) fünfundzwanzigtausend bei fünfundzwanzigtausend;
 21 ein Viertheil sollt ihr heben die Hebe der Heiligkeit zum Stadt-Besizthum. *Und was Ueber-
 rest, (gehört) dem Fürsten, von hüben und von drüben, an der Hebe der Heiligkeit und an
 dem Besizthum der Stadt, vor die fünfundzwanzigtausend der Hebe hin, bis zur Grenze nach
 Osten, und nach Westen, zu vorn der fünfundzwanzigtausend, auf die Grenze hin nach Westen,
 neben den Stammtheilen, dem Fürsten (gehört es), und ist die Hebe der Heiligkeit und das
 22 Heiligthum des Hauses in seiner Mitte; *und (nämlich) von dem Besizthum der Leviten, von dem
 Besizthum der Stadt aus, inmitten, — was dem Fürsten sein soll, zwischen der Grenze Zu-
 23 dah's und zwischen der Grenze Benjamins soll's dem Fürsten sein. *Und der Rest der Stämme:
 24 von der Seite nach Osten bis zur Seite nach Westen: Benjamin eins. *Und an der Grenze
 25 Benjamins von der Seite nach Osten bis zur Seite nach Westen Schimeon eins. *Und an
 der Grenze Schimeons von der Seite nach Osten bis zur Seite nach Westen Jissachar eins.
 26 *Und an der Grenze Jissachars von der Seite nach Osten bis zur Seite nach Westen Sebulun
 27 eins. *Und an der Grenze Sebuluns von der Seite nach Osten bis zur Seite nach Westen
 28 Gad eins. *Und an der Grenze Gads nach der Südseite, zur Rechten hin, da ist die Grenze:
 von Tamar zum Haber-Wasser von Nadesch (ist) das Erbe [dem Vathe nach] ans große Meer.
 29 *Dies (ist) das Land, welches ihr zertheilen sollt von dem Erbe den Stämmen Israels, und
 30 diese (sind) ihre Antheile, Spruch des Herrn Jehovah. *Und diese (sind) die Ausgänge der
 31 Stadt: von der Nordseite viertausend und fünfhundert Maß. *Und die Thore der Stadt nach
 den Namen der Stämme Israels, drei Thore nach Norden, Rubens Thor eins, Judah's Thor
 32 eins, Levi's Thor eins. *Und an der Seite nach Osten viertausend und fünfhundert und drei
 33 Thore, und (zwar) Josephs Thor eins, Benjamins Thor eins, Dans Thor eins. *Und was
 die Seite nach Süden betrifft: viertausend und fünfhundert Maß, und drei Thore, Simeons
 34 Thor eins, Jissachars Thor eins, Sebuluns Thor eins. *Was die Seite nach Westen betrifft:
 35 viertausend und fünfhundert, ihre Thore drei, Gads Thor eins, Aschers Thor eins, Naphta-
 li's Thor eins. *Ringsum achtzehntausend, und der Name der Stadt von Tag an: „Jehovah
 dorthin“ (Jehovah schammah).

Gregetische Erläuterungen.

B. 1—29: Die Vertheilung des Landes unter die Stämme unter Ausscheidung des Auszuscheidenden.

B. 1—7: Die sieben oberen Stammtheile.

Die Vertheilung des Landes hebt, wie die Begrenzung (Kap. 47, 15 ff.), im Norden an, von da nach Süden sich sentend. Hitzig leugnet die Bedeutung der 7zahl hier: „wie der Abschnitt selbst über die Teruma in die Mitte genommen wird, so will er das Centralheiligthum, das zwischen Juda und Benjamin liegen muß, historisch aber der Südgrenze weit näher lag, als der nördlichen, zwar möglichst gegen die Mitte, aber doch auch gegen Süden hin rücken.“ Hengstenberg dagegen macht die Theilung der 12zahl in 7 und 5, welche auch in der Gruppierung der Psalmen oft vorkomme,

geltend, wobei „die heilige Siebenzahl stets die Hauptzahl ist, die Hinzufügung nur als Ergänzung darstellt.“ „Auch dem Lande (sagt Hävernick) soll der Charakter des Gottgefälligen durchweg aufgeprägt sein.“ — B. 1. Ausgangspunkt: das „Ende nach Norden“, Kap. 47, 15. — Die Bezeichnung „zur Hand des Wegs“, wie „Hand“ auch im Deutschen, z. B. rechter Hand, = Seite, läßt die Grenze neben diesem Wege hinlaufen. Der Lauf geht von Westen ostwärts, daher „Chethlon“ und „Chamath“, und „Chazar Enon“ als östlichster Punkt. Hengstenberg: „von Chazar ff. an der Grenze ff.“, so daß der nördlichste Punkt Chamath, Kap. 47, 17. — Die Worte: „und es sind (gehören) ihm“ beziehen sich auf den sogleich genannten Stamm Dan. — פאת־קריים heißt: absconditus = die Ostseite und der Westen, der Landstrich nach beiden Seiten. Hitzig: „die Ostseite des Meeres“, d. h. was vom Meere aus

B. 20: Sept.: ... ἀφοριεῖτε αὐτὸν τὴν ἀπαρχὴν ... ἀπο τῆς κατασχέσεως τ. πόλεως. Vulg.: Omnes primitiae ... in quadrum, separabuntur in primitias sanctuarii et in possessionem civitatis.

21: ... ἐκ τούτου, κ. ἐκ τούτου ἀπο τ. ἀπαρχῶν ... κ. εἰς τ. κατασχέσιν ... κατὰ προσώπον .. χιλιάδας μῆκος, ἕως τῶν ὁρίων τ. πρὸς θάλασσαν, κ. ἔχονενα τῶν μεριδίων τ. ἀφῆγον. μνον (A. B.: עַד בְּגִבּוֹל statt עַד.)

22: ... ἐν μέσῳ τῶν ἀφῆγονμένων ... τῶν ἀφῆγονμένων ἔσται.

28: ... κ. ἕως τῶν πρὸς λίβα, κ. ἔσται ὁρία αὐτοῦ ἀπο θαλάσσης κ. ὕδατος Βαρυμῶθ Καθῆς, κληρονομία, ἕως θάλασσης — (A. B.: מִפְּאֵת pro: מִן פֶּאֶח; אֶל מִן; עַד הַיָּם.)

29: A. B.: בְּנַחֲלָה.

34: A. B.: שְׁעָרִים.

35: Κυκλωμα ... K. τ. ὄνομα τ. πόλεως, ἀφ' ἧς ἂν ἡμέρας γενηται: Κυριος ἐκεῖ ἔσται τ. ὄνομα αὐτῆς.

östlich gelegen ist, nämlich vom Nordende dieser Ostseite, von Hazar-Enan an. Hengstenberg: „die Ostseite, das Westmeer“. Aber er nimmt „ihm“ als ideale Einheit der Stämme im ganzen, wiewohl Dan insbesondere in Gedanken liege. — Bei der Vertheilung unter Josua hatte Dan, westlich von Benjamin, nur einen Theil der Landesbreite eingenommen, aber Daniten waren in der Richterzeit nordwärts vorgebrungen und hatten das eroberte Laiz Dan genannt, so daß Dan die Nordgrenze bezeichnete. Hengstenb. hebt es als einen bestimmten Gesichtspunkt hervor, alle Stämme gleichberechtigt als „ebenbürtige Glieder an dem Reibe des Volkes Gottes“ hervortreten zu lassen. So würden bei den Stammtheilen und hernach bei den Thoren, „die Söhne der Mägde und der Frauen und die der letzteren wieder untereinander absichtlich und künstlich vermengt (Offb. Joh. 7, 5 ff.), und Dan, der Sohn der Magd, stehe an der Spitze, weil bei Gott kein Ansehen der Person; Israel sei ein Brudervolk, bei dem kein Glied sich über das andere erheben darf.“ — רן אדר besagt: daß Dan ein Erbtheil erhalten soll, wie Reil aus Kap. 47, 13 supplirt. Kliefoth: „das einzelne für jeden Stamm gleiche Erblos als Monas aufgefaßt.“ Desgleichen im Folgenden; und immer, im Unterschiede von vormalis, die ganze Breite Kanaans „von der Ostseite bis zur Seite meerrwärts“ einnehmend. — B. 2: Affer, — B. 3: Naphthali, — B. 4: Manasse, — B. 5: Ephraim, — B. 6: Ruben, — B. 7: Juda, dem also 3 Paare von Stämmen vorausgehen, mit ihm die 7 oberen Stämme abgeschlossen, wie von ihm das Gesamtvolk sogar den Namen bekommen hat. Reil bemerkt: „an Dan sind Afer und Naphthali an gereiht, die ehemals die nördlichsten Randstämme innehatten. Dann folgt Manasse, da Halb-Manasse ehemals östlich von Naphthali gewohnt hatte; und an Manasse reiht sich Ephraim an, wie ehemals an das westliche Halb-Manasse. Für die Unterbringung Rubens zwischen Ephraim und Juda scheint der Grund darin zu liegen, daß Ruben der erstegeborene unter Jakobs Söhnen war.“

B. 8—22: Der besondere Ausschnitt vom Lande.

B. 8 läßt außerdem an die Grenze Juda's die Thore anschließen. „Der Normalzustand Israels ist erreicht, wonach alles Leben des ganzen Landes ansströmt aus seinem wahrhaft geistigen Mittelpunkt und die Einheit der ganzen Gemeinde vollkommen ruht auf dem Herrn selbst und seiner Selbstoffenbarung inmitten des Volkes. Hieraus erklärt sich auch, daß Juda dem Heiligtume zunächst wohnt, welchem auf der Südseite des Tempels Benjamin entspricht B. 23; nicht sowohl der kriegerische Charakter beider Stämme ist der Grund, als ihre Anhänglichkeit an den Tempel beim Abfall der zehn Stämme von demselben. Beide Stämme repräsentiren eine solche Gesinnung, und es ergibt sich der höhere geistige Gesichtspunkt des Propheten bei dieser Vertheilung der Stämme, der sich dadurch

wesentlich von der alten unterscheidet, sofern diese grade vorzugsweise durch das äußere Bedürfnis und die äußeren Verhältnisse bestimmt war“ (Hengstenb.). Nach Dunen lag Juda dem Mittelpunkte nahe genug, um mit Ephraim „die Wucht der Wehrkraft zu leiten“. — רררררר, womit wir nach Kap. 45, 1 ff. zurückgewiesen werden, steht nach Hengstenb. sensu latiori mit Einschluß auch des Gebietes des Fürsten, scheint aber vielmehr a parte potiori gesagt zu sein, wie es auch ausdrücklich heißt: „und ist das Heiligtum in ihrer Mitte“, wiewohl die angegebenen „25,000 Breite“ alles befaßt werden, wenn: „und Länge wie einer (ein jeder) der Stammtheile von der Seite nach Osten bis zur Seite nach Westen (meerrwärts)“ nicht anders als nach Kap. 45, 7 zu verstehen ist. Dann wird jedoch — B. 9 die „Hebe“, wie es auch in unterschiedener Weise heißt: „welche ihr Jehovah heben sollt“, nicht wie B. 8: „welche ihr heben sollt“, die Terumah im besondern Sinne sein. Mit dem „Heiligtum“ B. 8 ist der Uebergang zu dieser Besonderung gegeben. — So kann es auch nicht mißverständlich sein, wenn B. 10 „die Hebe der Heiligkeit“ (vgl. zu Kap. 45) den „Priestern“ zugesprochen wird, denn in ihrem Theile liegt das Heiligtum. — Die Bestimmung „nach Norden ff.“ begrenzt diesen Haupttheil des Ganzen nach oben zu in derselben (25,000 „Länge“ d. h. von Ost nach West, wie er schließlich „nach Süden“ ebenfalls bemessen ist. Nach Westen und nach Osten, wodurch die „Breite“ angegeben wird, d. h. in der Richtung von Nord nach Süd, beträgt das Resultat auch gleichmäßig 10,000. — רררררר sagt das ברוכי B. 8 einigermaßen genauer, dessen Suffix Reil ad sensum auf פח statt auf רררר bezogen sein läßt. B. 10 daselbst ist allerdings nicht — „darin“ (Sizig), aber die Beziehung, in welcher „inmitten“ gesagt ist, geht doch wieder einen der Stammtheile noch die „Hebe“ an, sondern betrifft das im großen und ganzen Abgegrenzte der letztern. In unserm Verse ist das Suffix bestimmter auf das nach vier Seiten angegebene Breiten- und Längenverhältniß der „Hebe der Heiligkeit“ zu beziehen. — B. 11 überseht Kliefoth המקדש „das Geheiligte“, den Priestern solle dasselbe gehören. So auch Raschi. Pual pass. kann es hier nichts passender bezeichnen, zumal sich damit das Suffix in רררר vorher am leichtesten erklärt. Von den meisten Auslegern gemäß den alten Uebersetzungen wird es unterm Eindruck von Jes. 13, 3 pluralisch wiedergegeben, wie Kimchi es distributiv faßt: „wer geheiligt ist von den ff.“ Das Partizip liegt allerdings unbequem zwischen חז und כב, aber der Plural 2 Chron. 26, 18 entscheidet umsoneniger für den Singular hier, als dieser, wie Hengstenb. zugesteht: „den geheiligten Theil im Unterschiede von dem nicht geheiligten“ bezeichnen würde, eine Ausnahme, die bei den Söhnen Jadoos (vgl. Kap. 44, 15 ff.) nicht mehr angebracht sein kann, nachdem dieselben als das geheiligte Priesterpersonal wiederholt hingestellt

sind. Was soll es heißen: daß sie geheiligt seien „durch ihre Treue, wodurch sie ihre Erwählung festgemacht“, wie Hengstenb. sagt? Vielmehr soll gesagt werden, daß der Theil der Terumah, der insbesondere sie ist, als „Hebe der Heiligkeit“ (wie B. 10) oder als **הקדש**, wie es hier gesagt ist, denjenigen gehört, welche die Priester der Zukunft sind, nämlich den Priestern, „die aus Zadoqs Söhnen“ genommen sind, „welche fr.“ (was auf „Zadoqs Söhne“ geht), wie auch Kap. 44, 15. Das **ו** bezeichnet keine Auswahl oder Ausnahme unter Zadoqs Söhnen noch, sondern einfach die Herkunft, von wannen diese Priester sind, unter Hinweis auf das darüber in den vorigen Kapiteln Enthaltene. [Keil's Einwand in Betreff von **הקדש** wendet sich übrigens gegen eine Auffassung, wie: „den Priestern ist es geheiligt“, was freilich weder der Textform noch der Sache entsprechen würde.] — Die Erwähnung des Treuens der „Leviten“, denen gleich die Söhne Israels geirrt haben, zeigt, was überall bisher, nämlich daß der Stamm Levi, nicht die priesterliche Familie Aarons, im Sinne lag; während Hengstenberg, um den nöthigen Unterschied und Gegensatz zu haben, an die „zur Strafe entheiligten (?), degradirten, zu bloßen Leviten herabgesetzten“ denkt. Es heißt aber vielmehr nur: Zadoqs Söhne hielten Stand, wo Levi sonst taumelte und wie Levi, Israel. Daß auch unter den Söhnen Zadoqs welche geirrt hätten und im Gegensatz zu ihnen die Beschreibung hier gehalten sei, ist nicht der Fall. — B. 12. **והיה להם**, wenn gleich kein förmlicher Nachsatz zu B. 11, bestätigt ausdrücklich die zu B. 11 gegebene Auffassung. — **והיה להם**, wie das folgende **ו** ebenfalls zeigt, ist weniger ein Theil (Kiefotz) von der „Hebe“, als eine Abstraktion davon, also in geistiger Hinsicht, etwa in Bezug auf die Hebe, was „Allerheiligstes“ in Bezug auf Heiligthum; richtig Keil: „der Abhub von der Hebe“. Diese „Terumijah“ von der „Terumah“ wird aber deshalb als **קדש** bezeichnet, weil es dies im Verhältniß zu dem, was den Leviten gehört, ist. Man sehe, wie die alten Raumbestimmungen sich zu Bestimmungen in Bezug auf die Personen umsetzen und dabei Jehovah's Verhältniß als ein an den Menschen erscheinendes heraustritt. [Hengstenberg: „Der Hebe-Theil, welcher den Priestern zufiel, wird als hochheilig bezeichnet, weil er Gottes Heiligthum in seiner Mitte hat und seinen vornehmsten Dienern angehört, im Unterschiede von dem Leviten-Theile, dem nur der zweite, dem Stadttheile, dem nur der dritte Grad der Heiligkeit (?) zukommt.“] Die Schlußbestimmung **אל-בבלי** leitet nicht lediglich zum Folgenden über, sondern besagt auch, daß wir den Priestertheil an der Süd- oder an der Nordseite des Levitentheils zu denken haben werden. — B. 13 wird dies selbe letztere demgemäß ausgedrückt, wie es in Betreff der Leviten auszudrücken war, nämlich: daß sie „neben der Grenze der Priester her (**לצד**)“ ihr Bestimmtes haben sollen.

Hengstenb.: „Der Prophet hatte in der Beschreibung der Hebe aus theologischem Grunde bei dem Mittelstück, dem Priestertheil begonnen; da galt es den Gedanken abzuwehren, daß etwa der Levitentheil durch die Stadt oder umgekehrt von dem Heiligthum abgesondert sei. Die Diener des Hauses und ebenso die Bewohner der Stadt als die heilige Versammlung bei den Gottesdiensten mußten das Heiligthum in möglichster Nähe haben.“ Vgl. zur Bestimmung des Umfangs Kap. 45, 5. Was den wiederholenden Schlußsatz anbelangt: „alle Längen fr.“, so wird er seinen tautologischen Schein verlieren, wenn man mit Kiefotz annimmt, daß damit in abgeklürzter Weise, statt wie B. 10 die einzelnen Himmelsgegenden zu durchgehen, die beiden Längen (Nord und Süd) und die beiden Breiten (Ost und West) skizzirt sein sollen. — B. 14 vgl. 3 Mos. 25, 34. „Es gilt als die Erstlingsgabe an Jehovah, die also nie in eines andern Hände kommen darf, auf welche der Herr ein alleiniges Recht hat“ (Havernick). „Die Bestimmung gilt natürlich auch für das Priesterland, inwiewohl sie ausdrücklich nur für den Leviten-Theil gegeben wird, weil dessen Heiligkeit eine mindere, so daß der Gedanke an Veräußerlichkeit da eher aufkommen konnte“ (Hengstenb.). — **והיה להם** (Ori: **והיה להם**), das Kal genügt vollkommen und bedarf es einer hippilitischen Form nicht. — Das sich als „Erstling vom Lande“ Motivirende ist Jehovah heilig. „Der Handel ist ausgeschlossen, wo Gott der Grundherr; die Leviten sind nur Knechte“ (Hengstenb.). „Dies Land ist ein Opfer; das Heben ist eine und die Erstlingsgabe die andere Form dafür“ (Kiefotz).

Wie Kap. 45, 6 folgt auch B. 15 jetzt auf Priester- und Levitenland das Besitztum der Stadt. Kiefotz bemerkt, indem er sich auf Kap. 40, 2 (?) bezieht, daß der Prophet den Stadtbau gegen Süden erblickte, also habe derselbe südlich vom Priestertheil und Heiligthum gelegen, und also der Levitentheil nördlich von dem Priestertheil. Hesekiel, indem er von der Mitte der Terumah ausgehe, folge nicht, wie bei Vertheilung des Landes unter die Stämme, der Richtung von Norden nach Süden, sondern nehme den mittleren Priestertheil vorweg (B. 9—12), daß er dann aber (B. 13. u. 14) den nördlich davon gelegenen Levitentheil beschreibe und darauf B. 15—20 den südlich vom Priestertheil gelegenen Stadtbesitz nachhole, habe seinen Grund darin, daß der Levitentheil auch heilig sei, während der Stadttheil unheilig. Einfacher noch ist als Motiv der eingehaltenen Reihenfolge, außer der Rückbeziehung nach Kap. 45, den Zusammenhang von Priestern und Leviten für das centrale Heiligthum geltend zu machen. So mußten die Leviten wohl der Stadt vorangehen. — Die 5000 restiren, wenn wir $2 \times 10,000$ Breite (B. 9 u. 13) von 25,000 Breite abrechnen, d. h. von Nord nach Süd (B. 8). — **והיה להם** ist Neutrum, nach Hitzig. Es ist Partiz. Niph. v. **והיה**. — **על פני** an der Vorderseite, der betreffenden nämlich von

Osten nach Westen; das gibt ein drittes Ob-
longum, das aber bloß halb so breit ist, als die
beiden vorherigen. — **דור** ist profan, im Gegen-
satz zu „allerheiligst“ und „heilig“ vorher für den
Priester- und Levitenheil. **פְּלִיפּוֹן**: „Ge-
meinland sind sie für die Stadt, zum Wohnsitz und
zum Bezirk.“ — Die Bestimmung dieser 5000 geht
im allgemeinen die Stadt an (**לְעִיר**), insbesondere:
zu Wohnungen und als Weichbild herum zu freiem
Gebrauch, Weide, Ackerland u. s. w. — Wie die
Stadt der Titel für diesen Landtheil ist, so schließt
auch der Vers damit, daß dieselbe **בְּרוּכָה** sei;
Hengstenberg bezieht das feminine Suffix auf
die Stadt im weiteren Sinn (**לְעִיר**), inmitten wel-
cher die Stadt im engern Sinn liege. **קִיפּוֹת**
übersetzt: „mitten darin“. Indem die Stadt in der
Mitte des Stadtgebietes liegt, ist vermittelt, wie
קִיפּוֹת bemerkt, daß sie gerade dem Heiligtum
gegenüber im Süden zu liegen kommt.

V. 16 bringt zuvörderst das Genauere in Bezug
auf die mit **עַל פְּנֵי** vorher bloß angeregte Länge
von Ost nach Westen nach. Die Hebe bietet ihr da
eine Front von 25,000, sie aber hat die Maße, daß
sie ein Quadrat von je 4500 ergibt, wozu **V. 17**
der Freiplatz mit 250 nach jeder der vier Seiten
hinzutritt. — Das im Text befindliche, von den
Masoreten unpunktirt gelassene **דָּמָא** wird fast all-
gemein für einen Schreibfehler gehalten, wogegen
Hengstenb.: „es weist darauf hin, daß die Süd-
seite ebenso wie die Nordseite 4500 Ellen hat;
5 steht für: auf die 5 oder: zu den 5 u. s. w.“ —
Die Länge des Stadtgebietes (nämlich: Stadt und
Freiheit) beträgt von Ost nach Westen $4500 + 250 + 250 = 5000$, und dasselbe ergibt sich in der
Breite von Nord nach Süd, so daß das Quadrat
in dieser Beziehung die ganze für den Stadtbefitz
vorhandene Breite in Anspruch nimmt, während
es von den 25,000 Länge von Ost nach West nur
auf ein Fünftheil kommt. [„Der geringe Umfang
des Stadtgebietes“ (Ellen!) bemerkt Hengstenb.,
„schließt die Stadtbewohner vom Landbau völlig
aus.“] — **V. 18** versügt noch über das an der Länge
(**קִיפּוֹת**: „in die Länge“) Residende längs der
heiligen Hebe, den Abschnitt ostwärts und den Ab-
schnitt meerowärts, jeher zu 10,000. „Das soll
neben der heiligen Terumah bleiben, d. h. als
Theil derselben, obwohl es weder den Priestern
noch den Leviten noch der Stadt zu gute kommen
soll“ (**קִיפּוֹת**). Hengstenberg erklärt das
„neben der heiligen Hebe“ daraus, daß man ja
nicht denken solle, daß der Leviten-Theil sich zwis-
scheneinschiebe, wodurch die heilige Hebe von ihren
Vertheidigern getrennt würde.“ — Der proventus,
die **תְּבוּאָה** des **הַנְּהוֹר** (nach **חִיזִיק** abgerissener
Nominativ, den das Suffix in **בְּרִיאתָהּ** wieder
aufnehme, **תְּבוּאָתָהּ** auszusprechen, indem „das
Uebrige“ **יָא אֶרֶץ** und **רְחוֹבָהּ** sei), was der Boden
dieser zwei Marken an Frucht aufbringt, ist zum
Lebensunterhalt bestimmt (**לֵחֵם**) für die **עֲבָדֵי**
הָעִיר. Sie werden **V. 19** dahin näher beschrieben,

daß von ihnen gesagt wird: **יְעַבְדוּהָ**. 1) **חָבֶר-
נִיד**: „Unter diesen sind nicht Sklaven gemeint,
noch (wie **קִינְחִי**) solche, die Gärten und Acker
bebauen, wogegen das **עֲבָדֵי** spricht, sondern wie
Gesenius: welche bei Erbauung der Stadt Dienst
thun; was der Prophet als ein Ehrenamt darstellt.
Die heilige Stadt so gut wie der Tempel gehört
jetzt keinem einzelnen Stamme, sondern ganz Israel
an: so nehmen alle Stämme durch dazu aus-
gewählte Arbeiter an ihrer Erbauung und Erhaltung
Theil, welche ihren Unterhalt auf einem ihnen zu-
gewiesenen unmittelbar neben dem heiligen Tem-
pelgebiet gelegenen Lande erhalten. **חָבֶרנִיד** be-
zieht **יְעַבְדוּהָ** auf **הַנְּהוֹר** und den letzten Gedanken
von **V. 18**: das übrige Stadtgebiet soll den Arbei-
tern zum Unterhalte dienen und sie dasselbe be-
bauen, wofür sie zu Dienst der Stadt verpflichtet
sein sollen.“ 2) Hengstenb. übersetzt: „welche der
Stadt dienen“ und fann darunter nur „eine Miliz
verstehen (1), welche die Stadt in die Mitte nimmt,
— der militärische Dienst ist der einzig massenhafte
Dienst, welcher einer Stadt geleistet werden kann
— und wie so nachdrücklich hervorgehoben wird,
schlingt neben der heiligen Hebe mit dem Tempel
gelagert ist.“ An der Nordseite der heiligen Hebe
seien „die Leviten als die militia sacra (4 Mos.
4, 23; 8, 24), an der Südseite die Diener des
weltlichen Arms, welcher die Kirche zu schützen hat.“
„An die diesen Dienern gewährte Versorgung“
schließe sich zu beiden Seiten „das Gebiet des
Fürsten an (!), welcher als der Befehlshaber die-
ser Schutzmacht zu denken sei.“ Für **עֲבָדֵי** von
„Kriegsdienst“ bezieht sich Hengstenb. auf **Rap.**
29, 20. Wenn aber eine Auslegung verfehlt ist, so
ist es diese, man hört die Berliner Wackparade
am Universitätsplatz heraus, und Hengstenb.
muß auch „für solche mit Land ausgestattete Mil-
itärkolonien“ als Vorbild Egypten namhaft machen;
er tröstet sich damit, daß diese Miliz „nicht aus
aller Herren Ländern sein soll, wie weiland die
Kreti und Pleti, sondern aus solchen bestehend,
die auch auf diesem niederen (!) Gebiete ihrem
Herrn dienen wollen.“ 3) **קִיפּוֹת**: „Die Arbei-
tenden der Stadt sind der in ihr wohnhafte Arbei-
terstand; derselbe soll bei dieser Stadt nicht, wie
in den Städten der Menschen gewöhnlich, Besitzlos
sein, darum ihm ansehnliche Landtheile zum Le-
bensunterhalt angewiesen werden, was zu erklären,
V. 19 hinzusetze, daß eben aus allen Stämmen
Israels (**עֲבָדֵי** o. **אֶלְכּוּז** transsitiv) sie dieselben zur
Arbeit verwenden werden; nämlich wenn sie aus
allen Theilen des Landes an den Festen zur heil-
igen Stadt kommen, und weil das Land überhaupt
in der Hauptstadt arbeiten läßt u. s. w.“ 4) **חִיזִיק**
nimmt **עֲבָדֵי** wie **colere locum**, vom „Kultiviren
durch Anwesenheit“ = bewohnen. Also: „für die
Bewohner der Stadt“, **V. 19**: „Was aber die Be-
wohner der Stadt anlangt, so werden dieselbe
bewohnen Leute von allen Stämmen Israels.“
הָעִיר, Singular, steht kollektiv, aber das Suffix
in **יְעַבְדוּהָ** sei nicht darauf zu beziehen, und es auf

הנורר zu beziehen, gebe doch keinen passenden Gedanken, daher יעבדוהו zu lesen sei und die Beziehung auf עיר, das freilich nicht gen. comm. sei, zu nehmen. Wie B. 18 das maskuline Suffix in תבואתה הנוֹרָר sich bezieht, so auch das Suffix in יעבדוהו. Ewald übersetzt: „und jeder Arbeiter der Stadt wird es bearbeiten“; Meteler: „und was den Arbeiter der Stadt betrifft, so wird man ihn zum Arbeiter nehmen aus ff.“ — B. 20 schließt die „g a t z e“, nämlich bisher beschriebene Hebe mit 25,000 im Quadrat ab, weil inclusive Stadtbefitz, und bestimmt sodann, exclusive Stadtbefitz, den letzteren als 4. Theil der „Hebe der Heiligkeit“, wie Priester- und Levitentheil im Engeren genannt werden, welche 20,000 Breite haben, wovon die 5000 Stadtbefitz das Viertel sind. Philippson dagegen übersetzt: „ins Geviert sollt ihr die heilige Hebe samt dem Eigenthum der Stadt erheben“, wie ähnlich Ewald. Und schon Hävernick fasste אל: „zu dem Stadtbefitze hinzu“.

B. 21 vgl. Kap. 45, 7. Der Fürstenthail zu beiden Seiten östlich und westlich der B. 8 bestimmten „Hebe“ (25,000 von Osten nach Westen). אל-פני übersetzt Ewald: „neben“, Hengstenb.: „gegenüber“, andre: „längs“, mit Beziehung auf den Ost- und Westrand der nur 25,000 langen Terumah. — Wie nach Osten, so wird wiederholend etwas variiert (statt אל nun כל, unter Auslassung der „Hebe“, statt עיר-גבול nun עיר-גבול) die Lage ebenfalls nach Westen beschreiben, um durch „neben den Stammtheilen“ zusammenfassend abgemacht zu sein. Zur Erklärung ist kaum noch zu bemerken, daß der Fürstenthail nördlich (wie der Levitentheil) an den Stammtheil Juda's, südlich (wie der Stadtbefitz) an den Stammtheil Benjamins anlehnt. Was ost- und was westwärts zwischen Juda und Benjamin liegt, gehört dem Fürsten zu, auf dessen Gebiet sich das Suffix in ברכוהו bezieht, nämlich auf הנורר. — B. 22 beschreibt denselben Gegenstand, nur statt nach Ost und West, nunmehr in der Richtung von Norden nach Süden, daher: „von dem Levitenbesitzthum“ ausgehend, das nämlich im Norden, und „von dem Stadtbefitz“. — Die Bezeichnung ברכוהו gehört keineswegs der עיר (Keil), sondern steht nicht minder asynbeto's, als: „Besitz der Leviten“ und: „Besitzthum der Stadt“; es ist damit das dritte, das Mittelstück, nämlich der Priesterthail mit dem noch eben erwähnten Tempelheiligthum aufgezählt, nachdem die beiden Außenseile erwähnt worden. So herunter von Nord nach Süden liegt, nämlich zu beiden Seiten (B. 21), was dem Fürsten Eigenthum sein soll, was aber, wo es in der Richtung von Norden nach Süden beschrieben wird, als „zwischen Juda's und zwischen Benjamins Grenze“ belegen geschildert wird. Uebrigens wiederholt sich hier der Streit von Kap. 45, ob Ruthen? ob Ellen? Keil, auch Kliefoth, rechnen nach Ruthen, weil nach Ellen berechnet „das Fürstenland über 6mal so groß als die ganze Terumah“ sein würde, dagegen bei Ruthenmaß die wirkliche Größe des Landes

entspreche. Hengstenb. seinerseits macht für die 18,000 Ellen Jerusalems die 50 Stadien des Petaäus als Beweis geltend.

B. 23—29: Die fünf unteren Stammtheile.

Folgen südwärts B. 23, „Rest der Stämme“, zuerst Benjamin, welcher Stamm auf dieser Seite ebenso die Reihe eröffnet, wie Juda auf der anderen Seite sie schloß; wie jenem 3 Paare voraus gingen, so folgen Benjamin 2 Paare nach; sodann — B. 24: Simeon, hierauf: B. 25 — Issachar, dann — B. 26: Sebulon, sowie — B. 27 endlich: Gad. — Zu B. 28 vgl. zu Kap. 47, 19. — B. 29 Schlußformel. Hengstenb.: „Es heißt: von dem Erbe, weil ein Theil des Ganzen nicht zur Vertheilung gelangen, sondern als heiliges Land vorweggenommen werden sollte.“

B. 30—35: Die Stadt, nach Maß, Thoren u. Namen.

Im Anschluß an B. 15 ff., werden nun die „Ausgänge der Stadt“ angegeben B. 30, d. h. die Ausgangsseiten, mit deutlicher Beziehung auf die Thore, denn „die durch Mauern bezeichneten Endlinien“ (Hengstenb.), „die äußersten Enden, in welche eine Stadt ausläuft“ (Keil), sind nur solche wegen der Thore. — Das Maß ist hier an jeder der vier Seiten 4500 vgl. B. 16. — Die Ausführung im einzelnen beginnt wie bei der Vertheilung des Landes, also mit bemerkbarem Anschluß darin, von Norden. — B. 31. Die Thore lauten auf die Namen der Stämme Israels. Es sind je 3 Thore immer auf einer Seite, also im ganzen 12, vgl. Offenb. Joh. 21, 12. — Nicht der Lage etwa der Stammgebiete folgt die Benennung, und so erscheint auch der übergangene Stamm Levi hier, im Norden, durch ein nach ihm genanntes Thor geehrt. — Es sind die 3 Söhne der Lea, die 5 Mos. 33), die den Anfang machen; wie Keil bemerkt: „Der Erstgeborne dem Alter nach, der Erstgeborne kraft des patriarchalischen Segens und der von Jehovah statt der Erstgeborenen Israels zu seinem Dienst Erwählte.“ — B. 32 die 3 Ostthore, wo Joseph, nachdem Levi namhaft gemacht ist, seine beiden Ephraim und Manasse in seinem Namen mit einem besetzt („Rahels Söhne und ihrer Magd Sohn“, Keil). — B. 33 die 3 südlichen Thore führen die Namen der 3 übrigen Söhne der Lea, und B. 34 die Westthore endlich werden nach den Namen der noch übrigen 3 Söhne der Mägd, wie Keil hervorhebt, angegeben.

B. 35 dann der Schluß des Buchs; es schließt mit einem Namen, mit dem symbolischen Namen der Stadt, deren Gesamtumfang wohl ebenfalls in symbolischer Absicht ausgerechnet angegeben wird: $4 \times 4500 = 18,000$. — Kliefoth bemerkt zu dieser Zahl, daß sie $= 12 \times 1500$, also ein Produkt der 12zahl und potenzierten 10zahl sei. „Die Stadt des Volkes Gottes (sagt er) ist nun die Hauptstadt der neuen Welt geworden.“ Meteler knüpft daran das tausendjährige Reich, indem er sagt: „tausend Jahre sind bei Gott wie ein Tag

und ein Tag wie tausend Jahre; daher heißt die Stadt tausendjähriges Reich" (1). — Die Angabe des Namens der Stadt schließt an ihren Gesamtumfang gerade so an, wie die benannten Thore vorher auf die Maßangabe folgen. So scheint es, daß was deren Namen nach Seite des Volks des Bundes ausdrücken wollten, nunmehr sich für die Stadt selber nach Seite Jehovah's zum Ausdruck bringen wird. Hitzig übersezt: „Der Name der Stadt ist von jenem Tage an: Jehovah daselbst" und versteht: von dem Tage ihrer Erbauung an. Hävernick sagt von dem ganzen Zusammenhang die trefflichen Worte: „Schon im Vorausen war der Gedanke hervorgehoben, daß Jerusalem ein Gemeingut aller Stämme sein solle. Dem Tempel, der Offenbarungsstätte Gottes gegenüber, ist Jerusalem die Gemeinde Gottes, vor und in ihm lebend. Als solche bildet sie ein eng verbundenes, unauslöslisches Ganze, eine großartige in Gott wurzelnde Einheit. Um diesen Gedanken recht hervorzuheben, schließt sich an die Vertheilung des Landes unter die einzelnen Stämme noch eine Betrachtung der Stadt selbst. Jene Vertheilung ist nämlich nichts weniger, als eine Isolirung oder Spaltung der einzelnen Stämme, sondern sofort stellt sich die höhere, alle wieder umschließende und eng verbindende Einheit der prophetischen Anschauung dar. Die Gemeinde ist eine von Gott angenommene und ihm geheiligte: sie selber vor dem Angesichte Gottes stehend, bildet den einen wahren Stamm der neuen Kirche und hat damit ihre volle Bestimmung erreicht. Zunächst im Umfange prägt sich dem Propheten die Größe der Gemeinde aus, sobald aber in ihrem Namen ihre Beschaffenheit, ihre Heiligkeit. „Von heute an", d. i. künftig immerdar, Jes. 43, 13. Der Name selbst ist: „Jehovah dorthin", nicht: Jehovah wird daselbst wohnen. Denn Hesekiel scheidet Tempel und Stadt voneinander: Jehovah wohnt nicht eigentlich in Jerusalem, sondern im eigentlichen und höchsten Sinne nur in seinem Heiligthume. Von dort aus sieht er nach Jerusalem hin, ist dorthin mit der Fülle seiner Liebe und Gnade gewandt. Was Jerusalem zu einer wahren Gottesstadt nunmehr macht, ist die denselben vollständig zugekehrte Liebe, das auf ihm ruhende Wohlgefallen Gottes u. s. w." Hengstenberg erklärt מיום von dem Tage an, da das Geschilderte so sein wird, von jeher heiße es nicht und könne es nicht heißen, ebensowenig: von heute an; und ויום sei nicht: dort, sondern wie immer: „dorthin". Aber Kap. 23, 3 bei Hesekiel selber, wenn nicht Kap. 32, 29 ff.? Der Name erklärt sich ihm aus 5 Mos. 11, 12. „Dies Jehovah dorthin bewährte sich am herrlichsten in der Erscheinung Christi, in seinen vielfachen Versuchen, die Kinder Jerusalems zu versammeln, in seinen Thränen noch über Jerusalem. Da die Eigenen aber nicht wollten, so ging das Jehovah dorthin, das fünf Jahrhunderte der hergestellten Stadt gegolten hatte, auf das neue Gottesvolk aus Juden und Heiden über, die legitime Fortsetzung Israels und Jerusa-

lems (Matth. 21, 43), dem Jesus gewährleistet hatte, bei ihnen zu sein bis an der Welt Ende." Kliefoth spricht sich mit Recht gegen eine Aenderung der Punctuation (רצו in רצו „und der Name der Stadt ist von nun an: Jehovah ist ihr Name") aber auch dagegen aus, daß רצו anders als: „dorthin" heißen könne. „Dann lautet der Name aber, daß Jehovah sich dorthin, nach der Stadt hin aufmachen werde, und zwar: vom Tage an, d. h. von heute an, damit diese Stadt und was daran hängt werde. Angesichts des totalen Ruins des Volkes Gottes fasse sich der ganze Trost der Weissagung des Propheten, die ganze Bedeutung seiner Wirksamkeit in den letzten Worten derselben noch einmal vollständig zusammen." Schmieber sagt: „Ohne Rücksicht auf die Ungleichheit der natürlichen Grenzen saßt Hesekiel das heilige Land als ein rechtwinkliges längliches Viereck u. s. w. Der Mittelpunkt trifft genau auf die Stätte von Sichem, wo Jesus zur Samaritanerin spricht, Joh. 4. Der Berg Garizim ist die Stätte des neuen Tempels, die heilige Stadt aber gegen 5 Meilen davon entfernt, die Stelle, wo sie liegt, ist die „Stätte von Bet-El. Die Offenbarung Johannes enthält in ihren letzten Kapiteln verwandte Gesichte, die Hesekiel voraussetzen und übersteigen, nicht aber eigentlich deuten."

Theologische Grundgedanken.

1. Die Kapitel 40—46 ergeben: den Tempel und seinen Dienst, die Kapitel 47 und 48: das Land und die Stadt. Man wird sagen können, daß in diesen beiden Parallelen Tempel und Dienst sich zu einander verhalten wie Land und Stadt. In seinem Dienste gewinnt der Tempel Ausdruck, wie in der Stadt das Land den ausdrucksvollen Namen Kap. 48, 35. Das Land aber erfährt Heiligung, Heilung, Belebung aus dem Tempel her, so daß die im Zusammenhang mit dem Einzug der Herrlichkeit Jehovah's in das Heiligthum ausströmenden Tempelwasser, den Segen des Tempels dem Lande übermittelnd, Kern wie Band der beiden Schlußabschnitte unsers prophetischen Buches sind.

2. Hävernick faßt das Bisherige in dem Ausspruch Offenb. Joh. 22, 3 zusammen: „und der Thron Gottes u. s. w. wird darinnen sein und seine Knechte werden ihm ihren Dienst thun." Kap. 40—43 handeln von „der herrlichen neuen Einwohnung des Herrn in Israel", Kap. 44—46 von „dem neuen Dienst des Herrn, welcher auf Grund jener Vollendung aller göttlichen Gnadenbezeugungen erfolgen soll"; jetzt aber werde „der reiche Gottesseggen, der aus der neuen Einwohnung Gottes über die neue Gemeinde" kommt, geschildert. Die letztere Behauptung läßt sich angesichts von Kap. 47 nicht aufrecht erhalten, wenigstens enthalten die Verse 1—12 dieses Kapitels, wie sie auch innerhalb Kanaans bleiben, nicht sowohl was die neue Gemeinde des Herrn wie ein reicher Gottesseggen besträfe, als vielmehr Israels Vollendung darin zu einer sehr charakteristischen Anschauung gebracht zu

werden scheint. Die Gemeinde der Zukunft ist mit dem Dienst, der in diesem Tempel stattfindet, geschildert, wie sie sein soll. Denn wie Jehovab (Kap. 36, 27) seinen Geist in Israels Inneres gibt, so macht er, daß sie in seinen Sätzungen wandeln und seine Rechte halten und thun. Diese Heiligung Israels ist aber (Kap. 37, 28) mit dem Heiligthum in ihrer Mitte da. Im Zusammenhang mit demselben erscheint daher nicht nur der speziell priesterliche Tempeldienst Kap. 44, sondern ebenso die Vertretung des Volks durch den Fürsten dasselbst, ja das Volk selber (Kap. 46, 3. 9), und zwar, wie Kap. 45 zeigt, nach Recht und Gerechtigkeit (vgl. Kap. 44, 24) in Handel und Wandel überall (Kap. 45, 9 ff.). Wenn Hesekiel die neue Gemeinde in kultischer Geseßförmigkeit schildert, so zeigt sich darin insbesondre der Zusammenhang der Heiligung Israels mit dem Heiligthum Jehovab's (gemäß Kap. 37, 28), im allgemeinen jedoch kommt der Prophet auf diese Weise nur dem nach, was er immer bisher, durch sein ganzes Buch, als die Form der Heiligung und Heiligkeit Israels geweißt hat. Nur die Abweichungen hier und da vom mosaischen Geseß bei dem durch den Tempel bestimmten Dienst der Zukunft, allgemein gesagt, die Freiheit, welche in dieser Beziehung in den Bestimmungen waltet, (während Esra's ängstliche Geseßlichkeit das gerade Gegentheil!) setzt so höchst bezeichnend für diese Zukunft, von der Hesekiel weißagt, die Erfüllung des Geseßes im Volksleben voraus. Der gesetzliche Buchstabe ist nach seinem Geist im Geiste, den Jehovab gab in Israels Inneres (vgl. auch Kap. 39, 29), gelernt, indem er gelebt wird, die Idee des Geseßes des Volkes Leben geworden ist. So ist die Pädagogie des Geseßes aus. Die erfüllte Idee des Geseßes realisiert sich, in exemplifizirender prophetischer Darstellung, in einer Neuheit des Lebens. Daß aber diese Neuheit doch wieder in gesetzlicher Form, in mosaischen Kultusformen ihren Ausdruck hat, thut dem neuen Wesen der Zukunft so wenig Eintrag, als wenn im Neuen Testament der Opferdienst die Kleidung leiht für den Gedanken des christlichen Lebens. Es ist aber eine Bewahrheitung nicht nur des priesterlichen, sondern des historischen Standpunkts überhaupt der Weissagung Hesekiels, die nothwendige Ewigkeit, die derselben anklebt. Vgl. dazu Theol. Grundg. zu Kapp. 40—46.

3. Die Wasser aus dem Heiligthum, auf das sie noch am Schlusse B. 12 ausdrücklich zurückgeführt werden, somit als dort zu Hause geschildert sind, treiben allerdings fruchtbringendes Baumholz an ihren Ufern, aber die Bedeutung desselben ist nicht die Ausführung z. B. von Kap. 34, 26 ff., also Fruchtbarkeit des Landes (Kap. 36, 8 ff. 29 ff.), denn wie das Ziel dieser Wasser die Heiligung des Todten Meeres ist (Kap. 47, 8 ff.), so dient das Laub dieser Fruchtbäume ebenfalls zur Heiligung (Kap. 47, 12). Man kann sagen: wie das Heiligthum des Tempels auf Heiligung, so zielen die Wasser aus dem Heiligthum auf Heiligung, so daß Heiligung und Heiligung die beiden bewegenden theo-

logischen Grundgedanken des ganzen Schlußtheiles Hesekiels sind. Mit dem Gedanken von Heiligung ist aber die Vollenbung Israels schon angeregt.

4. Kap. 16, 53 weißagt die ethische Restitution Sodoms, derselbe Gedanke kehrt hier mit der Heiligung des Todten Meeres wieder. Indem das Todte Meer, wie Sodom und Gomorha, durch die ganze Schrift als Typus des Gerichts dasteht, wird durch seine Heiligung symbolisch das Gericht als Drohung aus Israels Augen gerückt. Israel ist durch seine Heiligung dem Gericht entnommen, hat sein Gericht fürder zu fürchten (Kap. 39, 29). Die Heiligung des Todten Meers in seinem Lande, die denn auch der Grenzenbestimmung und Vertheilung des Landes (Kap. 47, 13 ff.) unmittelbar vorausgeht, ist das charakteristische Symbol der Vollenbung Israels, der Gemeinde Gottes. Nur die Salz-Lachen und Gruben Kap. 47, 11 restituiren noch, aber nicht anders, als wenn im Schlußvers der jesaianischen Weissagung Kap. 66, 24 sie hinausgehen und die Leichname der Abtrünnigen erbliden, deren Wurm nicht stirbt ff. und die ein Greuel allem Fleische sind.

5. Von der Genesis an, die auch die Genesis Israels als des Volkes Gottes erzählt, geht eine zweifache Beziehung durch die Heilige Schrift, auf das Volk der Verheißung nämlich und auf das verheißene Land. Dies Doppelte tritt uns auch in diesen letzten Kapiteln entgegen. Wie aber das Volk Israel, haben wir wiederholt erkannt, auf die Menschheit zu nehmen ist in seinem prophetischen Zukunftscharakter, so das Land Israel auf die Erde. Nun gehen bei Hesekiel Volk und Land in dem Symbol des Heiligthums, des Tempels inmitten der zwölf Stämme und ihrer Landestheile, zusammen, wie ja der Prophet dieses alle und alles einigende Centrum dergestalt hervorhebt. Es symbolisiert sich damit die Idee, die sich in dem Menschensohne realisiert hat, indem derselbe die Menschheit in sich einigt, wie als der zweite Adam das Centrum für die ganze Erde ist, der sagen kann: mir ist alle Gewalt gegeben im Himmel und auf Erden, so gehet hin und machet alle Völker zu Jüngern und prediget das Evangelium der ganzen Schöpfung! Dort das Heiligthum zur Heiligung, hier der Heiland zur Heiligung: Vorbereitung und Erfüllung, Anfang und Vollenbung.

6. Stier hat mit Recht zu Joh. 7, 38 die Aussage der Schrift, die der Herr geltend macht, von ihm ausgelegt (Die Reden des Herrn Jesu IV. S. 397 ff.). Wenn aus dem Tempel bei Hesekiel die belebenden heilenden Wasser fließen, so kann wenigstens nach dem, was die Schrift hier sagt, aber vgl. auch Joel 4, 18 und danach Sach. 14, 8, die Erfüllung unmöglich bei dem an Christum Glaubenden gesucht werden. (ὁ πιστευων εἰς ἐμὲ entspricht dem ἐρχεσθαι προς ἐμε (B. 37) gerade so, wie Joh. 6, 35 ὁ ἐρχομενος προς με und ὁ πιστευων εἰς ἐμὲ sich entsprechen.) Der αὐτος, aus dessen κοιλια ποταμοι ρεουσιν ιδιαιος ζωντος, kann auch nach Johannes nur der sein, ἐφ' ὃν der Käufer (Joh. 1, 33) το πνευμα καταβαινον και μενον

ἐν αὐτοῖς gesehen, und mit Anwendung auf den denselben Joh. 3, 34 im allgemeinen sagt: οὐ γὰρ ἐκ μετρου ὀδῶσιν ὁ Θεὸς τὸ πνεῦμα. Dieser, welcher der Gesalbte κατ' ἐξοχήν ist, erklärt den Juden Joh. 2 den Tempel von seinem Leibe. Folglich kann er nicht nur, sondern muß er was die Schrift von den „ausfließenden Strömen lebendigen Wassers“ sagt, auf sich verstanden haben, wie er sogleich auch anhebt: wenn jemand dürstet, komme er zu mir! ganz abgesehen davon, daß aus der Erinnerung des Festes vom Zuge durch die Wüste her „der geistliche nachfolgende Fels“, wie Paulus ausdrücklich sagt 1 Kor. 10, 4: der Gesalbte war. Sehr klar war auch in dieser Beziehung Sach. 12, 10 gesagt, wie Jesus denn Joh. 7, 39 von dem Geiste sprach, nicht der von den an ihn Glaubenden ausfließen sollte, sondern: „welchen empfangen sollten (λαμβανειν) die an ihn Glaubenden, denn πνεῦμα ἁγίον (im Sinne der Ausgießung Sach. 12, 10) war noch nicht da, weil Jesus auch noch nicht verherrlicht war.“ Vgl. Joh. 20, 22. So hat Christus die Auslegung von Hesekiel 47, 1—12 gegeben vom Geiste der Pfingsten. Wenn Etier nach seiner apokalyptischer Mystik „die Gemeinde des Herrn, sonderlich eins in ihrer herrlichen Vollendung, aber nur in ihrer Ganzheit, insofern der Herr selbst sie durchströmt, erfüllt, von ihr ausgehen läßt seine Gegenströme“, dabei mitgedacht sein läßt, so liegt das entschiedene außer dem Buchstaben, den doch auch Etier so geltend macht, wie außer Sinn und Geist desselben bei Johannes, und auf eine solche Vollendung deutet auch das prophetische Wort bei Hesekiel nicht hinaus. Man darf allerdings mit Roffhach (Ev. Johannis I. S. 302 ff.) sagen: „im abgeleiteten Sinne mag das Wort auch von den Gläubigen gelten; wie denn zwölf galiläische Fischer und Zöllner jene Geistesbewegung in der Welt hervorguerufen, deren Wellenschlag noch heute bis an die fernsten Enden der Erde bringt.“ Auf die Gläubigen insgemein gedeut“, bemerkt Roffhach, „müßte es Tausende an ihrem und ihrer Brüder Glauben gänzlich irre machen.“

7. Hengstenberg sagt im Kommentar zu unserm Propheten: „Als den Vermittler dieses Heiles für die ganze Welt werden wir den erhabenen Nachkommen Davids zu betrachten haben, der nach Kap. 17, 23 aus einem schwachen Reife zur herrlichen Eder emporwächst, unter der alle Vögel wohnen: den Vögeln jeglichen Flügels dort entsprechen hier die Fische jeder Art B. 10. Im Einklange mit unserer Weissagung hat das hier angekündigte Heil zur Zeit des zweiten Tempels seinen Anfang genommen, und sich von dort aus, wo Jesus die Hauptstätte seiner Wirksamkeit hatte, vgl. zu Joh. 7, 3, 4 über die Bäder der Erde ergossen.“ In der Christologie II. Ausg. bemerkt er insbesondere: „Das Wasser kommt bei Ezechiel hervor unter der Schwelle des Hauses gegen Osten, nach der Apokalypse geht der Strom des Wassers aus vom dem Throne Gottes und des Lammes. Johannes hat Ezech. 47, 1 aus Kap. 43, 7 ergänzt. Daß der Herr mit seiner Herr-

lichkeit eingezogen in das Heiligtum, darin liegt der Grund, daß von demselben sich nunmehr die Ströme des Heiles ergießen. Von dem jetzt in Trümmern liegenden Tempel konnten sie noch nicht ausgehen, weil dieser noch nicht wahrhaftig der Ort des Thrones Gottes war. Das wurde das Heiligtum, die Kirche erst durch den, in welchem die Fülle der Gottheit leibhaftig wohnte. Von da an hieß es: Jehovab daselbst, Kap. 48, 35. Wie die Verkündigung von der Einwohnung der Herrlichkeit des Herrn in Kap. 43 in Christo ihre Erfüllung fand, darauf weist Johannes hin, indem er von dem Throne Gottes und des Lammes redet.“ „Die Beziehungen des Neuen Testaments“ sagt derselbe im Kommentar „auf unsern Abschnitt (Kap. 47, 1—12) sind sehr reich und mannigfach. Im Blick auf ihn spricht der Herr Matth. 4, 18, 19 zu Petrus und Andreas. Auf ihm ruht der wunderbare Fischzug des Petrus zu Anfang des Lehramtes Jesu Mt. 5 und ebenso der Fischzug nach der Auferstehung Joh. 21. Jesus verkörpert sehr absichtlich beim Eingange und beim Ausgange den Inhalt unserer Weissagung durch eine symbolische Handlung. Nicht minder weist auf unsere Weissagung das Gleichniß vom Reife, womit man allerlei Gattung sägt, Matth. 13, 47 zurück. Endlich Apokal. 22, 1, 2, wo die letzte und herrlichste Erfüllung verkündet wird.“

8. „Schon andere Propheten haben das Symbol einer Tempelquelle (vgl. Joel 4, 18 und Sach. 14, 8), aber nirgends tritt es so herrlich ausgeführt hervor, wie hier“ (Umbreit). Die Grundfelle, oder doch die ältere Stelle ist Joel's; Hesekiel braucht jedoch nicht als aus Joel entlehnt aufgefaßt zu werden, der Gedanke ist bei ihm so originell gewandt, als bei Joel und auch bei Sacharja: das Gemeinsame ist bei allen nichts als das Wasser. Aber Zusammenhang ist unverkennbar zwischen den drei prophetischen Stellen. Was die Heilung des Todten Meeres, diese Aufhebung uralten Gerichts-anblicks seit Abraham für Israels Vollendung bei Hesekiel besagt, dasselbe hat in der Tränkung des Thales Schittim bei Joel seinen Ausdruck ebenfalls für Israel, dessen Wüstenführung, die Zeit seiner Prüfung überhaupt damit als vollendet sich symbolisirt. Sacharja nimmt mit dem fließenden Meere den Gerichts-Gedanken des Todten Meeres Hesekiels auf, fügt aber mit dem weissen Meere dazu die Beziehung des von den Juden kommenden Heiles in die Wüsten hinaus. Das in dem Messias, in Christo, dem Tempel, vollendete Israel, die Erbsen schöpfen Wasser mit Wonne aus den Quellen des Heiles Jes. 12, 3. Wann Jehovab verzeichnend unter den Wässern die Seinen zählt Ps. 87, so über alle Quellen in Zion. Kommt zum Wasser, ihr Durstigen alle! heißt es Jes. 55, denn ein Strom ist, dessen Bäche die Stadt Gottes erfreuen, die Wohnung des Höchsten Ps. 46, während das Gericht über die Welt ergeht, wann der Tag des Herrn seinen Morgen hat. Friede dem Fernen wie dem Nahen, spricht der Herr, Ich heilte es, Jes. 57, 19.

9. Bevor wir die Darstellung der Offenbarung Johannis zur Vergleichung herannehmen, wie ordnet sich die Weissagung bei unserm Propheten? Was insbesondere Kap. 37, 26 Israel geweissagt ist, hat in Kap. 40—48 seine Ausföhrung, wo das messianische Heil in Tempel, Dienst, den Wassern, an Land und Stadt symbolisch dargestellt wird. Diese Kapitel sind eschatologisch in dem Sinne, wie Christus und die christliche Kirche das Ende, die Vollendung Israels sind. In anderm Sinne Eschatologie, d. h. christliche, enthalten dagegen Kap. 38 u. 39, f. S. 376 ff.; sie sind eine spezifisch apokalyptische Enclave bei Hesekiel, deren Schluß Kap. 39, 21 ff. dann, zur Vorbereitung, für Anknüpfung der folgenden Kapitel, nach Kap. 37 zurückweist. So greifen Gog und Magog über Kap. 40—48 hinaus. Indem also Kap. 37, 26 ff.; 39, 29 das Schema der Vollendung Israels, als Heiligung zum Gottesvolk im Geiste, der ausgegossen werden soll, diese Vollendung, wie sie durch den Messias, mittelst der christlichen Kirche geschah, eben hingestellt, summarisch ausgesprochen wird, ist in den apokalyptischen Kapiteln 38 und 39 sogleich der letzte Kampf dieses vollendeten Israel, der christlichen Kirche mithin, vorgezeichnet, so daß zwischen Kap. 37, 26 ff., ja zwischen Kap. 39, 21 ff. und Kap. 38—39, 1—20 der Weltgang des Evangeliums, und zwar die Entwicklung der Wölkermwelt für und gegen Christum und seine Gemeinde liegen wird. Dem gesetzlichen *γομμα*, mit welchem, wiewohl nach der Freiheit des Geistes der Erfüllung, die Vollendung der alttestamentlichen Gemeinde Kap. 40 ff. beschrieben ist, schließt sich das historische *γομμα* der Besitznahme und Vertheilung des gelobten Landes an, schon Kap. 45, erst recht Kap. 47, 13 ff. Wie der Tempel auf seine Idee zurückverstanden werden muß, insbesondere nach dem Einzug der Herrlichkeit des Herrn (Kap. 43), wie im Zusammenhange damit (Kap. 44) der Dienst der Gemeinde dieses Heiligthums sich von der Anbetung des Vaters durch den Sohn im Heiligen Geiste versteht, so weist das ganz unleugbar symbolische Tempelwasser ebenfalls dem Lande und den zwölf Stämmen und der Stadt mit ihren Thoren keine andere Bedeutung an, als die, welche das Volk Israel durch die christliche Kirche für die Erde, das „Territorium des Reiches Gottes“ (Keil) erlangt hat, indem Israel in der Kirche Christi ebenso gliedlich, wie in Christo, dem Messias Israels hauptlich, vollendet worden ist. Die chylastische Deutung unserer Kapitel muß als eine von der Erfüllung des Alten Bundes im Neuen absehende Repräsentation angesehen werden, wenn sie auch darin recht hat, daß der, aber sinnbildliche, Buchstabe der Weissagung Hesekiels Israel und Kanaan betrifft, d. h. eine irdische, historische Vollendung gemeint ist.

10. Der angegebenen Zeitfolge bei Hesekiel entspricht es, daß die johanneische Apokalypse 20, 8 ff. durch Gog und Magog, also mit Kap. 38 die Weissagung unseres Propheten, dieselbe mithin gerade an ihrer spezifisch apokalyptischen Stelle aufnimmt

(S. 375), nachdem sie Offenb. Joh. 19, 17 ff. noch zuvor den Endkampf des Anti- und Pseudochristenthums wider Christum, der letzteren Gericht und Vernichtung, als erstes Moment des Endes eingelegt hat; wir haben gesehen, warum die Farbe der Schilderung in der Apokalypse aus Hes. 39, 17 ff. entlehnt ist (S. 379). Daß dieser und der andere Endkampf (Gogs) beide in die christliche Kirchengeschichte Israels gehören, deutet vielleicht auch sowohl die positiv (Offenb. Joh. 19, 20) als die negativ gewandte (Kap. 20, 4) Erwähnung des *χαρμα του θηνου* an, welche sich wie parallel zu Kap. 44, 15 liest, wiewohl die alttestamentliche Fassung der Schilderung der Söhne Zabogs auch ihr wesentlich Verschiedenes hat, (noch nicht Vernichtung, sondern Degradation die im Gegensatz zu Zabogs Söhnen Mittaamelnden traf). Wenn aber Hesekiel Kap. 40—48 Israel vollendet schaut auf Erden, und zwar wie in dem Tempel und seinem Dienst, so innerhalb der Grenzen Kanaans nach seinen zwölf Stämmen, und diese symbolische Darstellung Christum weisagt und die christliche Kirche, das Reich Gottes in dieser Weise auf Erden, so hat dagegen die Apokalypse des Johannes den allerdings apokalyptischen Wink gebeutet, daß diese Schlußkapitel unseres Propheten hinter dem Angriff u. f. w. Gogs gelegen sind, und daher durch Kap. 20, 11 ff. einleitend, indem sie Weltende, letzte Auferstehung und das Schluß-Gericht vorübergehen läßt, unsere Kapitel 40—48 auf die Vollendung der christlichen Kirche, auf das Reich der Herrlichkeit Kap. 21, 1 bis Kap. 22, 5 ausgedeutet; wobei der irdischen Schilderung Hesekiels (Kanaan) die Schilderung der Apokalypse von einer neuen Erde entspricht und auch im übrigen durchweg das alttestamentliche Kolorit unsers Propheten beibehalten ist. Die Berechtigung solcher übertragenden Deutung der johanneischen Apokalypse wird in dem Grunde zu finden sein, daß die weltendliche Vollendung des christlichen Gottesreichs eben die volle Endvollendung Israels in Christo ist, wie Israel nach Geist und die Kirche Christi nur ein Continuum sind. Was das allgemeine Gericht bei Johannes ausführt in seiner Beziehung, das ist mit der Uebergabe zu Salz bei Hesekiel 47, 11 in Bezug auf Israels Vollendung angedeutet, und wie das (Tobte) Meer daselbst 20, 8 ff. zum Leben geistigt wird, so Offenb. Joh. 20, 13 gibt das Meer seine Todten und das Meer ist nicht mehr (Kap. 21, 1) und der Tod wird nicht mehr sein (Kap. 21, 41). Daß Keil zu viel sagt, wenn er sagt: „das prophetische Gemälde Hes. 40—48 veranschaulicht das durch Christum auferlichtete Gottesreich in seiner vollen Ausgestaltung“, ergibt sich schon aus seiner eigenen Einschränkung dieser Behauptung, indem er blos einen „theilweisen alttestamentlichen Entwurf zu dem neutestamentlichen Bilde des himmlischen Jerusalem Apok. 21 u. 22“ annimmt. Noch mehr aber stellt die Vergleichung der Apokalypse wesentliche Verschiedenheiten heraus. Während der Tempel Hesekiels in Kanaan situirt ist, nach wiederholter Angabe Kap. 45 u. 48,

führt das neue Jerusalem (Offenb. Joh. 21, 2. 10) von Gott herab aus dem Himmel. Ja nicht dies ist der Unterschied, daß bei Hesekiel Stadt und Tempel getrennt sind, sondern das neue Jerusalem der Apokalypse hat gar keinen Tempel, Gott ist ihr Tempel und das Lamm (Kap. 21, 22), womit die ausdrücklichsie Bestätigung der gegebenen Erklärung des Hesekiel'schen Tempels von der Wohnung Gottes in Christo vorliegt. Während bei Hesekiel der ganze Tempelbezirk Allerheiligstes ist (Kap. 43, 12; 45, 3), gilt dies also bei Johannes von der Stadt nunmehr. Die bei Hesekiel in den Tempel eingezogene, den Tempel erfüllende Herrlichkeit Gottes (Kapp. 43. 44) erleuchtet die Stadt u. s. w., Offb. Joh. 21, 23; ihre Thore werden auch nicht verschlossen, vgl. dagegen Hes. 44, 2; 46, 1 ff. So wird sich auch sagen lassen, daß die heilige Stadt der Apokalypse die „Braut“ (Kap. 21, 2. 9) des Lammes heißt, wie der, welcher ihr Tempel, ihr Brautmann ist. In diese zwölftthorige Stadt geht die Schlußdarstellung der Offenbarung Johannis auf, welche demnach aus dem Schlusse Hesekiels, der Stadt „Jehovah Schammah“ (Kap. 48, 35) entnommen ist. Abgesehen von dem Einzelnen, bildet auch die ausgeführte Pracht der Geistesine, des Golbes u. s. w. Offenb. Joh. 21, 18 ff. einen merkwürdigen Gegensatz zu der armen Einsamkeit des Hesekiel'schen Tempels (S. 445), etwa wie Luther gesungen hat: „Er ist auf Erden kommen arm, Daß Er unser sich erbarm, Uns in dem Himmel mache reich Und Seinen lieben Engeln gleich.“ Ganz besonders aber kommt noch die Kubusgestalt (Offenb. Joh. 21, 16), gemäß dem Allerheiligsten, für das neue Jerusalem in Betracht. In Betreff aber des Stromes des Lebenswassers Kap. 22, 1 ff. wird zu beachten sein, daß derselbe in der Apokalypse inmitten der Straße der Stadt fließt und daß die Blätter des Lebensholzes zu beiden Seiten als *eis Παναγια τον θινον* bezeichnet werden, ein mehr, als alles nach Hesekiel (Kap. 47) zurückweisender Fingerzeig, die anscheinende Beschränkung seiner prophetischen Schilderung auf Israel (wie schon Kap. 21, 24) für die Heidenwelt entschärfend, gemäß der uralten Verheißung, daß in Abrahams Samen gesegnet werden alle Völker der Erde, wie Neumann es ausdrückt: „Die Verklärung Israels zur seligen Ewigkeit ist die Weihe der Nationen Jes. 60, 3 ff.“ Hengstenberg, der in der 2. Ausg. der Christologie die symbolische Auffassung unserer Schlußkapitel durch die Apokalypse als ganz zweifellos bestätigt sein läßt, wie er „der ganzen Schilderung des neuen Tempels ihrer Hauptbeziehung nach messianischen Charakter“ beilegt („und zwar also, daß unterm Neuen Testament die Erfüllung eine stets fortgehende ist, die Vollendung erst der Zukunft angehört“), weiß in seinem Kommentar zu Hesekiel die Apokalypse und den Propheten nicht weit genug voneinander zu halten, freilich lediglich mit dem Grunde, daß „bei Hesekiel alles irdisch, dort alles überirdisch“ sei, was keins von beiden der Fall ist, schon in der Ausdrucksform

nicht, aber auch in dem zum Ausdruck gebrachten Sinne nicht. Allerdings gesteht auch im Kommentar Hengstenberg schließlich zu, daß „nicht verkannt werden dürfe, daß in gewissem (?) Sinne die ganze Schilderung des neuen Tempels messianischen Charakter trägt u. s. w.“

11. Das mosaische Gesetz, kann man sagen, kulminirt kulminirt im Tempel, wie sein und des Tempels Ziel der Gesalbte ist, als des Gesetzes Erfüllung überhaupt, und so kann als das dem Tempel entspringende Wasser der Geist des Gesetzes sowohl, als der Geist Christi gelten. Beides traf am ersten Pfingstfest der christlichen Kirche zusammen und auch im Tempel wären die von Israel versammelt, über die der Geist ausgegossen worden ist; die Predigt des Petrus aber ist wie ein erstes Ausbrechen dieser Wasser aus dem Tempel gewesen.

12. „Das Todte Meer hat auch im Kultus seine Stelle. Im Talmud Menachoth wird vorgeschrieben, daß das zu den Opfern verwandte Salz sodomitisches sein solle. Im Salze empfängt jedes Opfer die Todesweihe, und es kann mithin grade dieser Gebrauch Aufschluß geben, warum die Wasser des Lebens in das Meer des Todes fluten. Willst in jenen alles Heil und alle Seligkeit einer verklärten Zukunft, so wagt dort die Qual des Fluches, aller Zammer göttlicher Gerichte, die in dem Tode gipfeln“ (W. Neumann).

13. Die Fischer sind in der Vision Kap. 47, 1—12 nicht bloße Staffage, wie wahr es auch nicht bloß für den Orient ist, daß Fischfang zur Zier einer wasserreichen Gegend gehört. Denn um den Wasserreichtum handelt es sich nicht sowohl bei Hesekiel, als um den Reichtum an Leben, an lebendigen Fischen. Ebenso wenig sollte Neumann auf die letzteren als ledere Speise (4 Mos. 11, 5; Neh. 13, 16), als bei den Juden dritte Sabbatspeise, sich berufen, um „einen lockenden Reiz“ zu gewinnen, der ganz außerhalb unsrer prophetischen Vision liegt. Aber wahr ist, auch ohne die Fischbehälter bei den Tempeln zu Vaphos und Hierapolis und die Fischidole Dereto, Dannes, Dagon, daß „in der Menge der Fische die üppigste (!) und reichste Lebensfülle sich spiegelt.“ Neumann bemerkt noch „das frische Weben in dem Elemente aller Reinheit, um das beglückendste Dasein grade der Sündlosen in diesem Bilde anzuschauen.“ Im Talmud werde auch der Messias „Fisch“ genannt, nach Abrahams Verklänge das Gestirn der Fische am Himmel seine Geburt. Durch die Fischer dramatisirt sich das Lebensgewinnel der Fische B. 9 ff. Neumann sagt bei dieser Gelegenheit: „Dem Menschen war ja die Herrschaft gegeben auch über die Fische des Meeres 1 Mos. 1, 28; Ps. 8, 9. Jetzt hat er daszepter ergriffen. Vgl. Jes. 19, 5. 8. Die Größe der Trauer dort zeugt von der Größe des Segens hier. Jer. 16, 16 sind die Fischer Vollstrecker des Gerichts, Hes. 26, 3 Würgen für das vollzogene. Doch wo ein Todtes Meer zum Leben ward, da zeugen die Fischer in ihrem raslosen Treiben, in dem Eifer ihrer

Geschäftigkeit, daß hier der Fluch in Segen sich gekehrt.“

14. Engedi's Palmen waren noch einer späten Nachzeit bekannt; sind auch die Wein- und Balsamgärten Hohl. 1, 14 dahin, immerhin war hier eine Lebensstätte unsern dem Siege des Todes. Wie wenn auch die andre Quelle (fragt Neumann) in gleich schöner Natur gewesen? wie zwei Däsen am Todten Meere? „Und die Namen Quelle für Rinder und Ziegen deuten doch auf Weideplätze! So würden die Quellen wie ein silberner Rahmen die zu verklärende Steppe umschließen und von ihrem Glanze das Bild selbst licht werden.“

15. Es ist nur dem spezifisch israelitischen Tenor der Weissagung Hesekiels insbesondere in diesem Schluftheile entsprechend, daß Kap. 47, 22 die Beziehung auf die Heiden sich innerhalb Israels hält; zur Ergänzung und zum Verständniß ist in den früheren Kapiteln genug gesagt worden. Hofmann vergleicht Jes. 14, 1 ff., wozu Delitzsch bemerkt, daß „der Wortlaut der Verheißung allerdings nicht neutestamentlich sei, weil für die alttestamentliche Gegenwart und Anschauung die Gemeinde (ecclesia) keine andere Erscheinungsweise als die Volksgestalt hat. Diese Volksgestalt der Gemeinde ist im Neuen Testament zerbrochen und wird nie wiederhergestellt.“

16. „Wenn die neue Erde als Kanaan und die neue Menschheit als das Zwölftämmevolk Israel bezeichnet ist, so ist es, weil in der neuen Menschheit und Erde eben das erscheint, was in Israel und Kanaan angelegt, angefangen, vorgebildet war. In dem Maße aber, wie das Reich Gottes sich auf Erden verbreitet, das Heil Christi Glauben bei den Menschen findet, wird das Volk Gottes blumenisch, gewinnt es die Erde und wird der Welt mächtig, bis Gott sie ihm schenkt als neue Welt. Die Offenbarung Johannis läßt alle auf die vorausgegangene Entwicklung zurückblickenden Züge weg, da sie es mit der absoluten Vollendung zu thun hat. Gott wird an einem Tage den neuen Altar machen, Leben wird das Völkermeer gesund machen, wir blicken endlich in die Vollendung hinüber. Unser Tempelgesicht ist den Gemälden vergleichbar“ (den Kaulbach'schen Fresken), „welche geschichtliche Entwicklungen auf einem Blatte darzustellen versuchen, und will wie diese gedeutet und verstanden sein“ (Kiefert).

17. Nicht zu Babylon allein bildet die Stadt Jehovah Schammah die Antitese, sondern zu der Gogs-Stadt Kap. 39, 16. Vielleicht stehen sich auch das bleibende Gogs-Grab (Kap. 39, 11 ff.) und das geheilte Todte Meer bedeutungsvoll entgegen.

18. Hofmann meint: „die Hoffnung, welche der Volksgemeinde Gottes unter allen Umständen immer wieder zugesprochen wurde, geht weder der Gemeinde Gottes, welche jetzt in Form eines Volks ihr Dasein hatte, noch dem Volke verloren, welches als solches den Verfall hatte, die Gemeinde Gottes zu sein, und die Erfüllung wird in beiderlei Hinsicht der Weissagung entsprechen.“

Homiletische Andeutungen.

Zu Kap. 47.

B. 1 ff.: „Vor seiner Anschauung steht ein Paradies des zu Gott zurückgekehrten Volkes, aus dem der Quell des Lebens in reichster Strömung sich ergießt, das Land und alle Wasser mit heilenden Kräften erfüllend — siehe da! das Wort Gottes in seiner Krankheit und Tod vernichtenden Frische des himmlischen Lebens!“ (Umbreit.) — „Aus dem hergestellten Tempel geht schließlich das Heil hervor für die ganze Welt“ (H.). — „Denn das ist das innerste Wesen dieser Wasser, daß sie die Weihe des Allerheiligsten hinausbringen durch die Welt“ (Neumann). — Die Wasser des Lebens in ihrer Bedeutung: ihrer Herkunft nach, ihrer Richtung nach. — „Das Wasser, welches das unfruchtbare Land fruchtbar macht und dem Durstigen erfrischen den Trank gewährt, ist in der Schrift Bild des Segens und Heiles, die schon im Paradiese als Bewässerung dargestellt sind 1 Mos. 13, 10. Vgl. Jes. 12, 3 die Quellen des Heiles und Jes. 44, 3 den Geist als den Segen, denn die Wurzel des Unheils ist die Sünde“ (H.). — „In der Kirche des Neuen Bundes ist ein Strom lebendigen Wassers, die reichen Gaben des Heiligen Geistes, welche in dieselbe austreten. Nur liegt's daran, daß wir kommen, dieses Wasser kosten und durch dasselbe uns gesund machen lassen, Joh. 7, 37 ff.“ (Eib. Bib.). — „Die Wässerung Kanaans bedeutet eine große geistliche Fruchtbarkeit“ (Lampe). — „Das Evangelium ist kein Menschenfäulnis, sondern ein Ausfluß aus Gott in Christo“ (Std.). — Die stehende Richtung des alttestamentlichen Heilthums war gegen Abend, aber die Bewegung des Angeichts, d. h. der Lauf des Evangeliums ist zunächst im Morgenland gewesen. — Die morgenländische und die abendländische Kirche. — „Das Wasser ist die väterliche Güte und Barmherzigkeit Gottes, aus deren Schatz uns unzählige Wohlthaten zuströmen. Das Wasser wendet sich sogleich zu dem Altare Christi, weil wir in Christo die Liebe Gottes schauen und von ihm die geistlichen Segensströme, welche die Welt beleben und gesund machen sollen, auf die Menschheit fließen, Joh. 13, 10; 4, 10“ (H.-H.). — „Durch dies Wasser ist die Predigt des Evangeliums bedeutet, durch welche uns Gnade und Vergebung der Sünden in Christo dargeboten wird. Das Wasser reinigt, so Gottes Wort und Gnade Joh. 13, wovon die Taufe das Sinnbild ist. Und auch des Evangeliums Lauf, wie dieser Wasser, kann niemand hemmen“ (Lav.). — „Es ist das Wasser des Lebens, das die morgenländische Mystik vergebens an anderen Orten sucht“ (Umbreit.). — „Der Norden ist die Region der Finsterniß im Gegensatz zum Lichte des Heils. Hin zu diesem Lichte ist der Eingang aus finsterner Nacht Kap. 44, 4. Die Wege der Verklärung sind nicht aus Frieden in Frieden, sondern durch Tod zum Leben. Aber der Seher streift nur den Schmerz jenes Dunkels, die Gotteshand leitet ihn dorthin, wo alle Freude leuchtet ff.“ (Neumann). — B. 2: „Das Reich Gottes kommt nicht mit äußerlicher Geberden (Lut. 17, 20), hat auch zuerst ein geringes Ansehen, aber bald wächst es und nimmt sehr zu, Matth. 13, 31. 32“ (W.). — „Daß die Wasser anfangs so einen gelinden Ausfluß nehmen, soll an-

deuten, wie es im Reich der Gnade ganz anders, als im Lauf der weltlichen Dinge hergehe. Denn was in den Weltreichen Prächtiges und Großes geschieht, das macht gleich im Anfange ein großes Aufsehen und Erschauen, aber so kommt das Reich Gottes nicht, Luk. 17, 20. Im Reich Gottes gehen die Dinge aus dem Kleinen ins Große, in den Weltreichen oft aus dem Großen ins Kleine. Satan, wie Luther sagt, fängt seine Dinge hoch und stürmisch an, und zuletzt geht es in ein Nichts, und wird alles zu Schanden werden" (Hafenreffer). — „Zuerst erschien es ein geringes Werk mit wenigen Jüngern in Judäa, dann wurde es in Samaria und bald in der ganzen Welt gepredigt" (Fab.). — „Als Gabe des Himmels, welche alle Hülle heut (Ps. 109, 31 vgl. B. 6), kommen sie von rechts, und wunderbar mächtig ist ihr Sieg, bis zur unermeßlichen Tiefe schwellen die Wogen an" (Neumann). — B. 3 ff.: „Mit dem Wasser hier hat der Glaube allezeit zu thun, nämlich indem er stets mit Betrachtung des Wortes Gottes beschäftigt ist" (St.). — „Es hat niemand so viel gelernt, es ist immer noch mehr zu lernen. Das Christenthum ist vorgebildet in dem Wasser, dadurch Hesekiel geführt wurde. Die Erfahrung lehrt's, je länger sich Christen in der Gottseligkeit üben, je weniger halten sie von sich selber; sie bekennen endlich, daß sie nicht gründen können: sie können sich auf nichts, das ihr ist verlassen, sondern müssen sich auf Gottes Gnade und Barmherzigkeit bloß und lauter ergeben" (Scriber). — Wer hat, dem wird gegeben, daß er die Fülle habe. — „So sind die Geheimnisse des Evangelii, wie ein tiefer Strom, der endlich so tief wird, daß man ihn nicht gründen kann, Eph. 3, 18" (Lüb. B.). — „Wenn die Vernunft die göttlichen Geheimnisse ihrer Tiefe wegen nicht ergründen kann, so schwimmt gleichsam der Glaube hindurch, der sich auf die Wahrheit und Weisheit Gottes verläßt, Luk. 1, 34 ff." (St.). — „Wir finden aber hier ein doppeltes Bild, das eine von der vierfachen Ausmessung, eine jede auf tausend Ellen, das andere Bild von der vierfachen Tiefe der Gewässer. Das eine geht auf die sehr große Ausbreitung des Reiches Christi gegen alle vier Gegenden des Erdbodens; das andere auf das verschiedene Maß des Geistes, dazu die zum Reich Christi berufenen Völker stufenweise gelangen werden u. s. w." (Meyer). — „Die vier Weltreiche bei Daniel sind wie ein Schatten der vier großen Epochen in Raum und Zeit, durch welche die Wasser des Lebens ihre Fülle über die Welt hin ergießen, allmählich sie verflärend, bis ihre Friede sein wird wie ein Wasserstrom und ihre Gerechtigkeit wie die Meereswellen (Jes. 48, 18), bis das Land voll von Erkenntniß Jehovas's, wie die Wasser das Meer bedecken" Kap. 11, 9 (Neumann). — „So sind denn auch die Bücher der Heiligen Schrift nach ihrem Inhalt, wie diese Wasser, von ungleicher Tiefe. Etlche, die nur bis an die Knöchel gehen, andere bis an die Kniee, ja bis an die Lenden, und etliche gar unergründlich, wie eben diese neun letzten Kapitel unsers Propheten" (Heisser). — „Anfangs däncht uns Gottes Wort wie das Wasser, das nur bis an die Knöchel reicht, man meint, es sei so tief nicht, man wolle da leicht durchwaten. Wenn aber ein Mensch unter herrlichem Gebet fleißig nachdenkt, so wird ihm das Verständniß in der göttlichen Erleuchtung immer mehr geöffnet, da

geht es ihm schon bis an die Kniee, er bekommt eine viel größere Hochachtung für dasselbe (Ps. 119, 129). Kommt er weiter, so kommt er auch immer tiefer in die verborgene Weisheit, und wird ihm die Heilige Schrift ein Wasser, so ihm an die Lenden geht, er wird dadurch so eingenommen, daß er sein höchstes Vergnügen darin findet und alles andere darüber in der Welt vergißt. Endlich wird sie ein Wasser, darüber man schwimmen muß, man kann die Geheimnisse nicht ergünden" (Glossius). — „Der Lebensstrom, welcher im Anfang klein ist, wächst immer mehr an, weil die Gnade und Erkenntniß Christi in uns immer mehr zunehmen soll, und die göttliche Liebe und Barmherzigkeit uns immer größer, herrlicher und bewundernswürdiger erscheint, je aufmerksamer wir sie betrachten. Denn wer kann ihre Höhe und Tiefe begreifen? Wer ist so albern, daß er nicht staunen sollte, wenn er bedenkt, daß der unsterbliche Gott des armen sterblichen Menschen, ja des Sünders, der sich oft gegen ihn empört und Sein Wort bricht, sich annimmt, ihm himmlische Güter mittheilt und ihn unsterblich und der göttlichen Natur theilhaftig macht? Von diesem geistlichen Segen wird der Gläubigen immer mehr mitgetheilt. Da ist die Beprengung, die Reinigung, das Hinwegnehmen des feineren Herzens und die Mittheilung des neuen Herzens, die Salbung mit dem Heiligen Geiste. In solchem Maße vermehrt sich das Lebenswasser" (S.-S.). — „Missionsfreunde erblicken hier ein reiches Missionsbild, namentlich der geeignetsten Missionswirksamkeit von Israel aus" (Richt.). B. 6: „In diesem Leben sehen wir im Räthsel und mittelst des Wortes, dereinst von Angesicht zu Angesicht, 1 Kor. 13, 12" (St.). — „Willst du den Perlethau der ewigen Gottheit fangen, so mußt du unverblickt an seiner Menschheit hängen" (Angelus Silesius). — B. 7: Das Evangelium macht fruchtbare Bäume auf allen Seiten. — „Wie heilsam, wie fruchtbar ist nicht das lebendige Wasser des Evangelii und der Geistesgaben, so dasselbe uns schenket! Sie machen gesund, sie bringen Früchte der Seligkeit, die in die Ewigkeit dauern, Joh. 4, 14" (Lüb. B.). — „Gefegnet der Mann, der auf den Ewigen trauet, Jer. 17, 7 ff. — „Gläubige sind Bäume, an den Wasserbüchen gepflanzt Ps. 1; sie grünen dem Herrn zum Preise Jes. 61 und bringen reiche und reife Früchte Ps. 92, 13 ff." (St.). — B. 8: Erst urbi, dann orbi, gilt von dem Messias. — Das Heil ist von den Juden, aber ein Welt-Heil. — „Bedeckt mit losem Kies und wild zerfirknem Gestein, von trocknen Strombetten durchfurcht, an den Seiten durch hohe Bergketten eingeschlossen und verbunkelt, trägt die Arabab nur hie und da, wo von den Bergen Quellen und Bäche niedersfleßen, in Gras- und Kräutermüch Spuren von Fruchtbarkeit; sie ist das abendliche Dunkel der Wäsnemacht, das Land, wo es abendlich dunkelt, Jes. 24, 11; Jer. 2, 6. Die Steppe eine Welt in Todesbanden, wo unten still das Räthsel modert und auf in Grabestosen lobert" (Neumann). — Gottes Heiligthum ein Quellort des Lebens für das Todte Meer der Welt, Ps. 87, 7. — Das Todte Meer im Dunkel der Natur, im Lichte der Verheißung. — Gottes Friedensgedanken über den Abgründen des Weltelends. — Erbarmen und Gnade. — Die Welt ist Wüste und Todtes Meer. — „Im Lande Israels concentrirt sich der

gesamte Erdbreis. Die natürliche Beschaffenheit des Landes hot die Stamina dar" (Reumann). — „D Gottesgnade, die den Tod des Sünders nicht mag, sondern seine Heilung!" (St.d.). — Durch die Befehring verlieren wir das vorige Salz. — „Sonst wird ein helles und gesundes Wasser, so in ein trübes und faules fließt, wie dieses, verborben; anders das Evangelium, das dem irdisch gesinnten Herzen Genuß, Gesundheit bringt" (St.). — „Das Evangelium ist ein Wort des Lebens denen, die daran glauben Joh. 6, 68; und die geistlichen Ströme desselben sind lebendige Wasser denen, die davon trinken Joh. 4, 10" (L.b. B.). — „Es ist eine Kraft Gottes, aber der Mensch will die Kraft nicht wirken lassen Hebr. 4, 2" (St.). — B. 9: „Das Meer, die unruhig wogende Tiefe Bild des Unfriedens (Jes. 57, 20), unfruchtbar (Kap. 23, 3), mit wildem Ungeßüm aufbrausend (Job 7, 12; Ps. 46, 4), auch in seiner herrlichsten Phase nur dunkel blauende Nacht, wie phosphorisch Glänzen um einen morphen Baum, Sehnsucht wendend und die Qual des Dranges hinaus in alle Fernen (5 Mos. 30, 13), hinab in die schattige Tiefe selbst (Klagel. Jer. 2, 13), unergründlich, dunkel, der natürliche Ausdruck der finstern vererblichen Todesmacht (Jer. 51, 42; Mich. 7, 19), ihre Herbigkeit gesteigert durch die vom Salze übersättigte Flut u. s. w." (Reumann). — „In dem Todten Meere der Welt entsteht ein eben solches fröhliches Gewimmel von solchen, die des Lebens aus Gott theilhaftig geworden sind, wie einst bei der Schöpfung in dem natürlichen Meere von gewöhnlichen Fischen. Das Heil ist für alle, ohne Unterschied der Nation, des Standes, des Alters" (H.). — „Aus dem Tode ins Leben, aus der Knechtschaft der Sünde zur seligen Freiheit der Kinder Gottes kommen Arme und Reiche, Jünglinge und Greise, Knechte und Freie, Juden und Griechen, welche das Gesetz des lebendigen Geistes in sich aufnehmen. Denn wer den Namen des Herrn anruft, wird selig werden" (H.=H.). — „Die Fische im Wasser und die Tropfen eines Stroms sind nicht zu zählen: so wird auch die Menge der Gläubigen erstauend sein Jes. 60, 7" (St.). — „Der Doppelfluß ist das doppelte Testament, ist das doppelte Sacrament" (St.d.). — B. 10: „Mit Fischen werden die Diener der Kirche verglichen: wegen der Verachtung, die ihnen von den Reichen und Gewaltigen dieser Welt zu Theil wird; wegen der Arbeit so Tag, so Nacht, bei Hitze und bei Kälte; wegen der Fruchtlosigkeit ihres Arbeitens bisweilen, da sie mit Petrus sprechen: wir haben nichts gefangen; wegen der Gefahr auch, die sie laufen in Stürmen; wegen ihres Vertrauens, das, wie beim Adersmann, auf Gott stehen muß; wegen der mancherlei Werkzeuge, deren sie sich bedienen, Netze, Angeln u. s. w. predigend, lockend, mahnend u. s. w. Und sie entreißen die Seelen dem Abgrund" (St.d.). — Ueberall Netze und Fischer, so steht die Welt in Christo aus. — „Die Welt ist das Meer, die Fische sind die Menschen: so lange die Fische in ihrer Freiheit nach eigenem Willen hin und her schwimmen, nützen sie keinem, wenn sie aber gefangen werden, sind sie nützlich. Also so lange die Menschen nach eignen Lüsten und Begierden einhergehen, sind sie weder Gott noch ihrem Nächsten recht brauchbar; werden sie aber durch das Netz des Evangelii gefangen oder befehrt, alsdann sind sie Gott und ihrem Nächsten nützlich Pfisern.

11" (St.). — B. 11: „Bei dem Todten Meere der Welt sind die Sümpfe und Lachen ursprünglich von gleicher Beschaffenheit, wie der Hauptsee; der einzige Unterschied ist der, daß sie sich abperren gegen die heilenden Wasser, die aus dem Heiligthum kommen, vgl. das: ihr habt nicht gewollt! und den Zug des Vaters (Joh. 6, 44), dem das Verlangen der Seele entgegenkommt. Es ist aber der im Abgesen liegenden Welt Strafe genug, daß sie bleibt, wie sie ist" (H.). — „Die Schlamm-Pfützen deuten wahrscheinlich auf separatistisch in sich abgeschlossene Parteien, die jene Heißströme nicht aufnehmen und unheilbar sind. Gogs Anhang gehört Kap. 38 dazu" (Richter). — „Auch die, so mit eigner Weisheit sich verzanzen gegen die Wahrheit und die Schrift auf arglistige Weise überall verbreiten: welche Art nicht leicht zur Erkenntniß der Wahrheit gebracht wird, diemelt sie Später sind, die sich selbst für Weise halten, weil es ihnen an Worten und Vernunftfeinwürfen fehlt, die sie können entgegen setzen" (B. B.). — „Ueber die lichten Bilder noch einmal ein dunkler Schatten. Ja, was des Todes ist, das mag ihm nichts entreißen, Jes. 26, 14. Alle Verklärung ist nur die Frucht eines Reisens, während dessen es immer wieder der Mahnung bedarf an den Tag des Jornes, so über die Welt, so hier über Israel" (Reumann). — Wer Christum nicht will, der will den Tod ewiglich. — Außer Christus kein Heil. — „So achten Gottes Augen den Widerschriften, nämlich als Morast, weil er den Sünderwust ewigem Heile vorzieht Joh. 3, 19" (St.d.). — „Welcher bei der Befehring noch Nebenwege und Schoßflinden beibehalten will, ist nicht rechtfchaffen vor Gott. Es gilt hier kein halbirtes Wesen Matth. 6, 24" (St.). — „Die Gottlosen, welche das Wort Gottes verachten oder auf dem Wege des Lebens nicht beharren, bleiben dürr und unfruchtbar. Selig ist dagegen der Fromme, welcher mit dem Gesetze des Herrn Tag und Nacht sich beschäftigt Ps. 1. Er grünet immer und bleibt sich gleich und wandelt in den Wegen des Herrn und erbaut andere zu ihrer Besserung" (H.=H.). — B. 12: Das selige Wachstum am Strome des Lebens. — Immer grüne Blätter, aber nicht blos Blätter, sondern auch Früchte! So ist's mit dem Leben aus Gottes Heiligthum. — Die Heuschrecke und die rechtschaffene Frömmigkeit. — „Das nimmer Welken der Blätter deutet auf die Beharrung der Gläubigen in den Versuchungen, in den Verfolgungen, im Tode" (St.d.). — „Die Werke der Gläubigen, welche sonst auch wohl von Ungläubigen gesehen, reichen nach Glauben und Liebe und sind daher zur Befehring der Heiden bequem" (B. B.). — „Wenn doch alle Seelen wüßten, Wie es dem so wohl ergeht, Welcher in der Zahl der Christen, Wahrer Glieder Jesu, steht! Da geht man in seinem Gluck Immer fort und nie zurück. Man ist auf dem Lebenspfade und nimmt immer Gnad um Gnad" (Roth). — „Ehr sei dem holden Jesusnamen, In dem der Liebe Quell entspringt, Von dem hier alle Bächlein kamen, Aus dem der Seligen Schaar dort trinkt! Wie beugen sie sich ohne Ende, Wie fallen sie die frohen Hände!" (Verteegen). — Heilung und Heiligung. — „Ein liebliches Bild von dem Segen, welcher der Menschheit aus des Gottmenschen Wohnen unter uns zu Theil wird. Sein Wort fließt aus Ihm hervor, immer gewaltiger durch alle Lande schwellend und seine Fülle

immer mehr erschließend: wer sich dazu hält und darin wurzelt, bringt beständig Frucht, und es hat Kraft, auch die längst Erstorbenen zu beleben und den Fluch in Segen zu wandeln. In Christo haben wir dies in täglicher Erfahrung: Ezechiel sah es in der Zukunft im Gesichte; er hat auf uns geweissagt“ (Diedrich).

B. 13 ff.: „Einem jeden gehört seine Stelle und sein Antheil nach seinen Gaben in der Gemeinde Gottes 1 Kor. 12, 28“ (Züb. B.). — „Wer mag die Grenzen der Kirche, sonderlich in den letzten Zeiten bestimmen? Aber wie hier die Grenzen Kanaans bestimmt sind, so sind es nicht weniger Glauben und Leben in den Schriften der Apostel und Propheten, welche also von niemand sollen überschritten werden Gal. 6, 16“ (St.). — Die Kirche Gottes hat ihre Grenzen nach außen und nach innen. — Das Erbe der Heiligen im Reich (1 Joh. 3, 1 ff.). — „Gott gibt seinen Kindern sehr verschieden; wem ein doppelt Theil gegeben worden, von dem wird auch demgemäß gefordert“ (St.). — „Im Neuen Bunde wird allen Menschen eine gleiche Gnade angeboten. Gott sieht nicht die Person an. Es ist ein und derselbe Christus, ein Geist für alle Gal. 3, 26“ (St.). — B. 22 ff.: „O welch ein Trost, daß die Heiden nicht mehr Fremde und entfernt von der Verheißung sein sollen, sondern Bürger und Hausgenossen Gottes werden! Eph. 2, 19“ (St.). — „Nicht die Geburt, sondern Wiedergeburt macht zu Kindern Gottes“ (St.). — „Hier wird unter irdischen Wäldern das Jerusalem, das droben ist, mit seinen Kindern abgebildet und die Berufung der Heiden von Morgen und Abend und den entferntesten Grenzen der Erde beschrieben; denn es werden viele von Morgen und von Abend kommen und mit Abraham, Isaak und Jakob im Reiche Gottes zu Tische sitzen Ps. 47, 10“ (H.-H.). — „Hier öffnet Gott allen die heiligen Pforten seiner Kirche und schreibt der Kirche selber das Gebot der Sanftmuth, Liebe und brüderlichen Verträglichkeit vor“ (Hafenreffer). — „Die ehemals Fremdlinge gewesen, sollen alsdenn Erben sein der ganzen Welt. In Christo, im Glauben, im Neuen Bunde verliert sich der Fremdling. Aus denen, die außer der Bürgerschaft Israels und ferne waren, und denen, die nahe, wird Eines, aus Heiden ein neuer Mensch, Eph. 2, 12 ff. Denn wer in Christo ist, der ist durch den Glauben Abrahams Same und auch ein Erbe und Besitzer seiner Verheißung, Gal. 3, 28. 29. Die Einverleibung der Gläubigen in Christum schafft eine völlige Einigkeit und einen neuen geistlichen Leib aller wahren Glieder, mit Aufhebung alles Unterschieds, da ein Glied wie das andere Glied in der neuen Schöpfung vor Gott grünet u. s. w.“ (B. B.). — Recht und Anrecht im Glauben.

In Kap. 48.

B. 1 ff.: „Wie der Stamm Dan voranstehet, so sind im Reiche Gottes die letzten die ersten Matth. 19, 30“ (St.). — Die Gläubigen aber sind ganz Israel und sind es in Wahrheit, weil nach dem Geiste der Heiligung. — B. 8 ff.: „Dein Herz ist in deiner Mitte, siehe zu, wenn gehört es an, ist es ein Tempel Gottes, darin sein Geist wohnet 1 Kor. 3, oder ist es eine Behausung der unreinen Geister Luk. 11, 26?“ (St.). — Gott hat ein ewiges

Recht auf das Centrum des Menschen: gib mir dein Herz! spricht er daher zum Menschen; Gott ist das Centrum der Geisteswelt und in ihm lebt und weht auch alles. — „Wir selber sollen Gottes Hebe sein“ (St.). — B. 11 ff.: „Lehrer sollen vor andern die Gebote Gottes halten und dasjenige thun, was sie andere lehren. Sie sollen vornehmlich halten zum Heiligthum des Herrn, um das ihre Wohnung ist“ (St.). — Gott ist denen nahe, die sich als seine Priester und Diener ausweisen in dieser Welt. — „Mit den Irrenden mitirren entschuldigt niemand; der Weg ist nicht darum breit, daß man auch darauf wandeln soll, sondern um auf den schmalen Pfad des Lebens aufmerksam zu machen“ (St.). — B. 14: „Der Magier Simon wollte sich die Kraft, den Geist mitzutheilen, kaufen, aber das ist nicht erlaubt, weil es allein vom Erbtheil des Herrn kommt, das nicht gekauft und verkauft werden darf“ (H.-H.). — „In Verwaltung der Kirchengüter soll nichts zum eigenen Nutz verwendet werden“ (St.). — B. 15 ff.: Wo auch die Gläubigen wohnen werden, ihre Stadt ist nur eine und dieselbe. — „Zum Heiligen gehört die Stadt, wegen der ewigen Bestimmung ihrer Bewohner, wie die Glieder der Kirche denn berufen sind mit einem heiligen Ruf, auch ist sie in Wahrheit ja die Gemeinschaft der Heiligen, der wahrhaft Gesalbten, da Christus das herrliche Haupt ist, sein Tempel und Heiligthum. Aber nach der Wirklichkeit, wie die Kirche in dieser Welt erscheint, sind die Gerechten und die Henschler durcheinander gemischt, und es gibt viele Namen-christen, die wie Töbte zählen, d. i. in den Sterberegistern der Kirche, wo freilich die in dem Herrn Gestorbenen nicht zu lesen sind; aber um dieser ihrer zeitlichen Erscheinungsweise willen, wird die Kirche auch eine „gemeine“ und nicht nur allgemeine heißen müssen“ (nach St.). — O, daß Er Maß und Ziel in Seinen Augen und in Seinen Händen hat! — Nach allen vier Seiten, welche die Welt zu ihrer Bestimmung hat, und immer tausend. So aus dem Vollen heraus ist die Kirche gegriffen. Das vergessen ihre falschen Freunde, wenn sie sie bereichern zu müssen glauben, aber ihre Feinde und Verfolger nicht weniger, wenn sie wähen, sie brauchten bloß mit den hohen Weinen darüber zu schlagen, so klein und gering sei es damit, sie sei wie Gott und Gewissen und derlei mehr, nichts als ein vererbter Wahn. — B. 18 ff.: „Da siehe Gottes große Gültigkeit, der auch der Arbeiter in der Stadt eingedenk ist und für sie Sorge trägt, Jak. 5, 4“ (St.). — Es soll aber ein jeder Christ ein rechthafter Arbeiter sein, wie jeder Stein, wo er auch stecken möge, zum Bau des Hauses gehört, also zu seiner Erbauung beiträgt. — B. 21 ff.: Der Fürst schirmt den heiligen Theil, den Mittelpunkt des ganzen Landes „nach Osten und nach Westen“, womit bedeutet sein mag, daß ein Staat, der Wesen und Bedeutung der Kirche begriffen hat, sowohl in ihren Morgen- wie in ihren Abendläufen ihr zur Seite sein soll. — B. 23 ff.: „Ein jeder sei vergnügt mit dem Loos der zeitlichen Güter, so er besitzt, denn der Herr hat's ausgetheilt Matth. 20, 14“ (Züb. B.). — B. 29: „Du freuest dich, wenn du ein irdisches Erbtheil erlangst, welches du doch oft nur eine sehr kurze Zeit besitzen kannst: trachte vielmehr nach dem himmlischen Erbe, nach dem unverwelklichen Erbe, das den Kindern Gottes aufbehalten wird im Himmel 1 Petr. 1, 4“ (St.).

— B. 30 ff.: Die Ausgänge der Stadt Gottes weisen in die vier Theile der Welt, überall hin ist die Macht wie die Aufgabe, ja unser Glaube ist der Sieg, der die Welt überwunden hat. — Hier noch zwölf Stämme, in der Erfüllung zwölf Apostel, das heißt auch Ausgänge, welche den Völkern Thore öffneten zur Gemeinde Gottes in Christo. — Die Namen der Thore die Namen der Stämme; die Namen der Stämme die Namen der Söhne Israels; also die Thore zusammen das ganze Israel, aber in Geist und Wahrheit. — „In dieser heiligen Stadt, welche die Kirche Christi darstellt, ist der Herr stets gnadenreich gegenwärtig, welcher spricht: wo zwei oder drei ff. (Matth. 18, 20) und: ich bin bei euch alle Tag ff., Matth. 28, 20. Vgl. auch Joh. 14, 23. Wohl uns, wenn wir den Namen erhalten, daß man von uns sagen kann: da ist der Herr! Wenn der Herr in uns wohnet, dann geht der Hoffnungsblick auf das neue heilige Jerusalem, das vom Himmel herniedersteigt ff., Offb. Joh. 21“ (H.-H.). — „Jakobs, des Uroaters, Traum hat sich erfüllt: Gott hat eine Stadt auf Erden, daran alle Völker Theil haben sollen. Das Wort ward Fleisch und wohnte unter uns und

wir sahen seine Herrlichkeit u. s. w. Damit hat bis auf den Namen Bethel seine Erfüllung erlangt. So hat denn Gott selbst den Propheten von Jerusalem und dem alten Tempel und den alten Sagenen losgemacht und auf eine höhere Weise des Reiches Gottes gewiesen. Daß Hesekiel ein echter Prophet Gottes gewesen, beweist er damit, daß er sein Volk vom Dienste des Fleisches abgeführt und auf Christum sowohl mit klaren Worten als auch in Bildern treulich vorbereitet hat u. s. w.“ (Dieblich). — „Der Name des Propheten bezeichnet einen solchen, im Verhältniß zu dem Gott stark wird, der nicht aus seinem eignen Herzen redet, sondern von einer überirdischen Macht getrieben und bestimmt wird. Die Bewährung dieses Namens haben wir in den vorliegenden Weissagungen. Ueberall gilt von ihnen, was der Herr zu Petrus spricht: nicht Fleisch und Blut hat es dir offenbart, sondern der Vater im Himmel. Keins seiner Worte ist auf die Erde gefallen. Der ganze geschichtliche Verlauf hat sein Wort Kap. 33, 33 bewährt: sie werden erkennen, daß ein Prophet in ihrer Mitte war“ (H.).

Theologisch-homiletisches
B i b e l w e r k.

Die Heilige Schrift

Alten und Neuen Testaments

mit Rücksicht auf das theologisch-homiletische Bedürfnis des pastoralen Amtes
in Verbindung mit namhaften evangelischen Theologen

bearbeitet und herausgegeben

von

J. P. Lange.

Des

Alten Testaments

Siebenzehnter Theil:

Der Prophet Daniel.



Bielefeld und Leipzig.

Verlag von Velhagen und Klasing.

1870.

Der
Prophet Daniel.

Theologisch-homiletisch bearbeitet

von

Dr. D. Zöckler,

Professor der Theologie zu Greifswald.



Bielefeld und Leipzig.

Verlag von Velhagen und Klasing.

1870.

Das Uebersetzungsrecht wird von Verfasser und Verlegern vorbehalten.

Vorwort.

Bei der nachstehenden Bearbeitung des Buches Daniel hat der Unterzeichnete einen exegetisch-kritischen Standpunkt eingehalten, dessen Eigenthümlichkeit bei genauerer Vergleichung mit der Auffassung und Methode der übrigen neueren Erklärer nicht zu verkennen sein dürfte. Während er nämlich die Authentie des Buches im ganzen um so entschiedener festhält, je schwerer es ihm geworden ist, seine früher zu Gunsten der Abfassung im Makkabäerzeitalter lautende Ansicht nach Maßgabe des durch die gründlichen Untersuchungen eines M. v. Niebuhr, Pusey, Zündel, Kranichfeld, Boldt, Füller u. a. für den erilischen Ursprung Geltendgemachten umzugestalten, kann er nicht umhin, bezüglich des größeren Theiles des 11. Kapitels (namentlich der Verse 5—39) bei seinen früheren Zweifeln zu beharren. Die Gründe, welche ihn hierzu bestimmen, sind allerdings nur innerer Art; sie laufen darauf hinaus, daß die einen jahrhundertelangen Geschichtsverlauf umfassende Detailweißagung, wie sie dieser Abschnitt bietet, zu allem, was die prophetische Literatur des Alten Testaments sonst an Beispielen spezieller Prädiktion enthält, einen so grellen Kontrast bildet, daß lebiglich die Annahme einer in der seleucidischen Verfolgungszeit oder kurz nachher stattgefundenen interpolirenden Uebersarbeitung seines Weißagungsgehaltes eine wahrhaft befriedigende Erklärung seiner Einzelheiten zu ermöglichen scheint. Mag man, gestützt auf die durch sämtliche äußere Zeugen einstimmig bezeugte Textes-Integrität des Propheten, das Subjektive einer Kritik, wie die in diesem Urtheile enthaltene, rügen; mag man es inkonsequent nennen, daß dadurch die enggeschlossene Einheit des planvollen wohlgefügtten und -gegliederten Werkes eben nur an Einem Punkte durchbrochen wird: die das Motiv für unsere Entscheidung bildende *analogia visionis propheticae* scheint uns in kritischen Fragen wie die vorliegende ein nicht minder sicheres, objektiv gültiges und aufs schwerste ins Gewicht fallendes Kriterium zu sein, wie die *analogia fidei* auf biblisch-dogmatischem Gebiete; und die allerdings nicht durchgängig genügende Lösung der vielen vorhandenen Schwierigkeiten, wie sie aus jener Annahme einer nur auf einem Punkte stattgehabten Interpolation *ex eventu* resultirte, konnte uns nicht abhalten, den Gang und das Ergebnis unsrer Untersuchung, soweit Zweck und Anlage des theologisch-homiletischen Bibelwerkes dies gestatteten, den Schriftforschern weiterer Kreise zu genauerer Prüfung zu unterbreiten.

Das homiletische Element mußte bei Bearbeitung eines prophetischen Buches wie das vorliegende selbstverständlich sehr zurücktreten. Aber auch die Gewinnung dogmatischer Resultate und Gesichtspunkte konnte gerade bei einem Propheten wie Daniel kein Hauptgeschäft des Exegeten bilden. Weshalb wir der sonst diesem Gegenstande gewidmeten Rubrik, dem Vorgange eines unfreer geehrten Mitarbeiter (Dr. Bähr's in seiner Bearbeitung der Bücher der Könige) folgend, die Ueberschrift „Heilsgeschichtlich=ethische Grundgedanken“ ertheilt, und neben den hierdurch bezeichneten Fragen zugleich auch die sich jeweilig darbietenden apologetischen Momente, sowie endlich das zur praktisch=homiletischen Behandlung Gehörige, in den betr. Abschnitten zur Erörterung gebracht haben.

Eine vorzugsweise sorgfältige Berücksichtigung haben wir, ähnlich wie früher bei Bearbeitung des Hohenliedes, der Geschichte und Literatur der Auslegung des Propheten, sowohl im ganzen, wie bei den einzelnen Hauptabschnitten, angedeihen lassen. Namentlich die Auslegungs Geschichte des ebenso schwierigen als wichtigen Gesicht's von den 70 Jahrwochen Kap. 9, 24—27 ist möglichst eingehend, — wie wir glauben, ausführlicher als in irgend einem der neueren und neuesten Daniel-Kommentare — von uns skizzirt worden (S. 185 ff.).

Von der neuesten exegetisch-kritischen Literatur über den Propheten mußten zwei während des Druckes dieser Arbeit erschienene Werke leider unberücksichtigt bleiben: der Kommentar von Keil (in dem Keil-Dehlig'schen Bibelwerke zum A. T.) und die Monographie von P. Caspari: „Zur Einführung in das Buch Daniel“ (Leipzig, Dörffling und Franke).

Möge unser Versuch, zu der erst jüngst wieder durch ziemlich zahlreiche und theilweise nicht unbedeutende neue Bearbeitungen bereicherten exegetischen Literatur über den geheimnißvollsten und räthselhaftesten aller Propheten einen abermaligen neuen Beitrag von selbständiger Haltung hinzuzufügen, wenigstens auf Seiten der uns im wesentlichen gleichgesinnten Bibelforscher die nachsichtige Aufnahme finden, die er um der ungewöhnlichen Schwierigkeit seines Objectes willen billigerweise beanspruchen darf.

Greifswald, im April 1869.

Dr. Böckler.

Der Prophet Daniel.

Einleitung.

§. 1.

Allgemeine Charakteristik des Buches Daniel als Urbildes der kanonischen Apokalypsen.

Die Eigentümlichkeiten des Buches Daniel, aus denen sich einerseits seine Stellung inmitten der Hagiographen historischen Inhalts im hebräischen Kanon, andererseits seine Zugeselllung zu den Schriften der großen Propheten Jesaja, Jeremia und Ezechiel (bei Sept., Vulg. und Luther) erklärt, sind theils innerer, theils äußerer Art. Sie beruhen vor allem auf dem Umstande, daß der Verfasser in Babylonien wirkte und schrieb, und zwar nicht etwa als Glied der dortigen jüdischen Exulantengemeinde, sondern als nationalisirter Babylonier am Hofe Nebukadnezars und seiner Nachfolger lebend; nicht wie Ezechiel die Gemeinde seiner Mitverbannten priesterlich beienend und leitend, sondern königliche Hofdienste verrichtend und der Magierklasse als Oberaufseher vorgesetzt, mithin nahezu so hoher Ehren und Würden theilhaftig wie sein patriarchalisches Vorbild Joseph am ägyptischen Pharaonenhof; dabei aber zu gründlicher Einwirkung auf die Wohlfahrt seines Volkes unfähig, weil später wieder aus seiner einflußreichen Stellung entfernt und den Sturz des Chaldäerreiches durch die Perser nicht lange überlebend.

Es ist eine Zeit des tiefsten nationalen Elends des Gottesvolkes, der das danielische Weissagungsbuch seinen Ursprung verdankt; eine Zeit der furchtbarsten Erniedrigung und Zerrüttung, die nur an dem Aufenthalte des von seinem heimischen Boden gänzlich geschiedenen Israel in Egypten, dem schmachvollen „Diensthaus“ und „eisernen Ofen“ (5 Mos. 5, 6; 4, 20; 1 Kön. 8, 51; Jer. 11, 4), ihres Gleichen hat, die aber dieser früheren Zeit nicht nur rücksichtlich der Furchtbarkeit ihrer Demüthigungen und Gerichte, sondern auch hinsichtlich der Segensfülle ihrer gnadenreichen Heimsuchungen und wun-

derbaren Bezeugungen göttlicher Macht, Liebe und Treue ähnlich ist. Beides spiegelt sich in unserem prophetischen Buche ab: jene Niedrigkeit, und diese Herrlichkeit inmitten der Niedrigkeit. Von den Wunden, womit Gottes Gnade sich an denen verherrlicht, die in den Jahren des Elends, der Verbannung und des Abfalles Ihm treu blieben, berichtet vornehmlich der erste geschichtliche Theil des Buches; die trostlose Lage und tiefe Gefunkenheit des Volkes erhellt vornehmlich aus dem zweiten Theile, dessen Visionen und prophetische Zukunftsgemälde die Gegenwart und nächste Folgezeit als Zeiten schweren Drudes, allgemeinen Abfalls und unbedingter Vorherrschaft der gottfeindlichen Weltreiche schildern und erst ganz zuletzt die messianische Heilszeit anbrechen lassen. Diese Zweitheilung, wonach das Ganze gewissermaßen aus zwei ungefähr gleichlangen Büchern, einem „Buch der Geschichten“ (Kap. 1—6) und einem „Buch der Gesichte“ (Kap. 7—12) besteht, ist besonders charakteristisch für die danielische Schrift und bebingt einen Hauptunterschied derselben von den übrigen prophetischen Büchern des A. T.s, welche das geschichtserzählende Element entweder in die Reihe ihrer Weissagungen verschlechten (Amos, Jesaja, Jeremia zc.), oder es ganz zurücktreten lassen und auf ein verschwindendes Minimum reduzieren (Joel, Micha, Sacharja zc.) oder — was nur bei dem Einen, Jona, der Fall ist — ihm ein solches Uebergewicht einräumen, daß der weissagende Faktor dadurch ganz verbrängt wird. Das in unserem Buche und nur in ihm stattfindende Gleichgewicht zwischen dem historischen und dem prophetischen Elemente beruht aber wesentlich auf seiner Entstehung im Lande der Fremde und in der Zeit des Exils, die seine unmittelbare und allseitigere Gleichgestaltung mit den übrigen Hauptzeugnissen der prophetischen Literatur unmöglich machte. — Auch seine sprachliche Eigen-

thümlichkeit hängt ebenhiermit zusammen. Denn daß es ungefähr zur Hälfte in hebräischem, zur Hälfte aber (von Kap. 2, 4b an bis zum Schlusse von Kap. 7) in jenem aramäischen oder chaldäischen Idiom abgefaßt ist, welches erst in Folge des babylonischen Exils und der Perserherrschaft allmählich zur Volkssprache auch des palästinensischen Judenthums wurde, dies ist lediglich eine Folge seines Ursprungs nicht bloß in der exilischen Zeit, sondern mitten im Exile selbst, am Hofe der neuen barbarischen Gewalthaber. Von den übrigen Schriften des A. T. theilt nur noch Ein Gesichtsbuch, das aus der nächsten nachexilischen Zeit herrührende Buch Esra, diesen hebräisch und aramäisch gemischten Sprachcharakter, während die prophetischen Bücher, unter ihnen auch das während des Exils und bei beständiger Verilhrung seines Verfassers mit den Babyloniern entstandene Buch des Jeremia, bloß einzelne chaldäische Worte oder Sätze in ihren sonst durchweg hebräischen Text hinein da einzusprengen tragen (s. bes. Jer. 10, 11).

Gleich diesen äußeren Eigentümlichkeiten erklärt sich auch der innere schriftstellerische Charakter und theologische Gehalt des Buches, zumal im zweiten oder prophetischen Theile, aus seinem babylonisch-exilischen Ursprung. Die danielischen Weissagungen tragen sowohl vermöge ihrer fast durchweg aus Visionen oder Träumen, nirgends aus begeisterten Ansprüchen oder Reden bestehenden Form, als auch kraft ihres Inhalts, der sich in erster Linie, ja fast ausschließlich mit dem Schicksal der alles beherrschenden Weltmacht und dem schließlichen Siege des messianischen Gottesreichs über alle Weltreiche beschäftigt, jenen eigenthümlichen Charakter, der sie als Urbild der i. g. apokalyptischen Prophetie von allen früheren prophetischen Schriften unterscheidet. In diesen hatte die Gottesgemeinde jederzeit im Vordergrund der Betrachtung gestanden; die sie bedrohenden Weltmächte waren nur nebenbei und als vereinzelte Repräsentanten des gottfeindlichen Prinzips mitberücksichtigt und zu Gegenständen einzelner Drohwissagungen oder „Rasten“ gemacht worden. Daniel dagegen nimmt seinen Standpunkt im Mittelpunkt der Weltmacht, die alle Völker des Orients, auch das Gottesvolk daniebergerworfen, erdrückt und ihrer selbständigen Existenz beraubt hat. Ihr weißagt er Ueberwältigung durch eine neue Weltmonarchie, auf deren Trümmern sich dann abermals ein neues, noch größeres Weltreich erheben werde und so fort, bis endlich am Schlusse dieser Reihe von Weltreichen durch unmittelbares Eingreifen Gottes vom Himmel her ein ewiges Reich der Wahrheit und Gerechtigkeit entstehen werde. Es ist das Ziel der gesammten irdischen Entwicklung, die Reihenfolge der großen in der Weltgeschichte an

den Feinden des Gottesvolks sich vollziehenden Gerichte, und deren schließliche Vollendung in dem messianischen Endgericht oder allgemeinen Gericht, was den Gegenstand dieser Prophetie bildet, die sich einerseits durch die unversalshistorische Großartigkeit ihres weltumspannenden Gesichtskreises, andererseits durch die visionäre Einkleidung und die tief-sinnige Symbolik ihrer eschatologischen Zukunftsbilder aller früheren Prophetie als Apokalypsil gegenüberstellt. Innerhalb des A. T. zählt diese prophetische Literaturgattung außer unserem Buche und außer den wenigstens annäherungsweise ihr angehörigen Schlußkapiteln des Propheten Ezechiel (40—48) nur noch die erste Hälfte des Buches Sacharja (Kap. 1—8) zu ihren Repräsentanten, die letztere höchstwahrscheinlich infolge einer Nachahmung des von Daniel dargebotenen Musters. Im N. T. erscheint sie, abgesehen von kürzeren Abschnitten in den Evangelien und den Briefen des Paulus (die oratio eschatologica Matth. 24, 25 und Parall.; 2 Thess. 2), nur durch die Offenbarung Johannis, diese direkte Nachbildung und Fortbildung des danielischen Weissagungsbuches, repräsentirt.

Es erklärt sich aus diesen ebenso zahlreichen als augenfälligen und tiefbedeutsamen Eigentümlichkeiten unseres Buches, daß dasselbe bei der Sammlung des alttestamentl. Kanons von den übrigen prophetischen Schriften getrennt und unter die Hagiographen gestellt werden konnte. Seine innere Eigentümlichkeit, bestehend in jener universalistisch-eschatologischen Tendenz, die es, im Vereine mit seiner symbolisch-visionären Einkleidung, zum Urbilde aller biblischen (und außerbiblischen oder apokryphischen) Apokalypsil stempelt, würde an und für sich eine solche Scheidung noch nicht nöthig gemacht haben, da vieles in der späteren prophetischen Literatur deutliche Uebergänge formeller und materieller Art zur Apokalypsil kundgibt und den Unterschied zwischen der Prophetie im engeren Sinne und zwischen dieser reiften Frucht der biblisch-prophetischen Entwicklung als einen nur fließenden oder graduellen erscheinen läßt. Den entscheidenden Hauptgrund für die Trennung Daniels von den übrigen Propheten wird daher seine eigenthümliche Einkleidung in eine historische und eine prophetische Hälfte, sowie seine halb hebräische halb chaldäische Sprache gebildet haben. Es ergibt sich dies mit unwiderleglicher Gewißheit aus seiner Stellung unmittelbar vor dem Buche Esra, dem einzigen im Kanon, das gleich ihm einen längeren chaldäischen Abschnitt mit seinem hebräischen Texte umschließt.

Ein wahrscheinlich noch außerdem auf die Verweisung unsres Buches unter die Chetubim einwirkender Umstand wird in der Uebersetzung

bestanden haben, die seinem weissagenden Theile, wie es scheint von einem frommen Seher der Malkabäerzeit angethan wurde, der eine möglichst genaue Beziehung zwischen seinen Vorhersagungen und deren geschichtlicher Erfüllung, soweit er sie erlebt hatte, herstellen wollte. Ueber diese spätere Uebersarbeitung, von welcher besonders der Inhalt der Kap. 10–12 betroffen wurde, wird unten, im Zusammenhange mit der Echtheits- und Integritätsfrage, des Näheren zu handeln sein.

Anmerkung 1. Ueber die traurigen, aber durch wunderbare Hülfsleistungen und Gnadenweisungen des Herrn verherrlichten Zeitumstände, welchen das Buch Daniel seine Entstehung verdankt, handelt besonders eingehend und lehrreich Hävernick in der Einleitung zu seinem Kommentar, S. XVI ff. Mit Recht bestreitet er die Meinung Winer's, de Wette's, Leo's („Jüdische Geschichte“, S. 183) u. a., wonach die Lage der Hebräer im Exile keine sonderlich drückende gewesen sei. „War doch die Schmach, die dort Israel betraf, nicht eben unbedeutend, so daß sie die frommen, dem Herrn getreuen Männer zu heiliger Rache, zur Herabrufung des göttlichen Bornes auf die Peiniger entflammte! Man denke an Ps. 137 und an die freche Entweihung der Tempelgeräthe durch Belsazar, Dan. Kap. 5 — Züge, die auf häufige Wiederholung solcher Behandlung schließen lassen. Ja selbst Märtyrer für die Wahrheit, für das freudige unerschrockne Bekenntniß, daß nur Jehovah Gott sei und keiner außer ihm, zeigt uns die Geschichte Daniels und seiner Freunde (Dan. Kap. 3 u. 6); worauf auch vielleicht die Erfahrung des weisen Predigers und sein Ausspruch sich bezieht, daß „der Gerechte umkomme um seiner Gerechtigkeit willen“ (Pred. 7, 15). — Sehen wir aber gar auf den inneren Zustand des Volks in jener Zeit, so finden wir auch hier genug der gerechten Klage um die Sünde und den Jammer Israels. Mit ernster Klage tritt Ezechiel auf gegen das Volk, das zwar hörte auf der Propheten Worte, aber nicht nach ihnen that, wenn sie nicht sein Lieblingen fangen (Ezech. 33, 30 ff.), das selbst unter den Heiden, wohin es kam, den heiligen Namen Gottes entheiligte und fortfuhr mit Morben, Grel zu üben und einer des anderen Weib zu schänden, daß man von ihnen sagt: ist das des Herrn Volk, das aus seinem Lande hat ziehen müssen? (33, 26; 36, 20. 21; vgl. Kap. 34). Wo fand sich auch mehr Gelegenheit für die zu heidnischen Sitten run allzu geneigten Israeliten, als in dem durch seine Ueppigkeit verrufenen Babel, dem Lande der Gözen? Erschütternd ist daher das tiefe Gefühl des Sündenelends, der Verlassenheit von Gott, die sich nicht blos in der Zerstörung des Tempels und der Vertreibung aus dem heiligen Lande, sondern auch in dem Man-

gel an Propheten und der Gabe der Weissagung (vgl. Klagef. 2, 9; Ps. 74, 9) so sichtbar kundgab — was sich am besten in einem gegen Ende des Exils im Namen der ganzen Nation vor dem Herrn ausgesprochenen Gebete Daniels (Dan. 9) zu erkennen gibt. Wohl mußte sich ein anderer Theil des Volkes behaglich fühlen in der Fremde, die seinem Sinne mehr zusagte, als das härene Gewand der Propheten und der strenge Dienst Jehovah's; wir sehen es daran, daß nach Aufhebung des Exils viele es vorgezogen, dort zu bleiben! Aber nicht minder beklagenswerth ist darum das Schicksal dieser von Gott abgefallenen Seelen, die als der Bodensatz des Ganzen nach dem göttlichen Rathschlusse gerade jetzt ausgesondert und völlig abgeschnitten werden sollten von dem gesunden und guten Theile des Volkes“.... Sodann S. XX: „Aber das elende und verstoßene Volk war und blieb noch immer das Volk des Bundes, und daher trotz seines tiefen Falles das auserwählte Lieblingsvolk des Herrn. Es sollte nicht blos nicht untergehen, bevor die Tage seiner großen Bestimmung erfüllt waren, sondern selbst verherrlicht werden um Jehovah's willen unter den Heiden. Wie Er sich daher immer in der größten Bedrängtheit auf wunderbare Weise desselben angenommen hatte, so traten auch hier außerordentliche, den gewöhnlichen Gang der Natur überschreitende Zeichen und Begebenheiten ein, heilsam für Israel, erschütternd für die Heiden, sämtlich aber hinweisend auf die zukünftige Realisirung des großen Heilsplanes: die Erlösung der sündigen Menschheit... Weissagungen und Wunder waren die Gnadenbeweise, mit denen Jehovah damals Israel überhäufte und es zwang, bei Ihm zu verharren, durch welche aber auch die völlig Abtrünnigen, die sich zu Ihm nicht hintreiben ließen, volends ausgelegt wurden, so daß ein gereinigtes und wenigstens äußerlich sich einmüthig zu Israels Gott bekennendes Volk in das Land der Väter zurückkehren konnte“, u. s. f. — Diese Auffassung der danielischen Zeit und ihrer Bedeutung, die seitens der orthodoxen Eregeten fast durchgängig getheilt wird (s. namentl. noch Auberlen, Der Proph. Daniel 2c., 2. Aufl., S. 26 ff.), findet rationalistischerseits Widerspruch, sofern man, wie schon oben bemerkt, weder die besonders traurige und tiefgesunkene Lage Israels im Exil, noch die in unserm Buche erzählten wunderbaren Offenbarungen der Macht und Gnade Gottes als geschichtlich anerkennen will. Und doch bestätigt eine andere Sammlung von Prophetien, deren Entstandensein während des Exils und in Babylonien den rationalistischen Kritikern als durch nichts zu erschütternde Thatfache gilt, die vorstehende Darstellung der unsrem Buche zu Grunde liegenden Zeitverhältnisse in ihrem vollen Umfang, ja in viel-

sacher Hinsicht bis ins Kleinste und Einzelne hinein. Der 2. Theil des Propheten Jesaja, mag man ihn nun im Anschluß an die moderne Kritik als „Pseu-
dojesajas“ oder den „exilischen Jesaja“ bezeichnen, oder seinen protojesajanischen Ursprung und damit seinen absoluten Weissagungscharakter festhalten, schildert die Verhältnisse der Exulantengemeinde in Babel und den großartigen Kontrast zwischen ihrem religiös-nationalen Verfall und Sündenelend und zwischen den Wundern der sich an ihr verherrlichenden göttlichen Gnade genau mit denselben Farben, wie unser Buch, und gereicht daher der Geschichtlichkeit von dessen Inhalt in eklatanter Weise zur Bestätigung. Seine Klagen über Abfall vieler zum Götzendienste (Kap. 46, 6 f.; 57, 5 ff.; 65, 3 ff.), über Ungerechtigkeit, üppige Schwelgerei und Gewaltthätigkeit (Kap. 56, 11; 58, 2 ff.; 59, 3 ff.), über Kleingläubigkeit und Verzagttheit auch der Besseren unter den Exulanten (Kap. 40, 27; 49, 24; 51, 12 ff.; 45, 9 f.), über Widerspenstigkeit und trogige Verstocktheit der großen Masse (48, 4. 8. 10; 63, 17; 64, 7 u.) — sie legen dasjenige nur in seine einzelnen Momente auseinander, was in dem priesterlichen Schuldbekenntnisse und Bußgebete Daniels in Kap. 9 unsres Buches kurz zusammengefaßt und auf einen wehklagenden Ausdruck von erschütternder Wirkung gebracht erscheint. Und wiederum die Art, wie Deuterjesajas auf die wunderbare Macht und Größe Jehovas hinweist, die sich durch Wunderzeichen aller Art (Kap. 44, 6; 45, 11), durch erfüllte Weissagungen und Heilsverheißungen in Menge (Kap. 41, 21 ff.; 43, 9 ff.; 44, 7 f.; 45, 19. 21; 46, 10; 49, 3 ff.), durch Demüthigung und Vernichtung der heidnischen Götzen und ihrer Anbeter offenbare (Kap. 44, 9 ff.; 45, 14 ff.; 46, 1 ff.), berührt sich aufs nächste mit den entsprechenden Schilderungen in beiden Theilen unsres Buches, dem historischen wie dem prophetisch-visionären (s. bes. Kap. 2, 47; 3, 28; 4, 31 ff.; 6, 27 f.; 7, 13 ff.; 9, 24 ff.). Das Verhältniß des Gottesvolkes zu seinen heidnischen Unterdrückern und deren Götzen einerseits, und zu dem Bundesgotte Jehova und dessen Gnadenbeweisen und Heilsverheißungen andererseits, es erscheint bei beiden Propheten wesentlich als das nämliche, nur daß die Art der Darstellung, die ihm bei Jesaja zu Theil wird, die der älteren prophetischen Rede- und Schreibweise entsprechende ist, während Daniel die Reichsverhältnisse in Gegenwart und Zukunft entworfen vom Standpunkte des Apokalypstikers aus beleuchtet. Ueber diesen wichtigen Hauptunterschied zwischen ihm und den älteren Propheten überhaupt siehe die nachfolgende Anmerkung.

Anmerkung 2. Das Verhältniß Daniels als des Urrepräsentanten der biblischen Apokalypstik zu den früheren Propheten charakterisirt in besonders lech-

reicher Weise Auberlen (a. a. O., S. 2 ff.): „Sont stehen die Propheten inmitten Israels und schauen vom inner-israelitischen Standpunkt aus die Zukunft des Reiches Gottes. Die Gottesgemeinde erscheint hier überall im Vordergrunde; die Weltmächte treten meist nur so weit in den Gesichtskreis, als sie in die unmittelbare Gegenwart oder nächste Zukunft des Volkes Gottes hineingreifen... Umgekehrt ist es bei Daniel. Wie er selbst nicht im heiligen Lande und unter dem heiligen Volke lebt und wirkt als Prophet, sondern am babylonischen und persischen Hofe als hoher Staatsbeamter: so fällt gleich beim ersten Blick die Entwicklung der Weltmacht als der Hauptgegenstand seiner Weissagung ins Auge, und das Gottesreich erscheint hierbei nur im freilich bedeutungsvollen Hintergrunde. Wären die übrigen Propheten von Zion aus halb nach Süden, halb nach Norden, halb nach Osten, je nachdem sich das eine oder andere Weltreich vor ihr Sehensrange stellt, so überschaut dagegen Daniel vom Mittelpunkt der Weltmacht aus ihre ganze Entfaltung, und erst nachdem sein Blick durch alle diese wechselnden Gestalten hindurchgebrungen, bleibt er am Ende auf Zion ruhen, seine Trübsal und Heimsuchung, aber auch seinen Triumph und seine Verherrlichung erkennend. Nicht mehr nur einzelne, nebeneinanderstehende Weltreiche von größerer oder geringerer Bedeutung sind es, über welche Daniel weissagt: sondern es hat die Periode der Universalmonarchien begonnen, welche alles bezwingend sich nacheinander erheben, und in deren successiver Erscheinung das dem Gottesreiche gegenüberstehende weltliche Prinzip immer gewaltiger und feindseliger sich entkült. Damit in genauem Zusammenhang steht die weitere Eigenthümlichkeit Daniels, daß seine Weissagungen eine viel größere Fülle geschichtlichen und politischen Details enthalten, als die aller anderen Propheten. Während sonst die Prophetie, das Nahe und das Ferne perspektivisch zusammenschauend, die ganze Zukunft unter den eschatologischen Gesichtspunkt zu stellen und als das Kommen des Reiches Gottes zu fassen pflegt, sieht dagegen Daniel wesentlich auch noch die künftige Weltgeschichte vor sich ausgebreitet, die bis zum Kommen des Reiches verfließen muß. Daher schreibt sich die ihm einzig eigenthümliche Spezialität der Weissagung. Wenn diese letztere irgendwo eine Geschichte der Zukunft wäre, so wäre sie's bei ihm.“ — Was hier als letzte Haupteigenthümlichkeit der danielischen Prophetie angegeben wird, ihr detaillirtes Eingehen auf die einzelnen Fortschritte der zukünftigen Entwicklung der Weltmacht und ihres Verhältnisses zum Gottesvolke, dies gründet sich hauptsächlich auf den Inhalt von Kap. 11, welchen Auberlen als durchaus altdanielisch und als schon kurz nach dem Exil

geschrieben ansieht. Wir glauben bezüglich dieser Hauptbelegstelle für die Annahme einer fortlaufenden Reihe der allerspeziellsten Prädiktionen anderer Meinung sein zu dürfen, und ziehen es vor, eine spätere Uebersarbeitung des Abschnittes durch einen frommen apokalyptischen Forscher unter Antiochus Epiphanes zu statuiren, die eingehende Schilderung der seleucidischen Königsreiche bis auf diesen Tyrannen also, wenigstens in der Hauptsache und was die frappantesten Züge betrifft, auf Rechnung der zuspitzenden Thätigkeit dieses Interpolators zu setzen. Grund hierfür ist uns weder die vorgefaßte Meinung, als ob der Geist der Weissagung so spezielle Vorhersagungen zu produziren unfähig gewesen sei, noch auch der einseitige Hinblick auf die Analogie der übrigen prophetischen Bücher des A. T., denen solche detaillierte Zukunftsbilderungen fremd sind. Wohl aber ist es der Umstand, daß die Offenbarung Johannis, neben unfrem Buche das einzige selbständige und umfangreichere Erzeugniß der kanonischen Apokalypstik, überall nur ideale Zukunftsgemälde darbietet, dem uns gegen die Annahme, daß Dan. 11 durchgängig und bis in alle Einzelheiten hinein eigentliche Prädiktion sei, bedenklich macht, ja uns dieselbe geradezu verbietet. Daß der Prophet an der betreffenden Stelle, getragen vom Geiste der Weissagung, manche überraschend genaue Aufschlüsse über die zukünftige Geschichte der gottfeindlichen Weltmacht und über ihre Feindseligkeiten wider das Volk Gottes gegeben haben werde, setzen auch wir voraus, weil wir Daniel, den „vir desideriorum“ (Kap. 10, 11) gerade für denjenigen unter den Propheten des A. Bds. halten, der am eifrigsten und mit vorzugsweise großem Erfolge nach 1 Petr. 1, 11 „forschte, auf welche und welcherlei Zeit deutete der Geist Christi, der in ihm war“. Aber gerade weil er nur Zukunftsforscher war und nicht mehr als dies sein konnte, müssen wir dasjenige, was seine Prophetie aus einem göttlich inspirirten Zukunftsgemälde zu einer detaillirten, heinlich genauen Zukunftsgeschichte machen würde, ihm absprechen und auf Rechnung jenes späteren Uebersarbeiters setzen. Eine „prophetische Leuchte für die offenbarungslosen Zeiten, während welcher Israel in die Hände der Heiden dahingegeben war“, ein „Licht, welches die Nacht des halben Jahrtausends vom Exil bis auf Christum und die römische Zerstörung Jerusalems für die Verständigen in Israel erhellen sollte“ (Auberlen, S. 80), dies ist und bleibt er auch uns, obschon wir nicht annehmen können, daß der von ihm ausgehende helle prophetische Schein auch bis in die kleinsten Ecken und dunkelsten Winkel der für ihn zukünftigen Geschichte des Gottesvolks habe hineinleuchten sollen. — Können wir demnach der Auberlen'schen Be-

zeichnung der kanonischen Apokalypsen als prophetischer Enthüllungen, dazu bestimmt, „der Gemeinde Gottes als Leuchten für die offenbarungslosen Zeiten der Heiden (Euf. 21, 24) zu dienen“, nur unter dem Vorbehalte zustimmen, daß wir ihr Licht als ein wesentlich ideales und dem Grundgesetze der Allmählichkeit und Vermitteltheit der göttlichen Offenbarung entsprechendes denken, so müssen wir andererseits ein besonderes Moment, welches Vilde, Hilgenfeld und mehrere andere in ihre, jener Auberlen'schen sonst ziemlich conforme Bestimmung des Begriffs der Apokalypstik aufnehmen, mit Entschiedenheit zurückweisen. Wir meinen das Moment der Pseudonymität, von welchem Vilde („Einleitung in die Offenbarung Johannis und die sogenannte apokalyptische Literatur“, 2. Aufl. S. 47 ff.) behauptet, daß es mit den beiden anderen Hauptmerkmalen der apokalyptischen Prophetie: ihrem eschatologischen und ihrem universalistischen, die ganze Weltgeschichte umspannenden Charakter, nothwendig jedesmal in Verbindung trete, weil nur spätere, die Weissagungen künstlich in die Vergangenheit zurückverlegende und älteren Propheten andichtende Schriftsteller zu jener universalhistorischen Weite des Gesichtskreises befähigt gewesen seien. Das Einseitige und Uebereile dieser Behauptung ergibt sich ebenfalls wieder aus der Entstehungsweise und schriftstellerischen Eigenthümlichkeit der Offenbarung Johannis, dieser wichtigsten und bedeutendsten aller Apokalypsen, der offenbar kein ungerechterer Vorwurf gemacht werden könnte, als derjenige pseudonymer Abfassung; nicht minder auch aus der notorischen Authentie jener anderen apokalyptischen Schrift, die außer Daniel noch Aufnahme in alttestamentl. Kanon gefunden hat und die als seine älteste Nachahmung zu betrachten sein dürfte: der vorderen Hälfte des Buches Sacharja (Kap. 1—8). Nur für die apokryphischen Apokalypsen können wir daher den pseudonymen oder pseudepigraphischen Charakter als ein wesentliches Merkmal aufstellen, und befinden uns deshalb mit der von jener Vilde'schen etwas abweichenden Begriffsbestimmung der Apokalypsen, welche Hilgenfeld („Die jüdische Apokalypstik in ihrer geschichtlichen Entwicklung“, 1857, S. 5 ff.) aufstellt, nur insoweit im Einklang, als wir gleich ihm die johanneische Apokalypse vor allem als eine Ausnahme von jenem Vilde'schen Kanon, der die Pseudonymie zum allgemeinen Merkmal der apokal. Literatur stempelt, ansehen, dieser Einen Ausnahme aber noch zwei weitere, bestehend in den beiden Apokalypsen des kanonischen A. T.s, hinzufügen. Näheres über das Verhältniß unseres Buches zu der hauptsächlich auf Grund seines Vorbildes erwachsenen apokryphischen und pseudepigraphischen Apokalypsenliteratur s. unten S. 11.

Anmerkung 3. — Hinsichtlich des chaldäischen Idioms in Dan. 2—7, das wir oben als einen Hauptbestimmungsgrund für die Sammler des Kanons, unsrem Buche eine Stelle unter den Hagiographen, in der unmittelbaren Nähe des Buches Esra anzudeuten, bezeichneten, ist im allgemeinen zu merken: 1) Es ist diese Sprache die seit dem Exil allmählich zur Volkssprache des palästinensischen Judenthums gewordene *chaldäische* oder *babylonische* Sprache, ein rein semitisches Idiom, das als Volkssprache der Babylonier von der Dan. 1, 4 genannten *chaldäischen*, der mit arischen oder turanischen Elementen versetzten Chaldäersprache oder Hossprache Nebukadnezars und der chaldäischen Königsdynastie, wohl zu unterscheiden ist. Es ergibt sich dies daraus, daß Dan. 2, 4 und ebenso Jes. 36, 11; Esr. 4, 7 Reden und Schriftstücke, die diesem Dialekte angehören, durch den Ausdruck *אֲרָמִית* (Luth.: „syrisch“; richtiger „aramäisch“) als solche bezeichnet werden, während die Dan. 1, 4 erwähnte „Chaldäersprache“ (*כְּשָׁרִית*) sonst nicht weiter vorkommt und durch die Art, wie sie dort eingeführt wird, sich deutlich als ein von der gemeinen aramäischen Sprache verschiedenes Idiom, als Sprache der im damaligen Babel herrschenden Krieger- und Priesterkaste (wohl identisch mit der durch die assyrisch-babylonischen Keilschriften verewigten) charakterisirt; denn das gewöhnliche Aramäisch oder Babylonisch — so sollte es richtiger heißen statt des ungenauen „Chaldäisch“ — hätten Daniel und seine Gefährten schwerlich erst durch besonderen Unterricht zu lernen nöthig gehabt. Vgl. unten, zu Kap. 1, 4. — 2) Das Aramäische der Kap. 2—7 schließt zahlreiche Hebraismen in sich, ebenso wie das Hebräische der übrigen Kapitel in seinen Ausdrücken chaldaisirt; ein Umstand, der sich kaum anders erklären läßt, als durch Annahme einer Vermischung beider Dialekte in der Volkssprache, einer Mischung, die schon seit der Zeit der öfteren assyrischen Invasionen, zunächst im Neinstämmereich und allmählich auch in Judäa sich vollzogen haben mochte und von welcher das stark aramäisirende, mit dem unsres Buches aufs nächste verwandte Hebräisch des Propheten Ezechiel zeugt. — 3) Für ein Coexistiren des Hebräischen und des Aramäischen als gleichzeitig vom Volke gesprochener und verstandener Dialekte um die Zeit der Abfassung unsres Buches spricht auch der Umstand, daß unser Schriftsteller es überhaupt wagen konnte, eine größere Anzahl seiner Geschichten und Vaticinien in der letzten Sprache abzufassen; — ein Fall, der sich außerdem nur in dem etwa 100 Jahre jüngeren Buche Esra wiederfindet, während Zefaja (beinahe 200 Jahre vor Daniel) an einer Stelle, wo sich passende Gelegenheit dazu geboten hätte (Kap. 36, 11; vgl.

2 Kön. 18, 26), noch nichts Aramäisches in seinen Text aufnimmt, und noch Jeremia bei Anführung lediglich eines kurzen aramäischen Satzes stehen bleibt (Jer. 10, 11; — vgl. die Anführung einzelner aram. Worte in früheren Büchern, wie 1 Mos. 31, 47; 2 Kön. 5, 12). — 4) Das Aramäische Daniels steht in grammatischer wie in lexikalischer Hinsicht dem des Buches Esra und der Stelle Jer. 10, 11 vorzugsweise nahe; es macht namentlich, was seinen reichen Vorrath an alterthümlichen Wörtern betrifft (z. B. *שָׁרְפָה* statt des späteren *שָׂרַף*, *עִירָה* statt des spät. *מְלִירָה* st. des spät. *מְלִירָה*, *שִׁים* st. des spät. *שִׁים*, *בְּלִקְבֵּלִיר* st. des spät. *בְּלִקְבֵּלִיר*, *אֲרִי* st. des spät. *אֲרִי*, *נָחִי* st. des spät. *נָחִי*, u. s. f.), aber im ganzen auch bezüglich seiner grammatischen Eigen thümlichkeiten — (wo nur die Formen *לָחַן*, *לָחַן* statt der scheinbar alterthümlicheren *לָחַן*, *לָחַן* bei Esra eine Ausnahme bilden) — den Eindruck eines viel höheren Alterthums als das sonst nahe verwandte Chaldäisch der um den Anfang der christlichen Zeitrechnung entstandenen Targumim. — 5) Von den 7 notorischen Parsismen oder Wörtern persischer Abkunft, welche unser Buch in seinem aramäischen Theile darbietet, kommt nur das Eine *אֲזָרָה* auch in den Targumim vor, während zwei davon (*פָּרְסִים* und *פָּרְסִים*) ihm mit dem chaldaisirenden Hebräisch des Buches Esther und dem Chaldäisch des Esra gemeinsam sind, und eins: *גִּזְבָּר* wenigstens noch im chald. Esra vorkommt. So daß also auch in dieser Hinsicht eine bedeutendere sprachliche Verwandtschaft zwischen Daniel und Esra, als zwischen diesen beiden Büchern und dem targumischen Chaldäisch besteht, und der Platz zwischen Esther und Esra, den man unsrem Buche bei der Sammlung des Kanons angewiesen hat, sich durch seinen Sprachcharakter vollkommen rechtfertigt. Daß das Gewicht dieser sprachlichen Instanzen, die so nachdrücklich auf eine Entstehung unsres Buches während der letzten exilischen und nächsten nachexilischen Zeit hinweisen, durch das Vorkommen einiger offenbar aus dem Griechischen stammender Ausdrücke in seinem chald. Texte in keiner Weise entkräftet wird, werden wir unten, im Zusammenhange der Echtheitsfrage, eingehender zu zeigen haben. Hier galt es fürs erste nur, die sprachlichen Eigen thümlichkeiten des Buchs als ein Hauptmotiv für seine Kollocation inmitten der Hagiographen, statt in der Reihe der prophetischen Bücher, hervorzuheben. Vergl. Hengstenberg, Die Authentie des Daniel u., S. 297 ff.; Hävernick, Einleitung ins A. T., II, 2, 482 ff.; Zündel, Kritische Untersuchungen über die Abfassungszeit des Buches Daniel, S. 239 ff. — Wegen der Stellung hinter dem Buch Esther und vor Esra vgl. überdies noch Delitzsch, Art. „Daniel“ in Herzogs Real-Encycl. III, 272:

„Das Buch Daniel steht zwischen Esra und Esra, weil Esra aus gutem Grunde die letzte der fünf Megilloth (Festrollen) ist und weil der Inhalt des Buches dem größten Theile nach der esra-nehemia'schen Zeit vorausgeht“. Hiernach hat man also unser Buch als zu den historischen Chetubim gehörig angesehen (entsprechend seinem in der ersten Hälfte wirklich fast durchaus geschichtlichen Inhalt) und es, mit Rücksicht theils auf seine sprachliche Verwandtschaft mit Esra, theils auf seinen hervorragend heiligen und, inspirirten Charakter, an die Spitze dieser Geschichtsbücher unter den Hagiographen gestellt. Chronologisch ist diese Reihenfolge allerdings nicht, sonst hätte die Chronik voranstehen und dann Daniel, dann Esra, Nehemia und Esra folgen müssen. Aber es haben ja überhaupt ganz andere Gesichtspunkte bei der Zusammenstellung dieser letzten Bestandtheile des alttestamentl. Kanons obgewaltet, als eben der chronologische. Einen der vornehmsten dieser Gesichtspunkte, der den Platz unsres Buches im Kanon uns vollends klar zu machen dienen wird, wird der folgende Paragraph in seinen auf den prophetischen Beruf Daniels bezüglichen Auseinandersetzungen uns kennen lehren.

§. 2.

Die persönlichen Verhältnisse des Propheten.

Den Namen Daniel (דניאל, Kap. 1, 6; auch defektiv: דניאל, Ezechiel 14, 14. 20; 28, 3), welcher f. v. a. „Richter Gottes, Richter, der in Gottes Namen Recht spricht“ (bedeutet)¹⁾, führen außer unserem Propheten noch zwei Personen der alttestamentlichen Geschichte: Einer der Söhne Davids (1 Chron. 3, 1), und ein Levit aus dem Hause Sthamars. Der letztere lebte, laut Esr. 8, 2; Nehem. 10, 7 nur wenig später als der Unfrige und ist deshalb schon in den apokryphischen Zusätzen zum Buch Daniel bei den Septuag., sowie seitens einiger neueren Kritiker mit unserem Propheten identifizirt worden. Aber die Zeitdifferenz zwischen beiden ist eine viel zu bedeutende; und daß in der zeitlichen Umgebung jenes Priesters Daniel bei Esra und Nehemia auch die Namen eines Mischaël (Neh. 8, 4), Chananja und Mardja (Nehem. 10, 3. 24) vorkommen, dies erscheint als bloßer Zufall, aus welchem bei der notorischen Häufigkeit mehrerer dieser Namen nicht geschlossen werden darf, daß der Daniel unsres

Buches samt seinen drei frommen Gefährten das Produkt einer fiktiven Zusammensetzung und Zurückdatirung jener vier, fast ein Jahrhundert später lebenden Personen sei (vgl. die gegen Bleek gerichteten Argumente in Anm. 1).

Laut Kap. 1, 3 scheint Daniel königlicher Abkunft gewesen und demnach wohl in Jerusalem selbst geboren zu sein, wofür sich indessen schwerlich (mit Harenberg und anderen Auslegern) die Stelle Kap. 9, 24 geltend machen läßt, da Jerusalem auch dann Daniels „heilige Stadt“ genannt werden konnte, wenn er aus irgend einem anderen Orte oder Stamme des Gottesvolkes entsprungen war¹⁾. Jedenfalls stammte er aus vornehmen Geschlechtern und wurde schon in früher Jugend, bei der ersten Deportation unter Sojakim, nebst drei anderen Knaben aus vornehmen jüdischen Familien, nach Babylon abgeführt, mit der Bestimmung, am dortigen Hofe als Page zu dienen. Wie hier seine drei Gefährten ihre hebräischen Namen Chananja, Mischaël und Mardja mit den chaldäischen Sabraç, Mesach und Abednego vertauschen mußten, so wurde ihm der chalb. Hofname Beltsazar (ܒܠܬܫܐܙܪ) ertheilt, ein Name, der, wenn man ihn rein nach dem Semitischen erklären darf, f. v. a. „Beli princeps“ oder „princeps, cui Belus favet“ (ܒܠܬܫܐܙܪ) zu bedeuten, und demnach ebenfalls für eine künftliche Abkunft Daniels zu sprechen scheint. Daß er daneben auch den Namen Scheschazar, also jenen wahrscheinlich persischen Namen, den Serubabel nach Esr. 1, 8 am Hofe des Cyrus trug, geführt habe, dies beruht auf einer unverbürgten rabbinischen Sage bei Raschi und einigen Späteren, zu welcher die falsche etymologische Deutung von ܒܠܬܫܐܙܪ = „der sechsmal in Bedrängniß war“ Anlaß gegeben zu haben scheint.

Die Erziehung in chaldäischer Magierweisheit und Hossiet, welche Daniel unter Oberaufsicht des königlichen Verschnittenen-Obersten Aschenas in Babylon erhielt, hinderte ihn nicht, mit gewissenhaftester Strenge an den Satzungen des mosaischen Gesetzes im Punkte von Speise und Trank festzuhalten und durch die fast wunderbare Wirkung, welche dieses auch von seinen drei Gefährten befolgte ascetische Verhalten in seinem Aussehen hervorbrachte, die ihn beaufsichtigenden Beamten in Staunen zu versetzen (Kap. 1, 8—16). Verlißunter noch

¹⁾ So wenigstens Gesenius und Dietrich im Handwörterbuch nach dem Vorgange vieler Aelterer, während Fürst den Namen »Richter durch Gott« deutet und die meisten »Gott ist mein Richter« (so z. B. Hävernick, unter Verweisung auf 1 Mos. 30, 6) oder auch »Richter ist Gott« (so z. B. Reinke, Die messian. Weissagungen zc. IV, 1, 167) erklären.

¹⁾ Die jüdische Tradition bei Pseudo-Epiphanius de vit. prophet. c. 10, welche Daniel «*ἐν Βεθσέβορ τῇ ἀνωτέρα πηλοῖον ἱερουσαλῆμ*», oder nach einer anderen (von Reland, Palaest. S. 694 bevorzugten) L. V.: «*ἐν Βεθσέβορ τῇ ἀνωτέρα*» geboren werden läßt, ist ohne allen geschichtlichen Werth und beruht vielleicht darauf, daß man den auf Grund von Esr. 8, 2 für einen Leviten gehaltenen Propheten gerne in einer Levitenstadt (f. Jos. 21, 22) zur Welt kommen lassen wollte.

als durch diese seine Frömmigkeit wurde er durch die außerordentlichen Proben seiner Klugheit, Weisheit und Gelehrsamkeit, die er schon frühzeitig, namentlich durch Deutung von Träumen, Gesichten u. dergl. ablegte, und die seinen Ruf schon während seines Knabenalters auch außerhalb Babels verbreiteten, ja ihn, bei seinen Volksgenossen wenigstens, als ein wahres Wunder von Weisheit sprichwörtlich gemacht haben müssen. Denn nur so erklärt es sich, daß sein an Jahren ziemlich viel älterer Zeitgenosse Ezechiel an mehreren Stellen seiner (um d. J. 572 v. Chr., also um die Mitte des Exils zum Abschluß gekommenen) Weissagungen Daniels als eines unerreichten Musters von frommer Weisheit gedenkt und ihn mit Rücksicht hierauf zweimal mit Noah und Job, den großen Weisen der Urzeit, in Parallele stellt (Ezech. 14, 14. 28; 28, 3; — vergl. Anmerkung 2).

Daß Daniel nicht nur unter Aufsicht jenes Eunuchen-Präfecten oder obersten Palastbeamten (Luth.: „obersten Kämmerers“) des Nebukadnezar erzogen, sondern auch selbst verschnitten, also zum Eunuchen im eigentlichen Sinne gemacht und als solcher herangebildet worden sei, ist eine altjüdische Sage, die auf Kombination von Dan. 1, 3 ff. mit der Weissagung des Jesajas an Hiskia (Jes. 39, 7 — wo man das סריסים von wirklichen Verschnittenen verstand) zu beruhen scheint. Sie entbehrt aber jeder historischen Begründung, sowohl in unserem Buche selbst, wie in den übrigen Urkunden des A. T.s. Ja aus Ezech. 14, 20 scheint sich sogar das direkte Gegentheil von Daniels Eunuchenthum zu ergeben, da ihm hier, ebenso wie Noah und Job, sogar Söhne und Töchter beigelegt werden. Dem asseitisch gestimmten Judenthum der späteren Zeit, ebenso wie vielen Kirchenvätern und Erregten der römischen Kirche, war es aber nur willkommen, in Daniel einen, wenn auch unfreiwilligen Eunuchen und Repräsentanten ewiger Jungfräulichkeit erblicken zu können. Weshalb schon das Targum zu Ezech. 4, 5 (gelegentlich der Erwähnung des königl. persischen Eunuchen Hatach, welcher der Esäher aufzuwarten hat), sowie andere jüdische Schriftlehrer der älteren Zeit (laut Pseudo-Epiphano, Vitae Prophet. c. 10: ἡ ἀνὴρ σάργων, ὁὗτος δυνεὶ τοῦ ἰουδαίου εἶναι σπάδοντα) diese Sage überliefern, und von späteren Rabbinen, z. B. Raschi ad Dan. 1, 21 (aber nicht Ibn Esra, ad Dan. 1, 3), sowie von Kirchenvätern Origenes (Hom. IV in Ezech.), Hieronymus (adv. Jovin. I, 1; Comm. in Jes. 39, 7; in Dan. 1, 3), Joh. v. Damaskus (de fide orthod. IV, 25), von neueren Katholiken aber z. B. Cornelius a Lapide, Suetius u. a. daran festhalten.

Nach dreijähriger Erziehungs- und Unterrichts-

zeit, in welche die apokryphische Erzählung in dem interpolirten Daniel der Septuaginta bereits jenen berühmten Spruch zu Gunsten der unschuldig zum Tode verurtheilten Susanna als eine Probe der außerordentlichen Weisheit des jugendlichen Propheten hineinverlegt, trat Daniel mit seinen drei Gefährten seinen Dienst am Hofe Nebukadnezars an. Durch die wunderbare Beihülfe der ihn erleuchtenden Gottesgnade glückte es ihm, einen merkwürdigen Traum dieses Königs zu deuten und dadurch, ähnlich wie einst Joseph am Hofe Pharao's, so hoch in dessen Gunst zu steigen, daß er zum einflussreichsten Beamten der Provinz Babel und zum Obervorsteher der Magierkaste ernannt wurde (Kap. 2, 48 f.). In dieser einflussreichen Stellung scheint er bis zu Ende der Regierung Nebukadnezars verblieben zu sein, obgleich das Kap. 3 von der Verfolgung seiner drei Freunde und Glaubensgenossen erzählt, ebenso wie die in Kap. 4 enthaltene Geschichte von seiner zweiten Traumdeutung und von Nebukadnezars siebenjähriger Lpenthropie mutmaßen läßt, daß es an vorübergehenden Verdunkelungen seines Glanzes während jener langen Zeit nicht ganz gefehlt haben werde.

Unter Nebukadnezars Sohn und (möglicherweise nicht unmittelbarem, sondern erst zweitem oder drittem) Nachfolger Bel-sazar erlangt Daniel seine zeitweilig verlorene königliche Gunst und ausgezeichnete Machtposition wieder, weil ihm, dem schon ganz in Vergessenheit Gerathenen, die Deutung einer außerordentlichen Erscheinung gelingt, durch welche der König erschreckt worden war und deren, auf die Nähe seines Sturzes durch die persische Weltmacht weißagenden Sinn keiner der Magier zu deuten vermocht hatte (Kap. 5). Die hohen Ehren, womit Bel-sazar, unmittelbar vor seiner Entthronung, ihn belohnte (Bekleidung mit Purpur und goldener Halskette und Ausrufung als dritter Herrscher im Reiche), verblieben ihm auch unter dem ersten der medopersischen Herrscher: Darius dem Meber (Xyares). Dieser ernannte ihn zu einem der drei Fürsten, die er über alle 120 Statthalter seines Reiches setzte; ja er ging sogar damit um, ihn (als Reichsverweser oder Großbezier) über das ganze Land zu setzen (Kap. 6, 1—4). Hierüber neidisch, suchten die übrigen Fürsten und Statthalter ihn zu stürzen, indem sie das treue Festhalten Daniels an seinen Jehobahglauben in Konflikt mit der persischen Staatsreligion oder vielmehr mit einem außerordentlichen Erlasse des Königs bringen, der für die Dauer eines Monats nur ihm, dem Herrscher des Reichs, die Ehre göttlicher Anbetung dazubringen gebietet. Da Daniel seine regelmäßigen Gebetsübungen, wie er sie nach frommer jüdischer Sitte dreimal des Tages, bei offenem Fenster nach Jerusalem hingelehrt, anzu-

stellen gewohnt war, ununterbrochen fortsetzt, verfällt er der vom Könige angedrohten furchtbaren Strafe, den Löwen zum Fraße vorgeworfen zu werden, bleibt aber durch Gottes wunderbare Hilfe während der ganzen Nacht, die er in ihrem Zwinger zuzubringen hat, verschont und unverletzt, und steigt infolge hiervon um so höher in der königlichen Gunst, während seine Ankläger in die Löwengrube geworfen und so mit dem ihm zugebachten Tode bestraft werden (Kap. 6, 5—28). Auch unter Cyrus, der nach zweijähriger Regierung Darius des Meders die Alleinherrschaft über das medopersische Weltreich antritt, bleibt Daniel fortwährend in hohen Ehren und Würden am königlichen Hofe. Er erlebt also die mit dem Regierungsantritte dieses Königs, des „Gesalbten Jehovah's“ (Zef. 45, 1) erfolgte Aufhebung der babylonischen Gefangenschaft und den Beginn der Heimkehr Israels ins gelobte Land (s. Kap. 1, 21), an welcher letzteren ihm wohl ein nicht unbedeutender indirekter Antheil zugeschrieben werden kann, obwohl er selbst in seinem Weissagungsbuche nichts von seiner Mitwirkung dazu berichtet. Daß er aber fortwährend im Geiste mit dem leiblichen und geistlichen Wohl seines Volkes aufs angelegentlichste beschäftigt blieb, bezeugt die den Abschluß seines Buches bildende Reihe von prophetischen Gesichten (Kap. 10—12), welche die zukünftige Geschichte Israels bis zur Errichtung des Messiasreiches auf den Trümmern der Weltreiche enthüllt.

Nach nach Empfang und Aufzeichnung dieser Schlussoffenbarung, die er selbst ins dritte Regierungsjahr des Cyrus setzt (Kap. 10, 1), scheint er gestorben zu sein, unbekannt wo und unter welchen Umständen. Denn nur völlig unverbürgte und nichtige Sagen sind es, welche, bei jüdischen und arabischen Schriftstellern, sowie bei Kirchenvätern, diese seine letzten Lebensumstände samt Zeit und Art seines Todes näher zu bestimmen suchen. Dahin gehört die schon von Josephus (Antiqu. Jud. X, 11, 7) mitgetheilte Nachricht, Daniel habe schon unter Darius dem Meder sich durch Erbauung einer königlichen Burg in Ekbatana verewigt, welche Burg, ein prächtiger Marmorpalast, noch zu seiner (des Josephus) Zeit erhalten und der Obhut eines jüdischen Priesters anvertraut gewesen sei¹⁾; desgleichen die vielleicht durch Dan. 1, 21, sowie durch Esr. 8, 2 veranlaßte jüdisch-orientalische Sage von seiner Rückkehr nach Palästina mit den ersten heimkehrenden Exulanten unter Serubabel (d'Herbelot, Bibl. orient. S. 283); die Angabe des Pseudo-Epiphanius, daß er in der Stadt Babylon ge-

storben und in der königlichen Gruft daselbst beigesetzt worden sei; die wohl später entstandene, aber weiter verbreitete Nachricht bei Abulpharadsch und Benjamin v. Tudela, wonach er vielmehr in Susa gestorben wäre, — eine Sage, auf welcher die noch jetzt in dieser Stadt stattfindende Verehrung der angeblichen Grabstätte des Propheten beruht, an welcher Juden und Christen gleicherweise wie Muhamedaner sich theiligen sollen (s. Ausland 1853, S. 960); — endlich die römisch-kirchliche Sage, welche Daniel als Märtyrer sterben läßt und den 21. Juli als seinen Gedächtnistag feiert (vgl. Stadler u. Heim, Vollst. Heiligen-Lexikon, Bd. I, S. 722 ff.).

So viel erhellt aus den obigen geschichtlichen Nachrichten über Daniel, daß derselbe vermöge seiner Stellung zum babylonischen und dann zum medopersischen Königshause, sowie vermöge seines Aufwachsens und beständigen Wohnens und Wirkens in einem fremden Lande, eine völlig exceptionelle Stellung unter den Propheten des A. Vds. einnimmt, eine Stellung, die es geradezu zweifelhaft erscheinen lassen kann, ob der Prophetenberuf sein eigentlich und vornehmster Hauptberuf gewesen sei. Auf jeden Fall steht er in beruflicher Hinsicht ebenso sehr als chaldäischer Magier wie als israelitischer Prophet da, vermittelt also den Uebergang vom alttestamentl. Prophetismus zur Stellung der göttlich erleuchteten Seher der Nachbarvölker Israels, die wie in der mosaischen Urzeit Bileam und an der Schwelle des neutestamentl. Zeitalters die Magier aus dem Morgenlande, außerordentlicherweise von Gott zu Trägern messianischer Weissagungen erkoren wurden, und ist, wie es scheint, hauptsächlich aus diesem Grunde den Sammlern des Kanons als ein von den Propheten im engeren Sinne zu trennender, den Verfasser der Ehetubim zugegesellender Schriftsteller erschienen (vgl. Anmerk. 3).

Anmerkung 1. — In Betreff der Esr. 8, 2 und Nehem. 8, 4; 10, 3. 7. 24 vorkommenden Personen Daniel, Mischael, Chanania und Asarja bemerkt Bleek, Einleitung ins A. Test., 2. Aufl. S. 610: „Dieses Zusammentreffen der Namen mit den in unserem Buche auftretenden Glaubenshelden kann zufällig sein, ist aber doch immer merkwürdig, da es in Bezug auf alle vier zugleich stattfindet, und Daniel und Mischael sonst sehr selten vorkommende Namen sind. Allerdings fällt nun zwar das Zeitalter jener vier Zeitgenossen des Esra und Nehemia später, als das des Daniel und seiner Freunde in unserem Buche, da vom 3. Jahre Josafats bis zu jener Vorlesung des Gesetzbuchs durch Esra gegen 160 Jahre sind. Aber gleichwohl liegt die Vermuthung nahe, daß der Verfasser unsres Buches (der

¹⁾ Vgl. Hieronymus, Comment. in Dan. 8, 2, wo die Erbauung dieses Palastes irrthümlicherweise nach Susa verlegt erscheint.

nach Bleek erst in der Makkabäerzeit, um 167 v. Chr. lebte und schrieb) die Namen seiner Glaubenshelden von jenen vier Männern entlehnt hat. Ob ihm von deren Geschichte und ihren Begebnissen in Babylon noch etwas Näheres bekannt war, was ihn zur Wahl ihrer Namen könnte veranlaßt haben, wissen wir nicht.“ (Aehnlich auch schon de Wette, Einl. ins A. T., S. 360 f.) — Uns will diese Bleek'sche Vermuthung als eine ziemlich ebenso vage Kombination erscheinen, wie die bekannten Versuche eines Strauß, in den Namen Jakob, Joseph, Maria, Elisabeth der evangelischen Geschichte mythische Reproduktionen der entsprechenden Namen der biblischen Urgeschichte zu entdecken, oder den geschichtlichen Lazarus des johanneischen Evangeliums aus der rein fingirten Person dieses Namens in der parabolischen Erzählung Luk. 16, 19 ff. herzuleiten („Leben Jesu f. d. deutsche Volk“ 1864, S. 477 ff.). Die Unmöglichkeit der Identität der vier Zeitgenossen des Esra mit unserm Propheten und dessen drei Freunden erhellt daraus: 1) daß Daniel laut Dan. 1, 21, welche Stelle dem angeblichen späteren Mythifikator unmöglich unbekannt sein konnte, nur noch bis in die Anfangszeit des Cyrus lebte; 2) daß die Namen Asarja, Daniel und Chananja unter der großen Masse von Namen der sich für die Aufrechterhaltung des Gesetzes verbürgenden Volkshäupter, Priester und Leviten, welche Nehem. Kap. 10, 2—28 aufgezählt werden, dergestalt verschwinden und durch so weite Distanzen von einander getrennt stehen, daß nur das wunderbarste Spiel der Willkür oder des Zufalls gerade sie als vertraute Gefährten, die am babylonischen Königshofe eine ausgezeichnete Stellung als Weise und Bekenner einnahmen, hätte zusammenstellen können; 3) daß der Name Mischael (Nehem. 8, 4) in der Reihe der dem Esra bei Verlesung des Gesetzes zur Linken stehenden Männer nicht minder vereinzelte steht; 4) daß die Identität des Esr. 8, 2 genannten Ithamariden Daniel mit dem Nehem. 10, 7 erwähnten gleichnamigen Priester oder Leviten mindestens sehr zweifelhaft ist, weil beide in durchaus verschiedenen Umgebungen vorkommen; 5) daß das in Dan. Kap. 1 und 3 von Daniel und seinen Gefährten Erzählte, namentlich der Bericht über die ihnen beigelegten babylonischen Namen (Kap. 1, 7) viel zu sehr den Stempel konkreter historischer Reminiscenz trägt, als daß an eine spätere Erfindung zur Verherrlichung jener obsturen, unter der großen Masse fast verschwindenden Namen des Nehemia-Buches gedacht werden könnte.

Anmerkung 2. — Die dreimalige Erwähnung Daniels bei Ezechiel ist vielen neueren Kritikern als unbereichernd mit der geschichtlichen Existenz eines Weisen und Propheten dieses Namens im Exil erschienen, weil Ezechiel zweimal

(Kap. 14, 14. 20) Daniel zwischen Noah und Hiob stelle, und weil er ihn sowohl hier wie an der dritten Stelle (Kap. 28, 3) aufs deutlichste als eine der fernsten Vorzeit angehörige Persönlichkeit behandle. Man hat daher entweder die Echtheit dieser ezechielischen Stellen in Zweifel gezogen (so Bernstein in Tzschirner's Analecten, I, 3, S. 10), oder den historischen Charakter des ezechielischen Daniel preisgegeben und ihn entweder für eine rein poetische Figur, wie Hiob, oder für einen Weisen der patriarchalischen Urzeit oder der früheren israelitischen Geschichte erklärt. Die letztere Hypothese ist vorzugsweise beliebt geworden; sie erscheint verschiedentlich gemindert bei Bleek, bei Hitzig, Ewald und Bunsen. Nach Bleek (in Schleierm. u. Lücke's Theologischer Zeitschrift, S. III, 1822, S. 283 ff., und „Einl. ins A. T.“, S. 608 f.), „werden wir durch die Art der Erwähnung nicht veranlaßt, an einen Mann zu denken, der mit Ezechiel im babylonischen Exil lebte, — sondern weit eher an eine längst bekannte Person der Vorzeit, mag es nun eine historische Person gewesen sein, die in die Geschichte des israelit. Volkes eingriff, oder, ähnlich wie Hiob, mehr ein poetischer Charakter, was wohl wahrscheinlicher, da wir sonst nichts von ihr wissen. Daß es ein dem Ezechiel gleichzeitiger jüdischer Exulant sollte gewesen sein, wie der Daniel unsres Buches erscheint, ist eben nach der Art und Weise, wie Ezechiel seiner erwähnt, kaum glaublich“. Ganz ähnlich, zwischen einem „Manne der grauen Vorzeit“ und einer rein dichterischen Figur ebenfalls die Wahl offen lassend, de Wette (Einl. ins A. T., S. 361) und v. Lengert (D. Buch Daniels ausgef., S. XCIII ff.). Nach Hitzig dagegen wäre der Daniel in Ezech. Kap. 14 allerdings „nicht vom Dichter geschaffen wie Hiob“, aber doch immerhin ein „Kind der Sage“, wie auch Noah und wie Melchisedek, dieser etwas jüngere angebliche Zeitgenosse Noah's, mit dessen geheimnißvoller priesterlich-königlicher Persönlichkeit der Daniel unsres Buches wie sonst, so namentlich auch hinsichtlich seines Namens (דניאל, „göttlicher Richter“ ungefähr gleichbedeutend mit מלכיצדק, „König der Gerechtigkeit“) aufs engste verwandt, ja fast identisch erscheine (Kurzgef. ereget. Handbuch zu Daniel, S. VIII). Ewald sodann (Die Propheten des A. Vds., Bd. II. Anhang, S. 562 ff.) hält den von Ezechiel erwähnten Daniel für einen Abstammung des Jethstämme, der schon etwa 100 Jahre vor dem babylonischen Exil am heidnischen Hofe von Ninive lebte und weißagte. Diesem Angehörigen der assyrischen Exulantengemeinde habe ein unbekannter jüdischer Schriftsteller im Zeitalter Alexanders d. Gr. oder in der frühesten seleucidischen Zeit weißagende Aussprüche über die Weltreiche in den Mund gelegt,

welche dann ein Späterer unter Antiochus Epiphanes zu unserem jetzigen danielischen Weissagungs-buche verarbeitet habe. Dem ersten Theile dieser Ewald'schen Hypothese pflichtet im wesentlichen Bunsen bei („Gott in der Geschichte“, I, 514 ff.). Der historische Daniel habe schon bald nach der Deportation der Israeliten durch Salmanassar am assyrischen Königshofe in Ninive gelebt; bei seiner visionären Darstellung der Weltreiche unter verschiedenen Thierbildern in Kap. 7 u. 8 hätten ihm die bekannten phantastischen Thiergegestalten der Paläste von Nimrud und Khorabab, wie sie durch die Botta-Layard'schen Ausgrabungen uns bekannt geworden sind, als anregende Vorbilder gedient; der Urheber des jetzigen Buches Daniel hätte aus dem ninivitischen Propheten irrthümlicherweise einen babylonischen gemacht. Vgl. unten §. 4, Anm. 1. — Mit der Ewald-Bunsen'schen Annahme eines wirklichen Daniel in der historischen Zeit stimmen zwei frühere Gegner der Echtheit unsres Buches: Bertholdt und Kirmss überein, lassen aber diesen von Ezechiel mit Auszeichnung erwähnten Weisen nicht früher, sondern erst gleichzeitig mit diesem Propheten, und zwar am babylonischen Hofe, leben; der viel spätere Urheber unsres Buches habe diesen nur aus Ezechiel ihm bekannt gewordenen Daniel in sagenhafter Weise ausgeschmückt zc. (Bertholdt, Daniel zc. I, S. 7; Einleit. ins A. T., S. 1506; Kirmss, Commentatio historico-critica exhibens descriptionem et censuram recentiorum de Dan. libro opinionum, Jen. 1828, p. 59 ss; ähnlich auch Winer im Realwörterb., Art. „Daniel“ [I, S. 247]).

An die von diesen letzteren Kritikern zu Gunsten der Möglichkeit einer gleichzeitigen Existenz Daniels mit Ezechiel trotz seiner eigenthümlichen Erwähnung in Ezech. Kap. 14 u. 28 geltend gemachten Argumente knüpfen die neueren Vertheidiger der Echtheit der danielischen Propheten unmittelbar an. Hengstenberg (die Authentie des Daniel, S. 70 ff.) zeigt namentlich in sehr scharfsinniger Weise, wie die chronologische Schwierigkeit so gut wie keine sei, da Daniel um die Zeit der Abfassung von Ezech. Kap. 14 bereits dreißig Jahre alt gewesen sein müsse und da ihm widerfahrenen hohen Ehren und Auszeichnungen unter Nebukadnezar ihm mindestens 10 Jahre zuvor zu Theil geworden seien. Auch zeuge das Buch Daniel selbst (in Stellen wie Kap. 1, 17, 20; 2, 47; 4, 5; 5, 11) für die außerordentliche, frühzeitig sprichwörtlich gewordene Weisheit, durch welche dieser fromme Jüngling gegläntzt habe, und mit Rücksicht auf welche Ezechiel ihn schon dem zeitgenössischen Könige von Tyrus als ein Muster von hoher Weisheit und göttlicher Erleuchtung habe vorhalten können (Kap. 28, 3).

Daß in B. 14 und 20 des 14. Kapitels Daniel zwischen Noah und Hiob gestellt erscheine, beweise durchaus nichts für sein patriarchalisches Alter. Vielmehr sei Hiob nur deswegen ans Ende der Reihe gestellt, weil er ein für den eigentlichen Zweck Ezechiels weniger passendes Beispiel gewesen sei, als Noah und Daniel, die Prediger der Gerechtigkeit inmitten der gottlosen Welt. — Mit dieser Hengstenberg'schen Darlegung stimmen im wesentlichen überein: Hävernici (Komm. zu Ezechiel, S. 206 ff.; Neue Untersuchungen über Daniel, S. 23 ff.; Einl. ins A. T., II, 2, 455), Kiefert (D. Buch Ezechiel übers. u. erkl., S. 177 f. und: D. Buch Daniels, S. 31 f.), Delitzsch (in Herzog's Real-Encycl. a. a. O.), und Zündel (Krit. Untersuchungen zc., S. 258 ff.). Nur erklären diese späteren Apologeten, und gewiß mit Recht, die Hengstenberg'sche Erklärung des Umstandes, daß Daniel zwischen Noah und Hiob genannt sei, für ungenügend und suchen daher nach einer angemesseneren Deutung dieser auf den ersten Blick allerdings auffallenden Erscheinung. Hävernici und Kiefert statuiren eine Klimax: „Noah rettete sich mit seiner Familie; Daniel konnte 2, 17, 18 noch für seine Freunde sorgen; Hiob rettete trotz seiner Gerechtigkeit nicht einmal seine Kinder.“ Delitzsch erklärt die Reihenfolge der drei Namen daraus, daß Ezechiel „erst einen Gerechten nennt, welcher der alten Welt, dann einen Gerechten, welcher der gleichzeitigen Welt, zuletzt einen Gerechten, welcher der idealen Welt angehört“; denn Job, sei „eben nur in dem B. Job, welches, obwohl nicht ohne historische Grundlage, kein historisches, sondern ein poetisch-didaktisches ist, als Gerechter vor Israels Augen gestellt.“ Zündel endlich sucht die Nennung Daniels in der Mitte zwischen Noah und Hiob daraus zu erklären, daß ihm eine ganz ebenso „centrale und universale Stellung zu seinen Zeitgenossen“ zugekommen sei, eine Mittlerstellung zwischen Gott und dem Volke Gottes gleichsam, kraft deren er, ähnlich wie einst Noah und Hiob, seine Gerechtigkeit und Frömmigkeit Gotte, dem über die Sünden des Volkes Erzürnten, in versöhnender und versöhnender Weise dargestellt habe. — Uns will von diesen Erklärungsversuchen keiner recht befriedigen. Doch erscheint uns der Delitzsch'sche immerhin als der befriedigendste und plausibelste, weil er am einfachsten und ungewungensten zu Werke geht. Es dürfte allerdings zu fragen sein, ob nicht wohl auch euphonische Rücksichten auf die Anordnung der drei Namen נח, דניאל und איוב inspiert haben könnten, ähnlich wie verartige Rücksichten bei anderen Aufzählungen von nom. propriis obgewaltet zu haben scheinen, z. B. bei den drei Söhnen Noah's (1 Mos. 6, 9; 9, 18 u. s.), von welchen Ham stets vor Saphet genannt wird, obgleich er der Jüngste der drei

war (1 Mos. 9, 24); bei den drei Töchtern Hiobs (Hiob 42, 14), u. s. f. Als Beispiele von Namensaufzählungen ohne chronologische Ordnung vergl. noch Sirach Kap. 49, wo auf Josia, Jeremia, Ezechiel, Serubabel, Josua und Nebemia B. 16—20: Henoch, Joseph, Seth, Sem und Adam folgen; auch Hebr. 11, 32 (Gideon, Barak, Simson, Jephtha, David, Samuel); Jud. B. 9 ff. (Mose, Kain, Bileam, Korah, Henoch); Matth. 16, 14 (Johannes der Täufer, Elias, Jeremia). Das letzte dieser Beispiele ist besonders lehrreich, weil es zeigt, wie auch Zeitgenossen mit gleichartigen Personen der ferneren Vorzeit ohne irgendwelche Rücksicht auf chronologische Folge zusammengestellt werden konnten.

Anmerkung 3. — Ueber die Besonderheit der prophetischen Berufsstellung Daniels als einen Hauptgrund für die Verweisung seines Buches unter die Chetubim vgl. Delitzsch a. a. O., S. 272: „Das B. Daniels, welcher zwar wie David und Salomo die Gabe der Prophetie besaß und deshalb *προφητης* genannt werden konnte (LXX, Iosephus, N. L.), kam unter die Chetubim zu stehen, weil er nicht Prophet dem Amt und Stande nach war. Origenes sagt sehr richtig: Non si quis prophetat, ideo propheta est. Ac profecto si quis propheta est, is quidem prophetat, sed vero qui prophetat, non continuo etiam est propheta. Aus der Stellung des Buches unter den Chetubim läßt sich also kein Verdachtsgrund gegen seine Echtheit machen“¹⁾. — Vgl. auch Auberlen, Daniel, S. 30 f.: „Auch den Unterricht in der Weisheit der chaldäischen Magier können wir hier in Betracht ziehen. Denn daß die geheimen Kenntnisse und Künste der Heiden nicht nichts waren, das zeigt uns die Heilige Schrift z. B. an den ägyptischen Zauberern, die Mose gegenübertraten. Sind es ja doch solche chaldäische Magier gewesen, welche von dem Sterne geleitet, den neugeborenen König der Juden aufsuchten, was deutlich zeigt, daß sie nicht von aller Wahrheit entblößt waren, und wobei freilich gefragt werden darf, ob nicht von ihrem Obervorsteher Daniel her, der so merkwürdige Aufschlüsse über diesen König der Juden, selbst bis auf die Zeit seiner Erscheinung hinaus, empfangen hatte, noch eine Tradition unter ihnen sich fortgepflanzt haben mag? Für den Propheten selbst hatte der Umstand, daß er in seiner Jugend drei Jahre in dieser chaldäischen Weis-

heit unterrichtet wurde, jedenfalls die Bedeutung, die hohe prophetische Anlage, welche er von Natur besaß, auszubilden und auf diesen geheimnißvollen Gebieten heimisch zu machen (1, 4. 5. 17). Es muß für ihn eine ähnliche Schule gewesen sein, wie für Mose seine Erziehung am ägyptischen Hofe, oder wie jetzt für den Theologen das Studium der Philosophie. Materiell freilich hat er von den Chaldäern nichts gelernt, sondern sie alle bald zehnfach an Weisheit übertroffen“. Vergl. ferner ebenb. S. 34 f., wo Daniels, des Apokalypstikers, Sonderstellung unter den übrigen Propheten des N. Bds. im Anschlusse an die Rabbinen daraus erklärt und dahin bestimmt wird, daß er zwar nicht die *נבואה*, den eigentlichen Prophetengeist, aber doch die *דרכי חכמה* den „heiligen Geist“, der auch den übrigen Verfassern der Chetubim eigen gewesen, besessen habe und eben deshalb seine Stelle unter diesen letzteren Schriften, nicht unter den Nebim, habe finden müssen. Vergl. die ebendas. angeführten Bestimmungen von Bitsius (Dan. habe wohl die prophetische Gabe, aber nicht das Prophetenamt gehabt); von Bengel (Dan. sei „der Politiker, Chronolog und Historiker unter den Propheten“) und Baumgarten (Dan. sei „der im Weltreich beamtete Gelehrte Jehovah's“ gewesen). — Vergl. auch unten, §. 6, Anmerk. 1.

§. 3.

Inhalt und Form der danielischen Weissagungen.

Von den beiden Abtheilungen, in welche unser Buch laut S. 1, S. 1 zerfällt, ist der erste oder geschichtliche Haupttheil (Kap. 1—6) seinem wesentlichen Inhalte nach bereits im vorigen Paragraphen analysirt worden, da er die vornehmsten Ereignisse der Lebensgeschichte des Propheten in genauer chronologischer Folge berichtet. — Der zweite oder prophetische Haupttheil (Kap. 7—12) enthält die weissagenden Elemente des Buches, jedoch nicht in solcher Ausschließlichkeit, daß nicht einzelne historisch-biographische Notizen damit verflochten wären (s. namentlich die Berichte über Daniels Krankheit, Kap. 8, 27; über sein Fasten, Trauern und Beten, Kap. 9, 1 ff.; 10, 2 ff.; über seine Gesichte am Ufer des Tigris, Kap. 10, 4 f.; 12, 5) und daß nicht auch schon der historische Theil einige Weissagungen in sich schloß. Denn außer der auf Nebuchadnezzars Wollswahnssinn bezüglichen Traumdeutung in Kap. 4, 16—24, die einer eigentlichen Weissagung oder speziellen prophetischen Prädiction gleichkommt, und außer der ebenfalls vom Prophetengeiste Daniels zeugenden Deutung der geheimnißvollen Inschrift an der Wand des Jestsaaels Belsazars (Kap. 5, 17—28) bildet den Hauptinhalt der in Kap. 2 erzählten ersten Traumdeutungsgeschichte eine Weiße-

¹⁾ Hieran schließt sich Kliefoth an (D. Buch Daniels, S. 48), der außer dem Umstande, „daß Daniel nicht Prophet dem Amte nach, sondern Staatsdiener der Weltmacht war“, den weiteren geltend macht: „daß sein Buch Weissagungen über die Weltmacht enthielt“, sowie den dritten: „daß sein Buch nach seinen geschichtlichen Stoffen geschichtliches Dokument für die Zeit ist, wo Israel unter der Weltmacht Babels und Mediens stand.“

gung von spezifisch welt- und reichsgeschichtlicher, also apokalyptischer Art. Das von Nebukadnezar im Traum gesehene und dann auch unserem Propheten in einem nächtlichen Gesicht gezeigte große Bild aus Gold, Silber, Erz, Eisen und Thon, das sog. Monarchienbild samt dem es zermalmenden Steine (Kap. 2, 31—35), es wird von Daniel kraft göttlicher Inspiration auf eine mit der Regierung Nebukadnezars selbst anhebende Reihenfolge von Weltreichen gedeutet, die dem Messiasreiche oder Gottesreiche vorhergehen würden. Das goldene Haupt des Bildes bedeute das gegenwärtige Reich des Nebukadnezar mit seiner glänzenden Macht und Herrlichkeit. Auf es werde zunächst ein zweites, geringeres folgen, dann ein drittes, das mit eherner Gewalt und Härte über die ganze Erde herrschen werde; dann ein viertes, stark wie Eisen, das alles zermalmen und zerschmettern werde; endlich ein getheiltes Reich, theils von Eisen, theils von Thon, d. h. theils stark, theils zerbrechlich, und nach Vermischung seiner einzelnen Theile miteinander strebend, ohne doch ein fest zusammenhaltendes Ganzes erzielen zu können. Zur Zeit dieses getheilten Reiches werde Gott selbst ein Reich auf Erden aufrichten, das gleich jenem zermalmenden Felsstück alle Weltreiche über den Haufen werfen und zerstören werde, um dann selbst ewig bestehen zu bleiben (Kap. 2, 37—45).

Diese schon in den ersten oder historischen Theil eingeflochtene Weissagung ist nach Inhalt und Tendenz aufs nächste verwandt, ja ihrem Sinne nach identisch mit der ersten Weissagung des prophetischen Theils (Kap. 7), die ebenfalls in ein Traumgesicht — das aber diesmal dem Daniel ursprünglich und allein zu Theil wird — nebst nachfolgender, göttlicher Weise enthillter Deutung eingekleidet auftritt. Hier nach einander aus dem Meere aufsteigende große Thiere: ein Löwe mit Adlersfüßeln und Menschenherz, ein Bär mit drei Rippen in seinem gefräßigen Rachen, ein Panther mit vier Flügel und vier Häuptern, und ein viertes schreckliches Ungeheuer mit eisernen Zähnen und zehn Hörnern, zwischen welchen, nach vorheriger Ausreizung von dreien von ihnen, ein „anderes kleines Horn“ mit Menschenaugen und einem vermessenen Lastermaule hervordrückt (Kap. 7, 2—8), bedeuten diesmal die Reihenfolge jener vier mit dem Reiche Nebukadnezars beginnenden Weltmonarchien. Die vierte derselben wird diesmal etwas anders, und zwar spezieller, als früher charakterisirt, nämlich als eine die Erde verschlingende, zertretende und zermalmende schreckliche Gewaltherrschaft, aus der nach einander zehn Könige, symbolisirt durch jene zehn Hörner, hervorgehen würden. Drei dieser Könige würden von einem letzten, durch jenes „andere kleine Horn“

bezeichneten und alle die zehn an Bosheit und gotteslästerlicher Vermessenheit übertreffenden Könige verdrängt werden, welcher Lasterreden wider den Höchsten ausstoßen, die Heiligen Gottes bekriegen und auf Abschaffung der heiligen Festeiten und des Gesetzes sinnen werde. Drei und ein halbes Jahr werde die Bedrängniß des Gottesvolkes durch diesen Tyrannen dauern. Dann werde das göttliche Gericht über ihn ergehen, ausgeführt durch „Einen wie ein Menschensohn“, der mit den Wolken des Himmels kommen und dem eine ewig währende Herrschaft über alle Völker verliehen werden würde (Kap. 7, 9—14; 17—27).

Auch die zweite Weissagung des zweiten Theils (Kap. 8) berührt sich nach Sinn und Inhalt mit dem Monarchienbilde, dessen mittleren und letzten Theil es näher auszuführen und zu veranschaulichen dient. Sie schildert unter dem Bilde des Kampfs zwischen einem Widder und einem Ziegenbock den Sturz des dritten durch das vierte Weltreich nebst den darauf folgenden Ereignissen bis zum messianischen Gericht. Ein Widder mit zwei Hörnern, deren höheres zuletzt aufstieg, stößt nach allen vier Himmelsgegenden zu heftig um sich, bis von Westen her kommend ein Ziegenbock mit gewaltigem Horne ihn zu Boden stößt und ihm seine beiden Hörner zerbricht. Nun zerbricht aber das eine große Horn des siegreichen Ziegenbockes, und vier neue Hörner wachsen an seiner Stelle hervor, die nach den vier Weltgegenden hin schauen. Aus einem derselben bricht ein kleines Horn hervor, das nach Silben, Osten und Zubäa hin mächtig zunimmt, sich bis zum Heere des Himmels und dessen Fürsten erhebt, sein Heiligthum verwülstet und das darin darzubringende tägliche Opfer während eines Zeitraums von 2300 Abenden und Morgen (d. h. 1150 Tage oder 3 1/2 Jahre lang) unterbricht (B. 3—14). Der Engel Gabriel deutet dem Propheten dieses Gesicht auf das durch den König von Griechenland (Alexander den Großen), als Gründer der vierten Weltmacht, zu stürzende medopersische Reich, sowie auf die vier aus der griechischen Weltmonarchie nach dem halbjährigen Tode ihres Stifters hervorgehenden bedeutenderen Diadochenreiche, von welchen eines (das seleucidische) durch die Frechheit und Tücke Eines seiner Könige dem Gottesvolke und seinem Heiligthume eine Zeitlang besonders verderblich werden müsse, bis endlich die Vertilgung dieses Frevlers „ohne Hand“, d. h. durch Eingreifen einer höheren Macht, erfolgen werde (B. 20—26).

Ein drittes Gesicht (Kap. 9) wird dem Propheten auf Anlaß seines Nachsinnens über die Bedeutung der 70 Jahre zu Theil, von welchen Jeremia geweissagt hatte, daß sie über Jerusalems Trümmern vergehen sollten. Während des brünstigen

Bußgebetes, das er im Anschluß an dieses Nachsinnen an Jehovah richtet und worin er denselben um Tilgung der Sünden seines Volkes und um Wegnahme seines Jornes von Jerusalem anfleht (V. 3—19), eröffnet ihm der Engel Gabriel das Verständniß jener jeremianischen Weissagung. Die 70 Jahre seien als 70 Jahressiebende oder Jahrwochen zu verstehen. So lange, also im ganzen 490 Jahre, werde es dauern, bis die Schuld des Volkes völlig gesühnt und das Allerheiligste seines Tempels wieder gesalbt werde. Und zwar gingen die ersten sieben dieser 70 Jahrwochen auf den Zeitraum von dem Ausgehen jenes jeremianischen Ausspruchs bis auf einen „gesalbten Fürsten“ (Cyrus); während der folgenden 62 Jahrwochen werde die Stadt (Jerusalem) wieder gebaut werden, jedoch unter bedrängten Zeitumständen; die letzte oder 70. Jahrwoche werde mit der „Ausrottung eines Gesalbten“ beginnen, worauf dann das Volk und sein Heiligthum durch die Heeremacht eines Tyrannen verwüftet, und die übliche Darbringung der heiligen Schlacht- und Speisopfer während der Hälfte einer Woche (d. h. offenbar: während der zweiten Hälfte dieser letzten Jahreswoche) eingestellt werden würde, bis endlich Verderben über den Verwüster kommen werde (V. 21—27¹⁾).

Das letzte Gesicht (Kap. 10—12) enthält die eingehendste und detaillirteste Schilderung der zukünftigen Entwicklung. Es wird dem Propheten, nach dreiwöchentlichem Fasten und Trauern, am Ufer des Tigris zu Theil, indem ein wunderbar aussehender und gelleibeter Engel (Kap. 10, 5—11) ihm zunächst über die Kämpfe berichtet, die er mit den „Fürsten“ oder Schutzhelfen Persiens und Griechenlands zu bestehen habe und wobei er nur von Michael, dem Schutzhelfen des Gottesvolkes, unterstützt werde (Kap. 10, 12—11, 1), dann aber ein sehr lebensvolles und genau ins Einzelne gehendes Gemälde der nächsten Zukunft bis zum Auftreten des schon mehrmals geschilderten tyrannischen Bedrängers des Volkes Gottes vor seinen Blicken entrollt. Er verweilt dabei besonders bei den Kämpfen der Könige eines Südreichs (Egyptens) und Nordreichs (Syriens), welche als die bedeutendsten Theilstaaten aus den Trümmern der vierten (griechischen oder mazedonischen) Weltmonarchie hervorgehen würden (Kap. 11, 2—20), sowie namentlich bei dem frechen, trohigen, gottessläterlichen Auftreten eines letzten Königs jenes Nordreichs, der nach Verübung der ärgsten Greuel wider das heilige Volk, seine Gottesstadt und sein Heiligthum, schließlich ein Ende

mit Schrecken nehmen werde (Kap. 11, 21—45). Hierauf werde aus einer Trübsal und Bedrängniß ohne Gleichen, wie sie vorher noch nie erlebt worden, Heil und Rettung für das Volk Daniels hervorgehen und zugleich die Auferstehung der Todten eintreten, den Gerechten zur Verherrlichung, den Gottlosen zu ewiger Bestrafung (Kap. 12, 1—3). — Dieser Weissagung reiht sich dann, nachdem der Engel dem Propheten ihre Versiegelung bis auf die Zeit des Endes anbefohlen (V. 4), noch eine letzte Mittheilung betreffs der Dauer der schweren Unglückszeit vor Errichtung des Messiasreiches an, welche auf 1290, beziehungsweise 1335 Tage angegeben wird (V. 7—12). Worauf das Ganze mit der engelischen Weissung an den Propheten schließt, ruhig zu harren bis ans Ende aller Dinge und bis zu seiner seligen Auferstehung.

Die Anordnung dieser vier Gesichte des zweiten Theils ist eine streng chronologische, so daß ihre Reihenfolge derjenigen der im ersten Theil erzählten thatsfächlichen Begebenheiten aus Daniels Leben parallel geht. Das erste Gesicht wurde ihm „im ersten Jahre des Königs Belsazar“ in Form eines Traumes, den er sogleich schriftlich aufzeichnete, zu Theil (Kap. 7, 1); das zweite im dritten Regierungsjahre desselben Königs, und zwar „zu Schloß Susan im Lande Elam am Wasser Uai“ — wohin der entzückte Prophet sich wenigstens versetzt glaubte (Kap. 8, 1. 2); das dritte im ersten Jahre der Herrschaft Darius des Nieders, also bald nach dem Sturze Belsazars (Kap. 9, 1. 2; vgl. 5, 30; 6, 1); das vierte endlich „im dritten Jahre Koresch, des Perserkönigs“, am 24. Tage des ersten Monats, als der Prophet nach Einhaltung einer dreiwöchentlichen Fastenzeit sich gerade am Ufer des Tigris befand (Kap. 10, 1—4; vgl. 12, 5. 6). — Das erste Gesicht (Kap. 7) fällt noch in den Bereich der aramäisch geschriebenen Abtheilung des Buches; die übrigen drei sind, gleich dem 1. Kap. und den Anfangsversen des 2. (V. 1—4a) in hebräischer Sprache abgefaßt.

In formeller Hinsicht besteht noch der Hauptunterschied zwischen den Weissagungen des 2. Theils und denen des 1., daß dort die Deutung der zukunftsverkündenden wunderbaren Erscheinung (des Nebukadnezar'schen Traumbildes, Kap. 2) und der Belsazar'schen Geheimschrift, „Mene Mene Tekel“ etc., Kap. 5) dem Propheten ohne Engelvermittlung, unmittelbar durch den göttlichen Geist eingegeben wird, während bei allen vier Weissagungen des 2. Theils Engel auftreten, um entweder das von Daniel träumend oder wachend gesehene Gesicht seinem weissagenden Inhalte nach zu deuten (so bei den beiden ersten Weissagungen, Kap. 7 u. 8), oder ohne vorherige symbolische Vision ihm direkte Enthüllungen über die Zukunft zu machen (so in den

¹⁾ Zur Rechtfertigung dieser Angabe des Inhalts der BB. 22—27 des 9. Kap., insbesondere des letzten dieser Verse, vgl. die exegetischen Erläuterungen z. B. St.

beiden letzten Vaticinien: Kap. 9 u. Kap. 10—12). — Erzähler bleibt dabei immer der Prophet, mag er auch (wie namentlich in Kap. 10, 20—12, 4) lange Reden der Engel, seiner himmlischen Lehrer und Dolmetscher referiren. Die im 1. Theile einmal, Kap. 3, 31—4, 34, angewandte briefliche Darstellungsform (die aber dort nicht ganz konsequent durchgeführt ist, da Kap. 4, 25—30 von König Nebukadnezar, dem Schreiber des betreffenden Briefes, in dritter Person geredet wird) kehrt im 2. Theile nicht wieder.

Anmerkung. — Im Gegensatz zu der hier besprochenen Einteilung des Inhalts unseres Buches in eine geschichtliche und eine prophetisch-visionäre Hälfte hat zunächst Auberlen (S. 38) und im Anschlusse an ihn dann Keil (in der 2. Aufl. seiner Einl. ins A. T., S. 389 f.), sowie Kranichfeld (Das Buch Daniel, S. 2 f.) die Nothwendigkeit behauptet, Kap. 7 noch zum 1. Theile zu ziehen. Als Gründe für diese Einteilungsweise, welche der letztgenannte Creget als die „materiale“ der unsrigen als einer lediglich „formalen“ gegenüberstellt, werden geltend gemacht einmal die prophetisch-visionären Elemente, welche auch schon der 1. Theil, namentl. in Kap. 2 enthalte, und so dann die sprachliche Zusammengehörigkeit von Kap. 7 mit den Rapp. 2—5, welche einen tieferen Einschnitt zwischen Kap. 6 u. 7 als der Intention des Schriftstellers zuwiderlaufend verbiete. Aber jener visionären Bestandtheile in Th. 1 sind verschwindend wenige, wenn man den bei weitem vorwiegenden erzählenden Inhalt dieser Abtheilung gehörig in Betracht zieht. Und der sprachlichen Zusammengehörigkeit des 7. Kap. mit den fünf vorhergehenden ist die chronologische Differenz zwischen Kap. 6 und Kap. 7 als ein wesentlicheres Moment entschieden überzuordnen. Denn das in Kap. 7 erzählte Traumbild greift zurück in die Regierungszeit Belsazars, des letzten (oder eines der letzten) der babylonischen Könige, der geschichtliche Inhalt des vorhergehenden Kap. dagegen gehört bereits der medopersischen Epoche an; die Zeit von Kap. 7, so wie auch noch von Kap. 8 korrespondirt also mit der von Kap. 5, während Kap. 6 zeitlich mit Kap. 9 parallel geht. Da nun überhaupt die Anordnung sowohl des vorwiegend geschichtlichen Stoffes in den ersten Rapp., als auch des vorwiegend visionären in den letzten eine streng chronologische ist, so erscheint die Vertheilung des gesamten Stoffes unter die beiden Kategorien der Geschichte und der Weissagung als der oberste Gesichtspunkt, von welchem der Redaktor des Buches (den wir für identisch mit seinem Autor halten müssen) sich hat leiten lassen, während die Identität der Sprache des 7. Kap. mit derjenigen der vorhergehenden zu einem bloß zufälligen Momente herabsinkt. Wie dieses Moment am wahr-

scheinlichsten zu erklären ist, wird der folgende § zu zeigen haben. Einstweilen galt es nur zu zeigen, daß die von uns besorgte Einteilungsweise, mag sie immerhin auf einem mehr formalen als materialen Prinzip beruhen, der Auffassung und Absicht des prophetischen Schriftstellers aufs Beste entspricht und deshalb mit Recht von den meisten Neuern, auch von Zündel (S. 39 ff.), Reusch (Einl. ins A. T., 3. Aufl. S. 109) u. festgehalten wird.

§. 4.

Einheit des Buches Daniel.

Gegenüber den hier und da von neuern Kritikern gemachten Versuchen, unser Buch als eine Kompilation mehrerer, unabhängig von einander entstandener, historischer und prophetischer Schriftstücke darzustellen, läßt sich seine enggeschlossene Einheit auf das Ausreichendste erweisen. Denn, wie schon in §. 3 gezeigt worden, bildet der Inhalt der beiden Haupttheile ein planvolles wohl ineinandergreifendes Ganzes, das schlechterdings nur von Einem Verfasser herrühren kann. Dieser Verfasser wird mehrmals ausdrücklich als eine und dieselbe Person, als Daniel, genannt, namentlich Kap. 7, 1; 8, 1; 9, 2; 10, 1; 12, 4; und zwar abwechselnd bald in der dritten Person (Kap. 7, 1; 10, 1), bald in der ersten (Kap. 7, 2 ff.; 10, 2 ff.). Eben dieser Wechsel der ersten mit der dritten Person findet sich auch sonst in einheitlichen, d. h. von Einem Verfasser herrührenden Stücken des A. T.s, z. B. in Jes. Kap. 7; Kap. 36—39 u. Und daß in den sechs ersten Rapp. lediglich in der dritten Person von Daniel die Rede ist, erklärt sich zur Genüge aus dem historisch referirenden Charakter dieses 1. Haupttheiles, der nur gelegentlich auch kürzere oder längere Aussprüche Daniels mitzutheilen hat (z. B. Kap. 2, 15. 20. 23. 30; 4, 16 ff.; 5, 17 ff.; 6, 22 ff.), vorherrschend aber andere Personen redend und handelnd einführt. Das Nichtvorkommen der Formel: „Ich, Daniel, sah“ oder „Ich, Daniel, sprach“ u. in dieser ersten Hälfte würde nur dann als Instanz gegen die Einheit des Ganzen gelten können, wenn die erste Hälfte noch durch sonstige erhebliche Discrepanzen und Widersprüche mit dem Inhalte der zweiten gekennzeichnet wäre. Aber solche Widersprüche sind in der That nicht vorhanden; weder Kap. 1, 21 ist mit Kap. 10, 1 unvereinbar, noch Kap. 6, 1 mit 9, 1 und 11, 1 u., wie die Auslegung dieser Stellen im einzelnen darzutun haben wird. Vielmehr hängt der historische Theil durch die mannigfachen Beziehungen mit dem prophetischen zusammen, und namentlich der chronologische Parallelismus beider erscheint deutlich als ein vom Verfasser selbst beabsichtigter. Die Reihe von merkwürdigen Ereignissen aus seinem Leben, die er zunächst erzählt, soll der Reihe von

weissagenden Gesichten, die er dann folgen läßt, als historische Einleitung und gleichsam als Staffage dienen. Innerhalb des geschichtlichen Theiles aber hängt namentlich Kap. 1 als Einleitung auf das genaueste mit den folg. fünf Rapp. zusammen. Daniels Sehergabe und Geschicklichkeit im Traumdeuten wird Kap. 1, 17. 20 offenbar schon mit Bezug auf die Kap. 2, 4. 5 davon mitgetheilten Proben hervorgehoben. Die Erwähnung der drei Gefährten 1, 6 f. bereitet das später von deren Statthalterschaft und Betennerthum Erzählte (Kap. 2, 49; 3, 1 ff.) vor. Die Angabe, daß Nebukadnezar die heiligen Tempelgeräthe aus Jerusalem weggeführt habe (Kap. 1, 2), dient der Geschichte von deren Entweihung durch Belsazar (Kap. 5, 2 ff.) zur Vorberereitung.

Auch der sprachliche Gegensatz zwischen dem Chaldäisch der Rapp. 2—7 und dem Hebräisch der übrigen beweist nichts gegen die Einheit des Verfassers. Denn abgesehen davon, daß Esra 4, 7 ff. ein ganz ähnlicher plötzlicher Uebergang aus dem Hebräischen ins Chaldäische stattfindet, wie Dan. 2, 4 ff., so verbietet der eben erst dargelegte innige sachliche Zusammenhang des hebräisch geschriebenen Kap. 1 mit den darauf folgenden aramäischen Stücken jeden Gedanken an eine Duplicität der Autoren heider. Und das letzte der aramäischen Stücke, Kap. 7, gehört wieder sachlich so genau mit den folgenden hebräischen Abschnitten zusammen, namentlich mit dem durch eine ganz ähnliche Zeitbestimmung wie Kap. 7, 1 eingeleiteten Kap. 8, daß auch hier die sprachliche Differenz sich deutlich als ein lediglich sekundäres Moment kundgibt. Nur insofern dürfte das chaldäische Sprachgewand der Rapp. 2—7, im Gegensatz zum hebräischen des Eingangs sowie der fünf Schluskkapitel, auf etwas anderem als auf bloßem Zufalle beruhen, als jene chaldäischen Stücke früher als diese hebräischen zur schriftlichen Aufzeichnung gelangt sein dürften, unter der chaldäischen Herrschaft sowie unmittelbar nach deren Ende nämlich, während die sie umschließenden hebräischen Abschnitte eine geraume Zeit später, unter persischem Regimente, hinzugefügt zu sein scheinen. Was diese zuerst von Kranichfeld aufgestellte Hypothese einer successiven Entstehung des Buchs, oder einer Umkleidung des noch während des eigentlichen Exils entstandenen chaldäischen Kerns mit den aus der Perserzeit herrührenden hebräischen Stücken Kap. 1, 1—2, 4 und Kap. 8—12 begünstigt, ist nicht bloß die auf eine spätere Niederschreibung des Einganges hinweisende Notiz Kap. 1, 21, sondern auch der Umstand, daß die sämtlichen chaldäischen Stücke den Eindruck gewähren, als seien sie alsbald nach dem Vorfalle der in ihnen geschilderten Begebenheiten im Chronistenstil aufgezeichnet worden, und als habe

der Verfasser zu diesen tagebuch-artigen Aufzeichnungen sich der Sprache bedient, die ihm kraft seines Bildungsganges (vgl. S. 2, S. 7 f.) die vorzugsweise geläufige war, während er erst später zum Gebrauche der hebräischen Sprache überging, sei es nun, daß er dieselbe erst später gehörig handhaben gelernt hatte, sei es daß er unter den veränderten Verhältnissen der nachexilischen Zeit es für angemessener hielt, was er ferner noch zu Nutz und Frommen seiner theokratischen Volksgenossen schrieb, in der heiligen Sprache des Gesetzes und der früheren Propheten niederzuschreiben. Wir behaupten demnach die Einheitlichkeit des Urhebers unsrer Schrift, oder deren Integrität, in Bezug auf ihre sämtlichen Hauptabschnitte. Nur in dem letzten Abschnitte des zweiten Haupttheils, in den vorzugsweise speziell weissagenden Rapp. 10—12, namentlich in Kap. 11, 5—39 glauben wir hier und da (z. B. Kap. 11, 5. 6. 8. 14. 17. 18. 25. 27. 30—39) die Hand eines späteren interpolirenden Uebersetzers aus der Zeit des Antiochus Epiphanes wahrnehmen zu dürfen, aus Gründen, welche schon früher im allgemeinen angedeutet worden (§. 1 Anm. 2), deren speciellere Darlegung aber der Auslegung des Einzelnen vorbehalten bleiben muß (s. besonders zu B. 5 u. zu B. 40 ff.).

Anmerkung 1. — Von den Bestreibern der Einheit unsres Buches zerstückeln J. D. Michaelis, Bertholdt und Eichhorn (wenigstens in den früheren Auflagen seiner „Einleitung“) dasselbe in dem Grade, daß sie eine größere Anzahl von einzelnen Stücken statuiren, welche zu verschiedenen Zeiten und von verschiedenen Verfassern aufgeschrieben worden seien. Solcher Stücke zählt Michaelis acht, Eichhorn zehn (in Bd. III seiner „Hebr. Propheten“, S. 428 ff. wenigstens fünf), Bertholdt neun. Der letztere läßt das erste dieser „Danieliana“, wie er sie nennt, (Kap. 1) unter Artaxerxes Longimanus entstehen; das zweite (Kap. 2) unter Ptolemäus Philadelphus, das dritte (Kap. 3, 1—30) etwas später, das vierte (Kap. 3, 31—4, 34) unter den ersten Hasmonäern, das fünfte, sechste und siebente (Kap. 5—8) um dieselbe Zeit, unter Antiochus Epiphanes; das achte (Kap. 9) etwas später, durch einen Priester zu Jerusalem; das neunte endlich (Kap. 10—12) am spätesten von allen. Die Verfasser der späteren Abschnitte sollen die früheren fast immer gekannt und sich als Fortsetzer an sie angeschlossen haben, und zwar so enge, daß sie sie sogar im Gebrauche einzelner Wörter und Redensarten nachgeahmt hätten. Nichtsdestoweniger seien doch auch zahlreiche Widersprüche zwischen den einzelnen Stücken stehen geblieben, wie denn z. B. Kap. 1, 21 geschichtlich unvereinbar sei mit Kap. 10, 1; desgleichen Kap. 1, 1. 5 mit 2, 1; Kap. 2, 48. 49 mit

5, 11—14 2c. (Bertholdt, Daniel, I, 83 ff.). Das Unstatthafte einer derartigen Zerstückelung der Schrift wurde bereits frühzeitig erkannt und namentlich von Bleek (in der Schleiermacher'schen „Theol. Zeitschrift“, 1822, S. 3, S. 241 ff.; vergl. Einl. ins A. T., S. 585 f.), de Wette (Einl. in d. A. T., S. 256), Hävernick (Einl. II, 2, S. 443 ff.) mit überzeugenden Gründen dargethan. Daher Eichhorn in Ausg. 3 und 4 seiner „Einleitung“ bei der Annahme von lediglich zwei Verfassern stehen blieb, von welchen der erste Kap. 2, 4—Kap. 6, 29, der zweite Kap. 7—12, sowie den hebräischen Eingang Kap. 1, 1—2, 3 geschrieben hätte, und zwar beide erst lange nach der exilischen Zeit. Eine Duplizität des Verf. behaupten auch Sad (Christl. Apologetik, 1829), Herß (Hist.-krit. Einl. Herausg. von Wette, 1840 ff., II, 2, S. 34), F. Speil (Zur Echtheit des B. Daniel, Tüb. theol. Quartalschrift 1863, S. 194), Reusch (Einl., S. 110) und mehrere andere insofern, als sie den visionären Theil des Buches von Kap. 7 an für echt-danielisch erklären, die in Kap. 1—6 enthaltenen Berichte über seine Lebensschicksale und Zeitumstände aber von einem Späteren, wenn auch unter überarbeitender Mitbenutzung gewisser eigener Aufzeichnungen des Propheten, beigelegt werden lassen. Hiernach wäre also zwischen echten Originalen des Propheten, und zwischen einer späteren zusammenarbeitenden Redaktion zu unterscheiden, die entweder in der Makkabäerzeit, oder doch erst kurz vor derselben stattgefunden, und deren Urheber es verstanden haben müßte, mit großer Geschicklichkeit sich an den Ausdruck und Gedankengang des Propheten anzuschmiegen und so den Eindruck eines einheitlichen apokalyptischen Ganzen zu erzeugen. Für absolut unmöglich können wir eine solche Entstehungsweise des Buches nicht erklären. Doch scheint der Eindruck enggeschlossener, planvoller und wohlüberlegter Einheit, den dasselbe in formeller wie materieller Hinsicht gewährt, uns mehr für die oben dargelegte Ansicht zu sprechen, wonach der erste und der zweite Redaktor eine und dieselbe, von dem Propheten Daniel nicht verschiedene Person sind, das Ganze also, trotz seiner allmählichen Entstehung vor dem Ende des Exils und in der nächsten nachexilischen Zeit, als ein Werk aus Einem Gusse erscheint (vgl. die folg. Anmerkung).

Erwähnung verdienen hier noch drei Hypothesen über die Entstehung des Buches, die ebenfalls von der Annahme einer Doppeltheit des Autors oder von der Unterscheidung eines alt-danielischen Kernes und einer späteren interpolirenden Ueberarbeitung ausgehen, unter sich aber freilich sehr starke Verschiedenheiten kundgeben. Nach dem Herausgeber dieses Bibelwerks („Einl. in das A. T.“, vor der Erst. der Genesis, Bd. I, S. XXXV) hätte

das im übrigen ganz von dem exilischen Propheten Daniel herrührende Buch nur in seinen letzten Abschnitten zwei längere Interpolationen durch einen Apokalyptiker der Makkabäerzeit, den die schweren Drängale dieser Zeit zu dieser Einschaltung veranlaßten, erfahren, nämlich Kap. 10, 1—Kap. 11, 44 und Kap. 12, 5—13, also gerade jene speziellsten Prädiktionen auf Antiochus Epiphanes und seine Zeit, welche vorzugsweise das Gepräge von vaticinia ex eventu zu tragen scheinen. Als Analogie zu dieser Einschaltung soll die angebliche Einschaltung der Stelle 2 Petr. 1, 20—3, 3 aus dem Judasbriefe zu betrachten sein, welche der Herausg. in Bd. I seiner Geschichte des apostolischen Zeitalters (S. 152 ff.) etwas eingehender als diese behauptete Daniel-Interpolation zu begründen versucht hat, die uns aber nicht hinreichend erweislich zu sein scheint, so bedenkende Vortheile sie auch dem Apologeten in mancher Hinsicht darbietet. Wir müssen es vorziehen, bei der Annahme einer bloßen interpolirenden Bearbeitung der Kapp. 10—12 unsres Propheten durch einen frommen Apokalyptiker der Makkabäerzeit stehen zu bleiben, also statt einer Einschlebung des ganzen langen Abschnittes Kap. 10, 1—11, 44 sowie des folgenden Kap. 12, 5—13 vielmehr nur die Einfügung einzelner kürzerer Stellen, welche sich dormalen nicht mehr bestimmt aus dem Ganzen hervorheben lassen, wahrscheinlich zu finden. Ein späterer Erfinder des gesammten weisagenden Gemäldes Kap. 10 u. 11 müßte ein wahrhaft unglaubliches Geschick im Nachahmen der schriftstellerischen Eigenthümlichkeit des Propheten bethätigt haben. Auch scheint bereits Sirach (um 180) Stellen wie Kap. 10, 13, 20 als alt-danielisch gekannt und nachgeahmt zu haben; ebenso die Urheber der Septuag., s. unten S. 6, Anm. 2, und vgl. im übrigen die Exegese der betr. Kapp. — Eigenthümlicher Art ist die Behauptung Ewald's (Die Propheten des A. Bds., 1. Aufl. II, 562 ff.): der Prophet Daniel habe, da Ezechiel ihn bereits als einen Mann der ferneren Vergangenheit erwähne, schon im assyrischen Exil um d. J. 700 v. Chr. am heidnischen Hofe von Ninive gelebt; ein jüdischer Zeitgenosse Alexanders d. Gr. habe diesem Weisen der assyrischen Periode Weissagungen über die Weltreiche angebichtet, und ein Jude der Makkabäerzeit habe diese Schrift durch fernere ausschmückende Zuthaten zur dormaligen Gestalt des Danielbuches erweitert. Etwas besonnener und positiver Bunsen („Gott in der Geschichte“, I, 514 ff.): der Daniel der Assyriker, unter Phul und Sargon um die Mitte des 8. Jahrhunderts, in Ninive lebend, habe bildlich eingekleidete Weissagungen von dem Untergange Assur's (des gestülpten Löwen) durch das babylonische Reich (einen zerquetschenden Bären, vergl.

Rap. 7, 2 ff.) hinterlassen; diese alten Orakel seien, zugleich mit legendenartigen Berichten über die persönlichen Schicksale Daniels, namentlich über seine Errettung aus der Löwengrube, entweder bloss mündlich oder auch schriftlich fortüberliefert worden, bis ein Schriftsteller der Makkabäerzeit sie in die gegenwärtige Form gebracht, dabei aber mittelst eines groben historischen Mißverständnisses Daniel erst in die Zeit des babylonischen Exils versetzt, und seiner assyrischen Monarchie die babylonische, der ursprünglich babylonischen aber die medische substituirt hätte (vgl. oben §. 2, Anm. 2, S. 10). Eigentliche Beweisgründe für diese etwas überkünstlichen und phantastischen Annahmen haben weder Ewald noch Kunen beizubringen vermocht. Daß spätere jüdische Schriftsteller Babel und Assur „regelmäßig verwechselt“ hätten, ist eine durchaus willkürliche, durch nichts zu erhärtende Behauptung. Und die Versetzung Daniels an „das große Wasser Chibdek“ (Rap. 10, 4) muß ebensowenig als ein Nachhall von einer in Ninive spielenden Geschichte Daniels betrachtet werden, als man in den geflügelten Thierbildern mit Menschengesichtern dunkle Reminiscenzen an die Steinkolosse der Paläste von Nimrud zu erblicken genöthigt ist. Weiterlei Züge lassen sich vielmehr vollkommen genügend auch bei der Annahme einer babylonischen Wirksamkeit des Propheten erklären, wie die Auslegung der betr. Stellen im einzelnen zu zeigen haben wird. Auch scheint wenigstens Kunen seine einschlägige Ansicht später aufgegeben und mit der gewöhnlichen pseudo-danielischen Tendenzhypothese vertauscht zu haben (s. die Borerinnerungen in Vb. I seines Bibelwerks, S. LIV), während freilich Ewald die betr. Hypothese in der jüngst erschienenen 2. Ausg. seiner „Propheten des A. Vts.“ (Vb. III, S. 312 ff.) unverändert so wie früher festhält.

Anmerkung 2. — Zur Begründung der oben im §. dargelegten Annahme einer successiven Abfassung des Buches durch Daniel selbst, vgl. Kranichfeld, D. Buch Daniel, Einl. S. 4: „Im übrigen können die chaldäischen Stile überhaupt, wie sie vorliegen, ohne einseitliche Bevormundung und Schluß, eine besondere Schrift für sich nicht abgegeben haben. Vielmehr machen sie in ihrer formal abrupten Beschaffenheit den Eindruck einer gelegentlichen variirtenmäßigen Aufzeichnung, welche zu verschiedenen Zeiten, etwa je im Anschlusse an die betr. Ereignisse innerhalb der eigentlichen chaldäischen Exils-Epoche vorgenommen wurde, während z. B. die Konzipirung des hebräischen Eingangs des Buches, in Uebereinstimmung mit der Bemerkung 1, 21, erst in der Zeit der persischen Hegemonie stattgefunden hätte. Es würde daher, die Echtheit des Buches vorausgesetzt, zwischen die schriftliche

Aufzeichnung der betreffenden chaldäischen Stile und die des hebräischen Stiles Rap. 1—2, 4 das Ereigniß sowohl des Sturzes der chald. Macht, als auch des Endes der medischen Oberregierung über Babylon gefallen sein, mithin eine sehr veränderte geschichtliche Situation, eine für Israel speziell höchst bedeutsame inzwischen eingetreten sein, welche zugleich hinreichend wäre, die Wahl des gleichfalls hebräischen Gewandes der Rapp. 8—12, sowie überhaupt deren nachträgliche, nun mehr als sonst von Interesse gewordene schriftliche Konzipirung zu begründen.“ Vgl. ebendas. S. 53 f.: „Die Abfassung der chaldäischen Stile gehörte demnach einer Zeit an, in welcher die heidnischen Unterdrücker als solche und die Maßnahmen der heidnischen Zwingherrschaft überall im Vordergrunde standen; und es ist natürlich, daß ein dieser Zeit schreibender Theokrat seinen Blick auf dieselbe gerichtet hielt und seine Berichterstattung zu einer unter der chaldäischen Bevölkerung wirksamen und gegen ihre sowie ihrer Herrscher Anfeindungen und Vermeßtheit gerichteten gestaltete, sowie daß er dies eben in der den Unterdrückern verständlichen, der chaldäischen Sprache that. Mit der Aufhebung des Exils eröffnete sich für den Theokraten ein neuer Anschauungskreis. Das frühere Centralobject desselben, die fesselnde Zwingherrschaft als solche, ist aus dem Mittel gerückt; das bislang in Passivität versetzte Volk der Theokratie geht nunmehr einer thätigeren Förderung seiner nationalen Interessen entgegen. So natürlich vor dem Anbruch dieser neuen Zeit das chaldäische Sprachgewand erscheint, so natürlich kleidet der theokratische Verfasser, was er nun in der neuen Zeit nachholt und sonst zu sagen hat, gleich den nachexilischen Propheten in die Sprache seines Volkes und der Väter. Mit dem Blicke auf sein Volk fand nun auch die schließliche Verarbeitung seines Buches zu einem Ganzen statt, die, wie wir oben sahen, in die ersten Jahre der Selbstherrschaft des Cyrus fällt. Bei dieser Zusammenarbeitung erhielten auch die während der Exilszeit verfaßten und ihrer Form nach aus derselben hervorgegangenen chaldäischen Stile ihre Stelle im Buche, ohne daß ein Grund vorlag, das einmal vorliegende chaldäische Material für die des Chaldäischen gleichfalls kundigen Volksgenossen in das Hebräische nachträglich umzusetzen, zumal das chaldäische Gewand selber an seinem Theil nicht wenig zur lebhaften Veranschaulichung der betr. Situation diente.“

Wir pflichten dieser Hypothese betreffs der Composition unsres Buches in allem Wesentlichen als einer vorzugsweise wahrscheinlichen und ansprechenden bei. Nur möchten wir als Beweggrund für die chaldäische Konzeption der exilischen Stile Rap. 2—7 nicht sowohl bewusste Rücksichtnahme des

Propheten auf die chaldäischen Unterdrücker, als vielmehr den einfacheren und näher liegenden Umstand betrachten, daß er selbst während der exilischen Zeit sich der chaldäischen Sprache, als der ihm vorzugsweise geläufigen, wenigstens zu schriftstellerischen Konzeptionen ausschließlich zu bedienen pflegte, was nicht ausschloß, daß er lesend und forschend bereits damals jenen hohen Grad von Vertrautheit mit der heiligen Sprache und Literatur seiner Volksgenossen sich erworben hatte, auf welchen Kap. 1, 17. 20 (vgl. mit 1, 4) hindeuten scheinen. Auch möchten wir, was jene „gelegentliche diariemäßige Aufzeichnung“ der Begebenheiten aus der chaldäischen (und medischen) Periode in Kap. 2—7 betrifft, schon gleich hier die Muthmaßung aussprechen, daß der Prophet sich darin absichtlich des Chronikensstils der älteren Propheten bedienen haben werde, welcher es mit sich brachte, daß alle zu erzählenden Fakta unter streng theokratischen Gesichtspunkt gestellt und daher hinsichtlich ihres supranaturalen Gehaltes eher gesteigert und idealisirend verklärt, als etwa vereinfacht und zu nüchternen Alltagsereignissen herabgesetzt wurden. Vgl. S. 9, Anm. 1.

§. 5.

Echtheit des Buches.

a. Geschichte ihrer Bestreitung und Vertheidigung.

Der älteste Bestreiter der Echtheit der danielischen Weissagungen, von dem wir gesicherte Kunde haben, ist der Neuplatoniker Porphyrius (gest. 304). In seinen 15 Büchern „gegen die Christen“, die wir, soweit sie Angriffe auf unser Buch enthielten, hauptsächlich nur durch Hieronymus kennen, behauptete er die Abfassung des Buches in der makkabäischen Zeit und den untergeschobenen Charakter seiner Weissagungen als bloßer vaticinia ex eventu¹⁾. Ob ihm für diese Behauptung christenfeindliche Rabbinen des Judenthums als Vorgänger und Lehrmeister gedient hatten, ist ungewiß. Aus einer talmudischen Stelle, welche die Mitglieber der großen Synagoge seit Esra außer einigen anderen Büchern des A. T. auch den Daniel „niederschreiben“ läßt²⁾, kann nichts zu Gunsten der Annahme einer etwa

schon vorchristlichen Bestreitung der Authentie des Buches in jüdischen Kreisen gefolgert werden, da jenes „Niederschreiben“ ohne Zweifel nicht im Sinne originaler Konzeption, sondern in dem des Wiederaufzeichnens auf Grund genauer Tradition oder vielmehr neuer Inspiration zu verstehen ist, die ganze Nachricht also als eine geschmacklose Sage von der Art der auf die wunderbare Reproduktion des Pentateuch durch Esra, auf die Entstehung der Septuaginta u. c., bezüglich jüdischen Märlein erscheint. Auf dieselbe trübe jüdisch-rabbinische Quelle weist die Aeußerung des Isidorus v. Sevilla († 636) zurück: „Ezechiel und Daniel sollen von gewissen weisen Männern geschrieben sein.“³⁾ Die „weisen Männer“ sind hier schwerlich andere als die Männer der großen Synagoge; ihr „Schreiben“ der Bücher Ezechiel und Daniel kann in keiner Weise ein fälschendes Unterschieben bedeuten sollen, muß vielmehr ganz so wie jenes jener talmudischen Tradition verstanden werden. Kurz außer Porphyrius läßt sich während der gesammten älteren Zeit kein einziger sicherer Fall von Bestreitung der Authentie unsres prophetischen Buches nachweisen. Auch haben sich nur unmittelbare Gegner des Porphyrius, wie Methodius, Eusebius v. Caesarea, Apollinaris v. Laodicea, oder Kirchenväter der nächstfolgenden Zeit wie Hieronymus in seinem Danielcommentar, mit der Widerlegung der porphyrianischen Einwürfe und der Vertheidigung der Echtheit des Buches befaßt.

Erst im 17. Jahrh. werden die Gegner der Echtheit etwas zahlreicher, aber ohne daß ihre Zweifel vorerst irgendwelches wissenschaftliche Gepräge trügen. Spinosa (Tractat. theol.-polit. X, 130, ss.) meinte: nur Kap. 8—12 seien echt-danielisch; Kap. 1—7 seien vielleicht ursprünglich ein Bestandtheil der chaldäischen Reichsannalen gewesen und mit jenen fünf Schlusskapiteln wohl erst durch einen Späteren zusammengefügt und herausgegeben worden. Hobbes (Leviathan, c. 33) äußerte Zweifel darüber, ob Daniel selbst oder erst ein Späterer seine Weissagungen niedergeschrieben hatte. Isaac Newton (Observations upon the Prophecies of Daniel and the Apocalypse of St. John, I, p. 10), welchem Beaussobre im wesentlichen folgte (Remarques sur le N. Test. I, p. 70), meinte: „Die sechs letzten Kapitel enthalten zu verschiednen Zeiten von Daniel selbst verfaßte Prophetien, die sechs ersten seien eine Sammlung historischer Aufsätze von an-

¹⁾ Hieronymus Comm. in Dan. Prophet: „Contra prophetam Danielem scripsit Porphyrius, nolens eum ab ipso, cuius inscriptus est nomine, esse compositum, sed a quodam, qui temporibus Antiochi Epiphanis fuerit in Judaea: et non tam Danielem ventura dixisse, quam illum narrasse praeterita. Denique quicquid usque ad Antiochum dixerit, veram historiam continere, si quid autem ultra opinatus sit, quia futura nesciunt, esse mentitum.“

²⁾ Baba batra f. 15: „Viri Synagogae magnae scripserunt KNDG., quibus literis significantur libri Ezechielis, duodecim prophetarum minorum, Danielis et Estherae.“

³⁾ Isidorus Orig. VI, 2: „Ezechiel et Daniel a viris quibusdam sapientibus scripti esse perhibentur.“ Vgl. Bengtberg, D. Authentie des Daniel u. c. S. 3, wo genöthigt mit Recht die Ansicht Vertholdts (Eint. ins A. T. IV. S. 1508), als sei hier ein Zweifel an der Echtheit Daniels angedeutet, zurückgewiesen ist.

deren Verfasser", war übrigens weit entfernt davon, hiermit die Glaubwürdigkeit oder den inspirirten Charakter des Buches antasten zu wollen, erklärte vielmehr in dieser Beziehung feierlich: „Der Daniels Weissagungen verwerfen wollte, der thäte ebenso viel, als wenn er die christliche Religion untergraben wollte, die auf Daniels Weissagungen von Christo gleichsam gegründet worden.“ Wenn er jene sechs ersten Kapitel für nicht-danielisch ansah, so that er dies nicht etwa, weil er sich an den in ihnen berichteten Wundern „gestoßen“ hätte, wie Zündel meint („Kritische Untersuchungen“ 2c., S. 2), sondern weil ihm ihre Darstellungsweise auf einen oder mehrere andere Autoren als Daniel hinzuweisen schien. Anders freilich war es bei Collins, dem deistischen Zeitgenossen Newton's, sowie bei dem etwas älteren jüdischen Altheisten Uriel Akosta (um 1630), welche zugleich mit der Echtheit auch die Glaubwürdigkeit des Buches bestritten, aber freilich mit sehr plumper, in den Vorurtheilen eines naturalistischen Dogmatismus ganz und gar befangener Kritik¹⁾.

Von den Vertretern des deutschen Rationalismus blieb Semler noch bei einer ganz allgemeinen Bestreitung der Göttlichkeit des B. Daniel stehen, und zwar deshalb: „weil er keinen solchen Nutzen darin finden konnte, als Gott doch am Menschen erreichen will, wenn er ganz besondere Hülfsmittel dazu anwendet“ (Freie Untersuchung des Kanon, III, S. 505). Michaelis und Eichhorn suchten bei ihrer Bestreitung der Einheit des Buches (s. oben S. 15 f.) wenigstens die letzten Kapitel als echt zu retten. Erst seitdem Corrodi in seinen „freimüthigen Versuchen über verschiedene in Theologie und bibl. Kritik einschlagende Gegenstände“ (1783) das ganze Buch für das Werk eines Betrügers unter Antiochus Epiphanes erklärte²⁾, wagte auch Eichhorn (in Aufl. 3 u. 4 seiner Einleitung) den makabäischen Ursprung, also die Unetheit des Ganzen zu behaupten. Es folgte nun Bertholdt mit seiner ganz und gar auf der Voraussetzung der Unetheit aufgebauten überscharfsinnigen Zerstückelungshypothese (s. oben a. a. D.), sowie weiterhin Griesinger, Gesenius, de Wette, Kirms, Rebenpenning, v. Lengerke, Knobel, Sibig, Stähelin, Hilgenfeld u. a.³⁾. Die größte

wissenschaftliche Schärfe und Umsicht bei Bestreitung der Authentie des Buches, zugleich aber auch bei Abfertigung der gegen seine Integrität gerichteten Bertholdt'schen und Eichhorn'schen Angriffe, hat Bleef bethätigt⁴⁾. Mit ihm kommen fast alle neuesten Gegner der Echtheit darin überein, daß sie das Buch, unter mehr oder minder vollständiger Preisgebung seines geschichtlichen Gehalts, in der Makabäerperiode verfaßt werden lassen und seine Weissagungen als vaticinia ex eventu betrachten, also im wesentlichen den schon von Porphyrius vertretenen Standpunkt der Kritik festhalten. Die Gründe, auf welche sie ihre Behauptungen stützen, sind theils äußerer, theils innerer Art; sie sind hergenommen theils von der Stellung des Buches im Kanon und seinem Verhältnisse zu der apokryphischen Literatur des späteren Judenthums, theils von seinen sprachlichen Eigenthümlichkeiten, dem angeblich märchenhaften Inhalte seines historischen Theils, den chronologischen Schwierigkeiten, welche derselbe darbieten soll, und dem apokalyptischen Charakter seiner Weissagungen. Mit der eingehenderen Prüfung dieser Argumente werden wir uns im Folgenden zu beschäftigen haben, und dabei zugleich Gelegenheit finden, die gebiegenderen und vorzugsweise haltbaren Leistungen der neuesten Vertheidiger der Echtheit des Buches kennen zu lernen. Zu ihnen gehören evangelischerseits Lüderwald, Stäudlin, Bedhaus, Hengstenberg, Hävernick, Keil, Auberlen, Delitzsch, Zündel, Volk, Kranichfeld, Pusey, Fuller 2c., katholischerseits Zahn, Hug, Herbst, Scholz, Speil, Rensch 2c.⁵⁾.

tung 1816, Nr. 57 u. 80; de Wette, Einl. ins A. T., §. 255 f.; Kirms, Commentatio historico-critica, exhibens descriptionem et censuram recentium de Danielis libro opinionum, Jen. 1850; Rebenpenning, Theol. Studien und Kritiken 1833, S. 831 ff.; 1835, S. 163 ff.; v. Lengerke, Das Buch Daniel, 1835; Knobel, Prophetismus der Hebräer II, 389 ff.; Sibig, Kurzgef. exeget. Handb. z. Daniel 1850; Stähelin, Spezielle Einleitung in die kanon. BB. des A. Test., 1862; Hilgenfeld, Die jüdische Apokalypst, 1857. Vergl. auch Dillmann, Ueber die Bildung der Sammlung heiliger Schriften A. Test., in den Jahrb. für deutsche Theol. 1858, S. 458 ff.; Rabins, Luther. Dogmatik I, S. 369 ff.; Th. Rüdke, Die alttestamentl. Literatur in einer Reihe von Aufsätzen dargestellt (Weipz. 1868), S. 216 ff.; B. Bagmann, Ueber das B. Daniel, Studien und Kritiken 1863, S. 452 ff. (gegen Zündel) und Davidson, an Introduction to the Old Test., vol. III, p. 200 ss.

¹⁾ Vgl. Wolf, Bibl. hebraica II, p. 161; Bertholdt, a. a. D., sowie was insbesondere Newton's Stellung zur Danielfrage betrifft, den lehrreichen Artikel: „Is. Newton“ von B., in Richard's Biographie universelle, tom. XXX., p. 397 ss.

²⁾ Vgl. auch dasselben »Bleuchtung der Geschichte des Kanon«, I, 75 ff.; und »Kritische Geschichte des Chiasmus«, I, 247 ff.

³⁾ Griesinger, Neue Geschichte der Aufzüge im Buch Daniel, 1812; Gesenius, Allgem. Literaturzei-

⁴⁾ Ueber Verfasser und Zweck des B. Daniel, in der Theol. Zeitschr. v. Schleiermacher, de Wette und Rüde, 1822, III, 171 ff. Ferner: »Die messianischen Weissagungen im Buche Daniel« (Kritik der Auberlen'schen Schrift), in den Jahrb. für deutsche Theologie 1860, I, und: »Einl. ins A. T.«, §. 254 ff.

⁵⁾ Lüderwald, Die sechs ersten Kapitel Daniels nach historischen Gründen geprüft, Helmstädt 1787 (gegen Eichhorn, 1. Aufl.); Stäudlin, Prüfung einiger Meinun-

§. 6.

Fortsetzung.

b. Prüfung der äußeren Gründe gegen die Echtheit.

Unter den äußeren Gründen, womit die Gegner den alt-danielischen Ursprung des Buches zu bestreiten pflegen, spielt die Stellung desselben im dritten und letzten Theile des hebräischen Kanon, unter den Hagiographen, gewöhnlich die Hauptrolle. Daß diese auf den ersten Blick allerdings befremdliche Erscheinung keineswegs unerklärlich sei, vielmehr in dem eigenthümlichen prophetischen Charakter Daniels und seiner Schrift, sowie in deren theils hebräischem theils chaldäischem Sprachgewande ihre ausreichende Erklärung finde, ist bereits früher gezeigt worden (§. 1, bes. Anm. 2 u. 3, auch §. 2, Anm. 3). Hier mag nur noch darauf hingewiesen werden, daß vielleicht auch die schweren Drangsalzeiten und Kämpfe mit antichristlichen Mächten, welche der exilische Prophet seinem Volke in Aussicht gestellt hatte, den Schriftgelehrten der nächsten Jahrhunderte nach dem Exil mit dem vorzugsweise heil verheißenden Inhalte der übrigen Propheten so sehr im Widerspruch zu stehen schienen und daß sie möglicherweise deshalb, aus derselben Befangenheit in optimistischen Zukunftshoffnungen also, die ihnen längere Zeit auch den Prediger als ein Buch von zweifelhafter kanonischer Autorität erscheinen ließ, mit der Anerkennung des kanonischen Bollwerthes unseres Propheten zögerten (vgl. Anmerk. 1). — Uebrigens erscheint bei den Septuag. das Buch denjenigen der drei anderen großen Propheten zugesellt, woraus indeß schwerlich zu folgern sein dürfte, daß es diese Stellung ursprünglich

gen über den Ursprung des B. Daniel, in den Neuen Beiträgen zur Erläuterung der Propheten, Götting. 1791 (besonders gegen Corrodi). Beckhaus (D. Integrität der prophetischen Schriften, S. 297 ff.); Hengstenberg, Beitr. zur Einl. I. Die Authentie des Daniel und die Integrität des Sacharja, Berl. 1831; Häberniel, Kommentar über d. Buch Daniel, 1832; Neue krit. Untersuchung über d. Buch Daniel, 1838; Einleitung ins A. T., II, 2, S. 444 ff.; Keil, Einl. S. 135 f.; Auberlen, D. Prophet Daniel und die Offenbarung Johannis, Bas. 1854; 2. Aufl. 1857; F. Delisch, in Herzogs Real-Encyclop. Art. »Daniel« (III, 271 ff.); W. Volk, Vindiciae Danielicae, Dorpat 1866; David Zündel, Kritische Untersuchungen über die Abfassungszeit des Buches Daniel, Bas. 1861; Kranichfeld, D. Prophet Daniel, Berl. 1868, S. 6 ff.; G. B. Pusey, Daniel the Prophet, Oxford 1864; J. M. Fuller, an Essay on the authenticity of the Book of Daniel, Cambridge 1864. — J. Jahn, Einl. ins A. Test., II, 624 ff.; L. Hug, Zeitschr. f. d. Erzbiethum Freiburg VI, 150; Herbst, Einl. m. Buz. von Welte, II, 2, S. 80 ff.; Scholz, Einl. III, 482 ff.; Speil, De libri Danielis authentia, Oppolli 1860, und: Zur Echtheit des B. Daniel, Züb. Theol. Quartalschrift 1863, S. 191 ff.; Reusch, Einl., 3. Aufl. S. 111 ff.

auch in der hebräischen Bibel gehabt habe (wie Herbst, Speil und einige andere wollten). Vielmehr scheinen die Sammler des hebräischen Kanons jene schriftstellerischen und sprachlichen Eigenthümlichkeiten des Buches höher als alles Andere angeschlagen, und um ihrer willen seine Vöstrengnung von der prophetischen Literatur im engeren Sinne für nöthig gehalten zu haben, mochten sie immerhin das echte Werk eines Propheten der exilischen Zeit in ihm anerkennen.

Daß dies letztere in der That der Fall war, ergibt sich mit nicht geringer Wahrscheinlichkeit aus den mancherlei Beziehungen auf Aussprüche unseres Buches, welche die jüngsten prophetischen Schriften des Kanon, sowie einige alttestamentl. Apokryphen darbieten. Von den nachexilischen Propheten, deren Bezugnahme auf Daniel Bilel in Bausch und Bogen befreitet, scheint wenigstens Sacharja an einigen Stellen Bekanntschaft mit den Weissagungen jenes seines apokalyptischen Vorbildes und Vorläufers zu verrathen, namentlich Kap. 2, 1 in dem Gesichte von den vier Hörnern und Kap. 6, 1 in dem von den vier Wagen, welche, nach einigen Auslegern wenigstens, auf die vier danielischen Weltreiche zurückweisen sollen; sowie Kap. 11, 8, wo die „drei in einem Monate vom Herrn vertilgten Hirten“ möglicherweise eine Versinnbildlichung der drei ersten Weltmächte Daniels und ihres kurz nacheinander erfolgten Sturzes sein könnten (vgl. Anm. 2). Und unter den Apokryphen des A. Test. dürften — abgesehen von ungewissen Berührungen, wie zwischen Weish. Sal. 5, 17 und Dan. 8, 18, 27; oder zwischen Weish. 14, 16 und Dan. 3 — wenigstens das 1. Buch der Mak. Kap. 1, 57 („Grenel der Vermüftung“, vergl. Dan. 9, 27) und Kap. 2, 59, 60 (Ananias, Misael und Asarja's Errettung aus dem Feuerofen; Daniels Errettung aus der Löwengrube; vgl. Dan. 3, 16 ff.; 6, 21 ff.), sowie noch mehr das Buch Baruch als unzweifelhafte Zeugen für das kanonische Ansehen unsres Buches in vormakkabäischer Zeit zu betrachten sein. Die Anklänge an das Gebet Daniels in Kap. 9, welche das letztere Buch in seinem 2. Kap. (bes. B. 6, 11, 15, 19) darbietet, samt der Hinweisung auf Nebusadnezar und auf „Belsazar, seinen Sohn“ in Bar. Kap. 1, 11, 12, sind um so gewichtiger und beweiskräftiger, da das genannte Buch seinem jedenfalls vorauszusetzenden hebräischen Urtexte nach ziemlich sicher bereits der vormakkabäischen Epoche angehört und wahrscheinlich schon im 4. Jahrhundert v. Chr. entstanden ist. — Daß ein anderes, seinem hebräischen Grundtexte nach jedenfalls auch vormakkabäisches Apokryphon, das Buch Sirach, keine deutlichen Anspielungen auf Daniel enthält; daß es namentlich in seiner Aufzählung der

großen Glaubenshelden Israels in Kap. 49 zwar des Jeremia, Ezechiel und der zwölf (kleinen) Propheten, aber nicht des Daniel gedenkt: dies hat unter diesen Umständen nicht viel zu bedeuten. Es dürfte diese Uebergangung unseres Propheten um so mehr als etwas rein Zufälliges zu betrachten sein, da gleich nachher (Kap. 49, 13 ff.) unter den großen Männern der nächsten nachexilischen Zeit zwar Serubabel, Josua und Nehemia, aber nicht Esra, genannt sind; da ferner auch viele der früheren Gottesstreiter ersten und zweiten Ranges in dem ganzen merkwürdigen Verzeichnisse von Kap. 44 an übergangen sind, z. B. Joseph, Sibeon, Simson, Josaphat etc.; und da endlich das Stillschweigen des Siraciden über Daniel in der That „mehr als aufgenogen wird durch die Erwähnung desselben bei Ezechiel Kap. 14 u. 28“ (Neusch, S. 112; vergl. oben S. 2, Anm. 2). Obendrein dürfte die Worte Sir. 17, 17: „ἐκαστὸν ἐπὶ τρεὶ κατέστησεν ἡγοῦμενον“ sehr wahrscheinlich eine Anspielung auf ein bekanntes charakteristisches Moment der danielischen Angelologie enthalten und nach Maßgabe von Dan. 10, 13, 20; 12, 1 zu erklären sein (Hävernick, Einl. II, 2, S. 451). — Ueber die sybillinischen Orakel als eine besonders wichtige Beweisquelle für die Authentie Daniels s. Anmerk. 3.

Ein sehr gewichtiges Zeugniß für die Echtheit oder den exilischen Ursprung unseres Buches würde die Stelle in B. XI. Kap. 8 der jüdischen Archäologie des Josephus enthalten, wonach Alexander der Große bei seinem Besuche in Jerusalem u. a. auch die Weissagungen Daniels von den ihn führenden jüdischen Priestern gezeigt bekommen habe, und über das sehr deutlich auf ihn hinweisende Orakel von der Zerstörung des Perserreichs durch einen Griechen hocherfreut gewesen sei. Aber mancherlei ausweichende Züge und innere Unwahrscheinlichkeiten scheinen den Werth dieser Ueberlieferung in dem Grade herabzusetzen, daß sich nicht bestimmt entscheiden läßt, ob zu dem echten historischen Kerne des Faktums, auf dessen Vorhandensein allerdings Verschiedenes hinzuweisen scheint (z. B. die merkwürdige, jedenfalls geschichtliche Angabe: Alexander habe auf die Bitte des Hohenpriesters den Juden Steuerfreiheit für jedes siebente Jahr oder Brachjahr gewährt), auch die das Buch Daniel betreffende Nachricht zu rechnen sei. Um so schwerer wiegt das Zeugniß des Neuen Testaments für den inspirirten Charakter des Buches und die volle prophetische Dignität seines Verfassers, das in der bekannten Verweisung der großen eschatologischen Rede Christi auf Dan. 9, 27 enthalten ist (Matth. 24, 15: „ὅταν ὁρᾷς τὸ βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως τὸ ἐν ῥυτίᾳ ἐν δὲ Δανιὴλ τοῦ προφήτου ἐστὶς ἐν τόπῳ ἁγίῳ — ὁ ἀναγινώσκων νοεῖτω“ κτλ.) und

dem noch mehrere andere unverkennbare Anspielungen der Reden Christi auf danielische Ausdrücke zur Seite treten. Wir müssen dahin insbesondere die so häufig wiederkehrende Selbstbezeichnung des Herrn als „des Menschen Sohn“ rechnen, deren Entstehensein aus Dan. 7, 13 uns keinem gegründeten Zweifel zu unterliegen scheint, und die zumal in weisagenden Schilderungen wie Matth. 19, 28; 24, 30; 26, 64 ganz unleugbar ihre Identität mit dem danielischen *אֲנִי בֶרֶךְ* zu erkennen gibt; nicht minder die in Joh. 5, 28. 29 enthaltene Weissagung der Auferstehung der Guten und Bösen zu ewiger Vergeltung, die unleugbar auf Kap. 12, 2. 3 unseres Propheten gründet. — Von den zahlreichen Anspielungen der apostolischen Schriften auf unseren Propheten mag hier nur an 2 Thess. 2, 3 ff.; 1 Petr. 1, 10–12 (vgl. Dan. 12, 6. 8 f.); Hebr. 11, 33. 34 (vgl. Dan. Kap. 3 u. 6) erinnert werden, sowie an die Apokalypse, die von Anfang bis zu Ende auf den danielischen Weissagungen fußt und sonach mit ihrem gesammten Inhalt für deren göttlich inspirirten und kanonischen Charakter einsteht (vgl. Anm. 4).

Anmerkung 1. — Inwiefern der eigenthümliche theologische oder vielmehr eschatologische Gehalt der danielischen Prophetien möglicherweise erspörender und verzögernd auf deren Kanonisierung während der vormakkabäischen Epoche eingewirkt habe, zeigt treffend Kranichfeld, S. 8 f.: „Der prophetische Inhalt des Buches Daniel spricht im Unterschiede von den vorausgehenden Propheten von einer trotz der Erilsleiden nicht erspart bleibenden schweren Drangsalzeit der Zukunft, und er thut dies bei weitem stätiger, in bestimmterer direkterer Weise als etwa das Buch Sacharja und als die nachexilische Prophetie überhaupt, welche den heimgekehrten Exulanten unter den gegebenen entnuthigenden Umständen vorzugsweise tröstend und ermutigend entgegen zu kommen will. So lag im Inhalte des B. Daniel während der nachexilischen Zeit, die auf Grund der Zusagen der früheren Prophetie sich nur zu hohen Heils Erwartungen berechtigt glaubte, hinreichend Anlaß, das paradox erscheinende, zudem nicht von einem berufsmäßigen Propheten ausgegangene Buch mit Vorsicht zu behandeln und vorläufig zur Seite zu stellen, wie dies z. B. auch dem Hobeletz hinsichtlich des Inhalts, wenn gleich nach anderer Seite hin, geraume Zeit hindurch ergangen zu sein scheint. Die makkabäische Zeit hingegen verschaffte dem Buche, unter dem Eindruck der die Prophetie desselben erläuternden religiös-politischen Thatfachen, jedenfalls willige Aufnahme in den Kanon, wenn auch nicht in die aller Wahrscheinlichkeit nach bereits Jahrhunderte zuvor abgeschlossene und durch Herkommen abgegrenzte zweite Abtheilung heiliger Schriften. War

dies der einfache Hergang der Sache, welcher keine Schwierigkeit über die Stellung des Buches im Kanon zurückläßt, so steht ihm auch nicht die im allgemeinen richtige Bemerkung des Josephus (contr. Apion. I, 8) über den Abschluß des Kanon zur Zeit des Artaxerxes entgegen. Es bezieht sich dieselbe, wie auch Reil (Einleit. S. 154) mit Recht bemerkt, auf die Abfassungszeit der heiligen Bücher, in Uebereinstimmung mit der Thatsache, daß weder das Buch Jesus Sirach noch das 1. Makkabäerbuch (diese erst im 2. vordhriftl. Jahrh. verfaßten Schriften) im Kanon eine Stelle fanden, präcludirt aber nicht einen über jene Zeit hinausliegenden Abschluß der Sammlung und Aufnahme älterer heiliger Schriften in die dritte Abtheilung des Kanons.“ — Aehnlich, was den letzteren Punkt betr., auch Hengstenb., Beitr. I, 23 ff. und Zündel, Krit. Untersuchungen, S. 196 ff. 214 ff. — Vergl. auch unten, S. 10 z. E.

Anmerkung 2. — Für die Beziehung der sacharjanischen Gesichte von den vier Hörnern (2, 1) u. den vier Wagen (6, 1 ff.) auf die Weltmonarchien Daniels sind schon ältere Ausleger, wie Hieronymus, Abarbanel, Kimchi, Drusius; von neueren Baumgarten (Nachtgesichte des Sach.), Zündel (Krit. Untersuchungen 249), Pusey (Daniel, p. 357), Füller, Kiefert und W. Vold (Vindiciae Danielicae, p. 3 ss.), während Köhler (Nachexilische Propheten II, 1) mit den meisten neueren Auslegern die Thatsächlichkeit dieser Beziehung bestreitet. Dagegen will Köhler (ebendas. 2, S. 138) in Uebereinstimmung mit v. Hofmann, Erhard, Kiefert, Zündel u. Vold (l. c. p. 26) die „drei Hirten“ in Sach. 11, 8 auf die drei ersten Weltreiche bezogen wissen, und statuirte außerdem auch eine Beziehung der Weissagung wider Zaban, Sach. 9, 13, auf Dan. 8, 8 ff. Doch dürfte auf diese letzteren Veräufungen, falls sie wirklich anzuerkennen wären, deshalb ein geringeres Gewicht zu legen sein, weil die Rapp. Sach. 9—11 möglicherweise schon einem vorexilischen Propheten Sacharja angehören, mithin älter als der exilische Daniel sein könnten. Doch vergl. die hiergegen vorgebrachten Gründe bei Hengstenb., Beitr. I, 366 ff.; auch den Herausg. dieses Bibelwerks in Bd. I des A. T., S. XXXVII.

Anmerkung 3. — Wegen der angeblichen Bezugnahmen auf Daniel im B. der Weisheit f. Zündel, S. 188. Wegen der viel deutlicheren und bedeutameren im B. Baruch f. ebendas. S. 191 ff., wo gewiß mit Recht das Urtheil Dillmanns in seiner Abhandl. über die Bildung des alttestamentl. Kanons (Jahrb. f. deutsche Theol. 1858, S. 480) citirt ist: „Das Buch Baruch, ein nicht so gering zu schätzender Nachtrieb des prophetischen Schriftthums,

kann schon im 4. Jahrh. hebräisch im Umlauf gewesen sein“; wo aber zugleich auf das lichtvollste gezeigt ist, daß Pseudobaruch unleugbar das Buch Daniel gekannt und Verschiedenes darin, namentlich das Gebet des Propheten in Kap. 9, nachgeahmt hat. — Daß auch die Anklänge an unsere Schrift im 1. B. der Makkabäer (Anklänge, die so deutlich und unverkennbar sind, daß auch Gelehrte wie Bleek, de Wette und Grimm [zu 1. Makk. 1, 57] ihre Thatsächlichkeit zugestanden haben) von der Art sind, daß sie trotz des Entstandenseins dieses Buchs gegen das Ende des 2. vordhriftl. Jahrhds. als indirekte Zeugnisse für das vormakkabäische Alter Daniels gelten können, zeigen Hengstenb. S. 288 f.; Hävernick Einl. II, 2, 459 ff.; Pusey im Kommentar, S. 370. — Wegen Sirachs und seiner Uebergangung Daniels im *ἡμῶς πατέρον* Kap. 44 bis 50 vgl. Hävernick, S. 451 ff.; Herbst, Einl. II, 2, 88; Reil, Einl. S. 452; Hengstenb. S. 21 f.; Kranichfeld, S. 10 u., — von welchen übrigens einige, wie Hävernick, Reil, Hengstenberg, darin wohl zu weit gehen, daß sie (mit Bretschneider u. a.) die Stelle Kap. 49, 12 für unecht erklären und sonach auch der zwölf kleinen Propheten hier keine Erwähnung geschehen lassen; denn zu einer kritischen Verdächtigung jenes B. ist kein hinreichender Grund vorhanden (vergl. Bleek, Einl., S. 589). — Daß die wahrscheinlich im 2. Jahrhdt. v. Chr. entstandene alexandrinische Uebersetzung des A. T. überhaupt und Daniels insbesondere (vgl. unten, S. 11) mancherlei Spuren einer vormakkabäischen Existenz unseres prophetischen Buchs darzubieten scheint; daß u. a. ihre Wiedergabe von 5 Mos. 32, 8: „ὅτε διεμέριζεν ὁ ὑψίστος ἐθνη, ἐταῖον ὅρα ἐθνῶν κατὰ ἀρετὴν ἀγγέλον θεοῦ“ gleich der oben citirten Stelle Sir. 17, 17 auf Dan. 10, 13. 20 zu beruhen scheint, und daß Citate aus ihrer Danielversion im 1. B. der Makk. (1, 57) sowie in den sybillinischen Orakeln (III, 396. 613 u.) vorliegen, welche ein Entstehen dieser griechischen Version im Makkabäer-Zeitalter, also in der Zeit, wo die negative Kritik den Urtext entstehen läßt, in hohem Grade wahrscheinlich machen, dies ist besonders von Hävernick (Einl., I. c., S. 457 ff.) und von Zündel (S. 173 ff.; vgl. S. 140 ff.) hervorgehoben worden. Da die betr. Partie der Oracula Sibyllina (lib. III, v. 35—746) nach dem einstimmigen Zeugnisse der gründlichsten Kenner der Sibyllenliteratur, eines Bleek, Lücke, Friedlieb u., bereits in der 1. Hälfte des 2. Jahrhds., wahrscheinlich um d. J. 160 v. Chr., von einem alexandrinischen Juden verfaßt ist, und da die Anklänge mehrerer ihrer Verse an unser prophetisches Buch oder vielmehr an dessen alexandrinische Uebersetzung geradezu unleugbar

sind, die von Bleek versuchte Annahme einer gemeinsamen älteren Quelle für beide (Pseudodaniel und den Pseudosibyllenisten) aber eine willkürliche Ausflucht der Verlegenheit ist: so überbieten diese sibyllinischen Anklänge an unser Buch in der That fast sämtliche aus den Apokryphen zu entnehmenden Zeugnisse an Wichtigkeit und Beweisraft. Man vgl. nur Sibyll. I. III, v. 396 ss:

„Ρῆξαν ἰαν γε διδοὺς, ἦν καὶ κόψει βοτολοῖγος
Ἐκ δέκα δὴ κεράτων παρὰ δὴ φυτόν ἄλλο φυ-
τεύσει

..... καὶ τότε δὴ παραφνόμενον κέρας
ἀρξεί“

mit Septuag. Dan. 7, 7. 8. 11. 20; — auch Sibyll. III, 613:

„πάντα δὲ συγκόψει καὶ πάντα κακῶν ἀναπλήσει“
mit Septuag. Dan. 7, 23. 24.

Anmerkung 4. — Ueber beides: das Zeugniß Christi und der Apostel, und über das des Josephus in Antiqu. XI, 8, 5 hat besonders eingehend und gründlich Hengstenberg (S. 258 ff. 277 ff.) gehandelt. Sein Versuch, alle Einzelheiten des immerhin etwas legendarisch klingenden Berichtes über Alexanders Kenntnißnahme von den danielischen Vaticanien als historisch zu erhärten, mag zu weit gehen. Aber den Eindruck gewähren seine Darlegungen auf das entschiedenste, daß man es an jener Stelle nicht mit einem rein aus der Luft gegriffenen Märlein ohne irgendwelchen thatsächlichen Kern zu thun hat. Bedeutend ist auch das S. 288 mitgetheilte Urtheil H. Leo's über die Glaubwürdigkeit der Erzählung (aus dessen bekanntlich nichts weniger als in gläubigem Geiste geschriebenen „Vorlesungen über die Geschichte des jüdischen Volks“, S. 200): „Die ganze Geschichte hat nicht gerade etwas Unwahrscheinliches in sich. Bewaffneter Widerstand von Seiten des Hohenpriesters wäre Thorheit gewesen; er mochte also Alexandern friedlich entgegengezogen sein. Und wie gerne Alexander die asiatische Welt glauben ließ, er stehe mit den Göttern der Völker, die er unterworfen habe, in näher Verbindung, ist sonst bekannt. Man hat es für unwahrscheinlich gehalten, daß Alexander von Gaza nicht gleich nach Egypten geeilt sein soll. Allein von Gaza über Jerusalem nach Egypten zu ziehen, war höchstens ein Umweg von einigen Tagen, und Judäa war kein unwichtiger Punkt für eine Expedition nach Egypten; man durfte dies Gebirgsland im Rücken keinesfalls den Feinden in Händen lassen.“ — Vgl. auch Lindel, S. 238 f., wo die hyperkritisch absprechende Behauptung Sigis's: „Das Buch ist nicht vorgezeigt worden, und allerdings, hätte es damals bestanden, so hätte man es sicher vorgezeigt“ (Heidelberger Jahrb. 1832, 2, S. 235) mit

Necht als ein indirektes Zeugniß für die Glaubwürdigkeit des Josephischen Berichtes bezeichnet ist.

§. 7.

Vorfekung.

e. Prüfung der inneren Gründe gegen die Echtheit, und zwar zunächst der von den sprachlichen und schriftstellerischen Eigenthümlichkeiten hergenommenen.

Daß die sprachliche Beschaffenheit unfres Buches, der Uebergang ins Chaldäische Kap. 2, 4, die wesentliche Identität dieses Chaldäischen mit dem des Buches Esra, die darin enthaltenen Hebraismen und Parthismen, endlich das ähnlich wie bei Ezechiel stark chaldaisirende Colorit der hebräischen Abschnitte, — daß dies alles mit der Annahme eines am chaldäischen Hofe zu Babylon lebenden, jüdisch geborenen, aber in chaldäischer Sitte und Weisheit auferzogenen Verfassers aufs beste zusammenstimmt, ist im Obigen wiederholt hervorgehoben worden (s. §. 1, Anm. 3. und §. 4, Anm. 2). Hier ist nur noch in Betreff der griechischen Ausdrücke, die man eine Zeitlang als ein besonders gewichtiges Zeugniß für den späten Ursprung des Werkes geltend machte, zu bemerken, daß, während Bertholdt deren noch 10 zählte, die neuesten Echtheitsbestreiter auf Grund sorgfältigerer sprachlicher Kritik ihrer nicht mehr als 3 oder höchstens 4 zu nennen wissen, und daß dieselben sämtlich Benennungen musikalischer Instrumente sind, wie sie bereits in vorerilicher Zeit durch Handelsverkehr sehr leicht nach Babylonien gekommen sein konnten. Es sind die, sämtlich in der Geschichte von Daniels Gefährten und dem Feuerofen (Kap. 3, 5. 7. 10. 15) vorkommenden Namen פסנתרין = ψαλτήριον, סימבכין = συμφωνία, קרחרים = κιθάραι und סבבא = σαμβύκη. Aber selbst von diesen Wörtern ist das letzte fast sicher, das vorletzte sehr möglicherweise orientalischen Ursprungs. Denn die σαμβύκη oder Σαμβύκη (auch ιαμβύκη) der Griechen ist nach Athenäus (Deipnosoph. IV, 182; XIV, 634) eine syrische Erfindung, wonach also das semit. סבבא (verwandt mit סבך „flechten“) die Urform des Namens, und σαμβύκη lediglich eine Gräzifurung desselben zu sein scheint. Und קרחרים könnte leicht das pers. Si-tareh „sechsfaltig“ sein, also zu dem eben daher abzuleitenden κιθάραι in geschwieferlichem, nicht in mitterlichem Verhältnisse stehen. Einige, wie Pareau, Hengstenberg, Hävernié, Haneberg u. haben sogar auch die beiden anderen Ausdrücke auf semitischen Ursprung zurückzuführen versucht, und demnach סימבכין etwa von סמך „Schilf, פסנתרין aber etwa von פס „Hand“ und קרחר „springen, hüpfen“ (also: „mit der Hand geschlagnene Saiten“) abgeleitet. Doch stehen einer

solchen Etymologie allzugroße Schwierigkeiten im Wege, namentlich die griechisch klingenden Enden der beiden Worte (דַּנִּיֵּאל) scheint eher ein Sing., als ein Plural zu sein), sowie der Umstand, daß, wenn auch nicht *παλιγγιον*, doch *συμφωνια* als Instrumentenname bei Klafftern nachweislich ist, wie die Stelle Polyb. fragm. 31, t. 4 zeigt, und wie auch aus der wohl daher abstammenden italienischen Benennung der Sackpfeife (des Dudelsackes): *zampogna* oder *sambogna* zu schließen sein dürfte. Dagegen hat die Annahme, daß griechische Instrumente schon sehr frühzeitig im 6. Jhdt., oder gar schon im 7. oder 8., in chaldäischen Gebrauch kamen, durchaus nichts Bedenkliches. Vielmehr müßte es uns entsetzt haben, wenn in Babel, der uralten „Kaufmannsstadt“ (Ezech. 17, 4. 12; vgl. Jos. 7, 21), gegen die Mitte des 6. Jhds. v. Chr. auf keinerlei Spuren von Handelsverkehr mit Griechenland zu stoßen, da bereits im 8. Jhdt. die assyrischen Könige Asarhaddon, Sargon und Sanherib theils in freundliche, theils in feindselige Beziehungen zu den kleinasiatischen Griechen getreten waren; da insbesondere auf den Keilschriften Sargons „*Tav an*“ unter den Tribut an Assyrien entrichtenden Völkern genannt ist; da ferner nach Strabo (XIII, 3, 2) im Heere Nebukadnezars ein Grieche, der Bruder des Dichters Alcäus, als Soldner, oder wahrscheinlicher als Führer einer griechischen Soldnerschaar diente; da die um dieselbe Zeit verfertigte Weltkarte des jonischen Philosophen Anaximander eine ziemlich genaue Kenntniß des Orients voraussetzt; da endlich ein ausgedehnter Handelsverkehr zwischen den Euphratländern und den griechischen Kolonien Kleinasiens jedenfalls bis ins 8. Jhdt., ja vielleicht, unter phönizischer Vermittlung, bis in die homerische Zeit zurückreichte (s. Anmerkung 1 u. 2).

Bietet sonach das Sprachgewand des Buches keine einzige zwingende Instanz gegen den ertilschen Ursprung desselben dar, so ergeben die sonstigen schriftstellerischen Eigentümlichkeiten, namentlich die Art, wie der Prophet sich selbst nach seinen persönlichen Verhältnissen charakterisirt, auch nicht das Mindeste zu Ungunsten der danielischen Autorschaft. „Die ehrenvollen Erwähnungen Daniels (Kap. 1, 17. 19; 5, 11 ff.; 6, 4; 9, 23; 10, 11) stehen auf gleicher Linie mit vielen Ausprüchen des Apostels Paulus über sich selbst, z. B. 1 Kor. 15, 10; 2 Kor. 11, 5 f.; 12, 2 ff., und gehören theils zur Vollständigkeit der Geschichtsdarstellung, wie das 9, 23; 10, 11 von dem Engel ihm gegebene Prädikat: „*Wielgeliebter*“, oder das von der Königin vor Belsazar ihm ertheilte ehrenvolle Zeugniß Kap. 5, 11. 12, theils zu den Stellen, die auf Verherrlichung Gottes abzwecken, der seinen Knecht mit wunderbarer Weisheit begabt hatte (1, 17 ff.; 6, 4). Sie

enthalten somit keine Spur von pelagianischer Selbstbespiegelung, welche gegen die Abfassung seines Buches von ihm selbst sprechen könnte“ (Reil, Einl., S. 452 f.). — Auch im übrigen verräth die religiös=ethische Haltung des Propheten, wie dieser selbst sie in dem Buche schildert, nichts gegen dessen Abfassung in der ertilschen Periode Zeugendes. Weder die laut Kap. 6, 11 vom Propheten beobachtete Sitte des dreimaligen täglichen Gebets, noch sein öfteres Fasten (Kap. 9, 3; 10, 3. 12), sowie sein und seiner Jugendgefährten strenge Enthaltung von profaner Speise (Kap. 1, 8 ff.) gehören erst der nachertilschen Zeit oder gar der Makabäerzeit an, wie Stellen wie Ps. 55, 18; — Eser. 8, 21 ff.; 9, 3 ff.; Nehem. 1, 4; 9, 1; Sach. 7, 3; 8, 19; — Hof. 9, 3. 4; Ezech. 22, 26; 44, 23; 33, 25 u. — zur Genüge zeigen. Und so wenig wie diese ascetische Lebenssitte, samt dem hohen Werthe, welchen er laut Kap. 2, 18; 9, 3; 10, 2 ff. dem Gebete und der Furcht beilegt, auf Befangenheit in engherzig gesetzklichen und werthseitigen Vorstellungen des späteren Judenthums zu schließen nöthigt, so wenig erscheint sein dogmatischer Anschauungskreis als ein erst aus nachertilschen Zuständen oder Erfahrungen des alttestamentlichen Gottesvolkes zu erklärender. Denn seine Vorstellung vom Messias und messianischen Reiche schließt, — im Gegensatz zur Apokryphenliteratur der nachertilschen Zeit, welcher fast alle messianischen Ideen und Erwartungen fehlen — sich eng an das von älteren Propheten, insbesondere von Jesaja, Geweißte an (vgl. Jes. 9, 4 f. mit Dan. 7, 13 f.). Die Beziehung zwischen der gehofften messianischen Reichsgründung und der allgemeinen Auferstehung der Todten, wie er sie in Kap. 12, 2 ff. herstellt, hat an Jesaj. 24; 66, 22—24; Ezech. 37 ältere prophetische Vorbilder, ermangelt aber in der späteren apokryphischen Literatur fast jeglichen Analogons, abgesehen etwa von 2 Makk. 7, 9 ff., welche Stelle aber sehr wahrscheinlich Dan. 12 zur Grundlage und zum Vorbilde haben dürfte. Und auch die angelologischen Lehren unsres Buches tragen nichts spezifisch nachertilsches an sich, geschweige denn, daß sie erst einem Einflusse persischer Religionsvorstellungen auf das Judenthum ihren Ursprung verdanken. Sie sind vielmehr einerseits nahe verwandt mit der Angelologie der Blüthezeit Ezechiel und Sacharja (vgl. z. B. Ezech. 9, 10; auch 1, 26 und Sach. 1—6), andererseits wurzeln sie schon in viel älteren vorexertilschen Anschauungen und religiösen Erlebnissen, z. B. die Idee von Schutzgeistern einzelner Reiche vielleicht in Jes. 24, 21 ff.; die von Engelfürsten (Kap. 10, 13. 20; 12, 1) jedenfalls in der bekannten Erzählung des Buches Josua „vom Fürsten über das Heer des Herrn“ (Jos. 5, 14). So daß auch nach dieser Seite

hin der schriftstellerische Charakter des Buches nichts Antidanielisches oder Pseudodanielisches kundgibt (vgl. Anmerk. 3).

Anmerkung 1. — Ueber die Verwandtschaft des danielischen Hebräisch mit dem ezechielischen bemerkt Delitzsch, S. 274: „Was das Hebräische des Buches anbetrifft, so schließt es sich besonders nahe an Ezechiel an, dessen Buch unter den ספרים Kap. 9, 2 inbegriffen sein kann und sicher auch inbegriffen ist; und es ist ein überraschender Zufall, daß es sich auch mit Habakuk berührt, mit welchem die Sage Daniel in Verbindung bringt.“ — Als Belege für jene erstere Verührung führen Hävernici (N. krit. Unterf., 97 ff.) und Keil (Einf. 446) an: die Anrede אָרָם בֶּן אֲרָם Kap. 8, 17; יָהִי עָלָיְךָ Kap. 8, 2; חַיִּיב שְׁכֻלְךָ Kap. 10 und חַיִּיב שְׁכֻלְךָ Ezech. 18, 7; כֶּסֶף f. סֶפֶר 10, 21, vgl. Ezech. 13, 9; לִבְיָשׁ בְּרִים 10, 5, vgl. Ezech. 9, 2, 3; פֶּתֶבַּב herrschaftliche Speise 1, 5 und עֶבֶב Speise Ezech. 25, 27; כְּלִי פֶלֶס polit 10, 6, vgl. Ezech. 1, 7 u. f. w. — Wegen der Verührung des danielischen Aramäisch mit dem des B. Ebra, sowie wegen seines Verhältnisses zum targumischen Chaldaismus der späteren Zeit s. Hävernici u. Keil ebenbas., und vergl. schon oben S. 1, Anm. 3. Es ist besonders das Verdienst Pusey's in seinem grundgelehrten Commentare, an zahlreichen einzelnen Formen, insbesondere an den vielen angeblichen Hebraismen unsres Buches das hohe Alter des danielischen Chaldaismus verglichen mit dem der Targumim und der Rabbinen dargethan zu haben.

Anmerkung 2. — Für die Möglichkeit, daß griechische Musikinstrumente den Babyloniern, ja wohl schon den Assyriern bekannt geworden sein mochten, vgl. Delitzsch S. 274; Auberl. S. 12 f.; Rasmussen S. 48 ff., sowie die von den beiden ersten citirte Stelle aus Joh. Brandis: „Ueber den histor. Gewinn aus der Entzifferung der assyrischen Inschriften“ 1856, S. 1 f., wo namentlich in Betreff des altgriechischen Handelsverkehrs bemerkt ist: „Andererseits wird der ausgebreitete Handel der griechischen Kolonien nicht selten griechische Kaufleute in assyrische Länder geführt haben. Sind diese doch sogar bis in die unwirthlichen Steppen Rußlands am Dnjepr und Don hinaufgezogen. Am bedeutendsten wird aber der Verkehr mit den assyrischen Provinzen Kleinasiens, vor allem mit den Küstenländern am Pontus und am Mittelmeere und gewiß auch mit Sydien gewesen sein, welches, wie es scheint, über 500 Jahre lang, fast bis z. E. des 8. Jhds. von diesem Reiche abhängig war. Auch auf Cypern, wo schon in früher Zeit Griechen Handel trieben und die Assyrer festen Fuß gefaßt hatten, müssen diese Nationen mehrfach zusammengetroffen sein. Daß sogar nach Assyrien selbst Griechen als Kaufleute

kamen, kann nur Vermuthung bleiben; gewiß aber begleiteten den Asserhaddon, welcher zuerst unter den assyrischen Herrschern ein Silbernerbeer bildete (Abdenus bei Euseb. armen. ed. Aucher I, p. 53) auch griechische Soldaten auf seinen Zügen durch Asien“ u. Vgl. auch das interessante Werk desselben Brandis: „Das Münz-, Maß- und Gewichtswesen in Vorderasien bis auf Alexander d. Gr.“, 1867. — Ueber die Griechen als das Musikervolk κατ' ἐξοχήν in der Welt s. Auberl. a. a. O.: „Auch daran mag noch erinnert werden, daß die Griechen als Kunstvolk in der alten Welt eine ähnliche Stellung einnahmen, wie in der neueren die Italiener, und wie viele musikalische Bezeichnungen haben wir Deutsche von den Italienern aufgenommen! Bei den kleinasiatischen Griechen gerade blühte am frühesten, schon vor dem 9. Jhdt., in dessen Mitte nach Herodots nicht unwahrscheinlicher Angabe (II, 53) Homer dort lebte, Gesang und Musik. Griechische Künstler standen in den Diensten der Lyder, bei denen die Musik ebenfalls in Flor war, wie denn die Griechen die lydische Tonart von ihnen angenommen haben. Sydien aber war nicht nur bis gegen Ende des 8. Jhds. mehr oder weniger von Assyrien abhängig, sondern später auch mit Babylon in genauem Verkehre“ u. u. — In Betreff des παλτήριον oder Psalterin vgl. noch die Bemerkung von Rasmussen: „Den Einwand anlangend, daß das παλτήριον erst von den späteren griechischen Schriftstellern erwähnt wird, so wird das von hierher gegen das frühere Vorhandensein dieses Instruments geltend gemachte argumentum ex silentio hinlänglich aufgewogen durch die wahrsheinliche Abbildung eines παλτήριον auf den Monumenten Sanheribs, vgl. Layard, Nimive und Babylon, c. 20, p. 454. Unter denen, welche da die assyrischen Generale tanzend, singend und spielend bewillkommen, gehen voraus fünf Musiker, nämlich drei mit vielfältigen Harfen, ein vierter mit einer Doppelfeife, ein fünfter mit einem Instrument, welches Layard mit dem in Egypten gebräuchlichen Santer = פסנתרין (Gesenius thes., p. 1116) vergleicht; es besteht aus einer Anzahl von Saiten, die über einen Resonanzboden gezogen sind, und stimmt mit der Beschreibung, die Augustin (zu Ps. 32) von dem psalterium gibt.“

Anmerkung 3. — Ueber die religiös = ethischen Vorstellungen unsres Buches als wohlvereinbar mit der Annahme seines exilischen Ursprungs, s. Hengstenberg S. 137 ff.; und Hävernici, Neue krit. Unterf. S. 32 ff.; auch Dehler in Tholuck's Litterarischem Anzeiger 1843, Nr. 49, 50, besonders S. 388 ff. — Was insbesondere die seit Bertholdt, Gesenius, Winer u. vielfach behauptete Abhängigkeit der danielischen Engellehre von der

persisch-zoroastriſchen betrifft, ſo zeigt der Umſtand, daß ein ſo bedeutender Kenner der Zendreligion und Literatur wie Martin Haug in Bombay, in ſeinen Essays on the Sacred Language, Writings and Religion of the Parsees (Bombay 1862) entſchieden für die Unabhängigkeit der religiöſen Entwicklung des Judenthums von derjenigen des Parſismus iſt, ohne darum eine gemeinſame Urgrundlage als Erklärungsgrund für die mancherlei Ähnlichkeiten beider zu leugnen (vergl. Ausland 1862, S. 937; 1865, S. 1079 ff.). — Schon dieſer Umſtand zeigt, wie vorſichtig man bei Behauptung ſolcher Abhängigkeitsverhältniſſe und Entlehnungen zu verfahren hat. Ganz ähnlich wie Haug äußert ſich Max Müller in ſeinen religionsphiſophiſchen Betrachtungen (Chips from a German Work-shop, Lond. 1867), während allerdings E. Renan (de l'Origine du Language, p. 230; Vie de Jésus, p. 15 s.) und Fr. Spiegel („Genėſis und Aweſta“, im Ausland 1868, Nr. 12 ff.) ein direktes Entlehntſein vieler theologiſcher und angelologiſcher Vorſtellungen des ſpäteren Judenthums ſeit der Achämenidenzeit aus den Religionsurkunden der alten Perſer behaupten; ebenſo auch Hilgenſelb („Das Judenthum im perſiſchen Zeitalter“ — Zeiſchrift für wiſſenſchaftl. Theologie 1866, S. 4, S. 398 ff.) und Alex. Kohut: „Ueber die jüdiſche Angelologie und Dämonologie in ihrer Abhängigkeit vom Parſismus“ (aus der Zeiſchrift. der deutſch-morgenl. Geſellſch., Bd. IV, Nr. 3), Leiz. 1866. Daß aber für eine ſchärfere und unbefangene Kritik nicht viel mehr als höchſtens einige Engelnamen als wirklich aus dem Parſismus ſtammende Elemente der ſpäteren jüdiſchen Angelologie übrig bleiben, und daß ſelbſt dieſe Engelnamen größtentheils nicht ſowohl ariſchen als ſemitſchen, ja echt-hebräiſchen Urſprungs ſind, zumal die danieliſchen (Michael, Gabriel): dies zeigen die weſentlich übereinſtimmenden Reſultate, bei welchen die nüchternen Unterſuchungen von Forſchern ſo verſchiedener Standpunkte wie Reuſß (Histoire de la théologie chrétienne au Siècle apostolique, I, 92 ff.), Dillmann (Jahrb. für deutſche Theologie, 1858, S. 419 ff.), Hävernici (Vorl. über die Theologie des N. T., 2. Aufl., herausgegeben von E. Schulz, S. 92 ff.; 118 ff.), Hofmann (Schriftbew. I, 281. 291 ff.); A. Köhler (Nachgeriſche Propheten, II, 23 f.); Haneberg (in Reuſß, Theol. Literaturbl. 1867, Nr. 3, S. 72) u. anlangen. Siehe die exeget. Erl. zu Kap. 8. 10. 15. und vgl. die lehrreiche Abhandl. von Erich Haupt: „Ueber die Verhältniſſen des N. T. mit der Religion Zarathuſtra's“ (Trepow a. R. 1867), die ſich entſchieden gegen die Herübernahme irgendwelcher religiöſer Vorſtellungen aus dem Parſismus in das kanoniſche N. T. ausſpricht.

§. 8.

Fortſetzung.

d. Prüfung der von den hiſtoriſchen Schwierigkeiten hergenommenen inneren Gründe gegen die Echtheit.

Die unſerem Buche vorgeworfenen angeblichen Widerſprüche mit den außerbibliſch überlieferten hiſtoriſchen Nachrichten über das babylonische und medoperiſche Reich ſind theils kulturgeſchichtlicher, theils politiſch-hiſtoriſcher Art; ſie betreffen theils die Alterthümer, theils die chronologiſchen Verhältniſſe und den Dynaſtienwechſel jener Reiche.

1. Auf kultur- und ſittengeſchichtlichen Gebieten liegen die Schwierigkeiten, welche man hergeleitet hat von dem Verhaſten Nebukadnezars und Belſazars gegenüber den traumdeutenden Magiern einerſeits und gegenüber Daniel andererſeits (Kap. 2 und 5); von der kolloſalen Größe und Häßlichkeit des anzubeten befohlenen Gözenbildes und der Grausamkeit der über Daniels Gefährten wegen Nichtbeſolgung dieſes Befehls verhängten Strafe (Kap. 3); von dem Wolkswahnſinne Nebukadnezars als einem angeblich von außerbibliſchen Hiſtorikern nicht bezogenen Faſtum (Kap. 4); von der angeblichen Unglaublichkeit eines auf excluſiv göttliche Verehrung ſeiner Perſon bezüglichen Befehls des Königs Darius, ſowie von der vermeintlichen Darſtellung der Löwengrube, in welche Daniel geworfen wird, als einer trichterförmigen Ciſterne (Kap. 6). — Keine dieſer Schwierigkeiten iſt eine mehr als nur ſcheinbare. Daß Nebukadnezar ſowohl in Kap. 2 an ſeine Magier die unſinnig harte Forderung ſtellt, ihm ſeinen Traum nicht bloß zu deuten, ſondern auch den von ihm vergeſſenen Inhalt deſſelben ihm wiederzuſagen; daß er die hierzu Unvermögenden tödten heißt, dagegen den die Aufgabe glücklich löſenden Daniel aufs höchſte ehrt und auszeichnet; daß er in Kap. 3 wieder götzendieneriſche Demonſtrationen ungeheurerlicher Art gegen den Gott Daniels und ſeiner Gefährten richtet und den letzteren ſo ein glänzendes Martyrium bereitet; daß in Kap. 5 ein analoger Kontrast zwiſchen anfänglichen blaſphemischen Inſulten und Erzeſſen des Belſazar und darauf gefolgter Zuwendung ſeiner Gunſt gegen Daniel geſchildert wird; daß Kap. 6 in dem Verhalten des Darius der gleiche ſchroffe Geſinnungswechſel wiederkehrt — dies alles darf den nicht befremden, der den Geiſt des deſpotiſchen Regiments an alten wie neueren Höfen des Orients kennt (man denke nur an Theodoros von Abreſſinien und ſeine zuweilen ganz ähnlichen Launen und Geſinnungsänderungen!) und dabei inſbeſondere die Neigung der babylonischen und der medoperiſchen Herrſcher zu ſynkretiſtiſcher Willkür und Religions-

mengerei in Betracht zieht. Daß einmal, bei Nebukadnezar (Kap. 4), das launisch-willkürliche und leidenschaftlich aufbrausende Gebahren sich bis zum Extrem des Wahnsinnes steigert und eine mehrjährige Geisteskrankheit der schrecklichsten Art als göttliche Bestrafung des Tyrannen herbeiführt, ist an sich ebensowenig verwunderlich oder unglaublich, als die verschiednen sonstigen Fälle von Vykantropie, welche die Annalen der Psychiatrie verzeichnen und von welchen der des Königs Tiribates III. von Armenien im Zeitalter Diokletians der bekannteste und weltgeschichtlich bedeutendste ist. Spuren dieser heimlichen Episode in Nebukadnezars Regierungsgeschichte lassen sich, wenn nicht bei den übrigen Historikern des Alterthums, doch bei dem Babylonier Berossus und bei Hydenus mit hinreichender Deutlichkeit nachweisen (s. Anm. 1). Was endlich die unbedeutenderen Einzelheiten betrifft, an welchen man sich als an märchenhaften oder wenigstens verdächtigen Angaben gestoßen hat, so entspricht die Schilderung des 60 Ellen hohen goldnen Gözenbildes im Thale Dura (Kap. 3, 1 ff.) im wesentlichen den anderweitig überlieferten Beschreibungen häßlicher Kolosse, wie sie von der rohen, phantastisch ausschweifenden Kunstthätigkeit des altorientalischen Heidenthums hier und da zu Ehren von Göttern errichtet wurden; das Richterscheitern Daniels samt den übrigen Magiern vor Belsazar (Kap. 5, 7) erklärt sich zur Genüge „aus der orientalischen Staatseinrichtung, wonach Thronwechsel und Priesterabsetzung verbunden zu sein pflegen“; der Befehl des Darius, während eines ganzen Monats lediglich ihm, dem Könige, göttliche Ehre zu erweisen (Kap. 6, 8 ff.), stimmt mit den Angaben Herodots, Xenophons und Plutarchs über die Apotheosirung der Könige bei den alten Medern und Persern aufs beste überein; die Bezeichnung der Löwengrube als חַיָּה oder נַחֲשִׁי (Kap. 6, 8. 18) nöthigt in keiner Weise zur Auffassung dieses Behälters als einer „trichterförmigen Grube oder Cisterne“, da der betreffende Ausdruck im Syrischen nicht bloß von Gefängnissen, sondern insbesondere auch von Höhlen oder Zwingern wilder Bestien gebraucht wird (vgl. die ezech. Erläuterungen zu den einzelnen hier angeführten Stellen).

2. Dem Gebiete der politischen Geschichte und Chronologie gehören an folgende Schwierigkeiten und angeblichen Widersprüche oder Anachronismen:

a. Nach Kap. 1, 1: „im dritten Jahre Sojajims kam (נֶבֶז) Nebukadnezar, der König von Babel, gen Jerusalem und belagerte es“, scheint unser Buch die erste Belagerung und Einnahme Jerusalems durch Nebukadnezar bereits in das 3. Jahr des Sojajim zu setzen, im Widerspruche mit Jerem.

25, 1. 9 (vgl. 46, 2; 36, 9), wo die Ankunft Nebukadnezars vor Jerusalem erst ins 4. oder gar ins 5. Regierungsjahr Sojajims verlegt zu werden scheint, aber auch im Widerspruche mit Dan. 2, 1, wo als die Zeit, da Daniel dem Nebukadnezar seinen Traum deutete und dadurch zu hohen Ehren gelangte, das zweite Regierungsjahr dieses Königs genannt wird, während derselbe doch schon einige Jahre zuvor jenen Eroberungszug gegen Zudä glücklich ausgeführt, den Knaben Daniel und seine Gefährten samt vielen anderen Gefangenen von da nach Babel weggeführt, und (laut Kap. 1, 5. 18) jenen hebräischen Knaben eine dreijährige Erziehung in der Weisheit der Chaldäer erteilt haben soll. — Die allein richtige Lösung dieser doppelten Schwierigkeit besteht in der Annahme, daß Dan. 1, 1 nicht ein Kommen Nebukadnezars vor Jerusalem, sondern zunächst bloß ein Aufbrechen, ein Ziehen dahin berichtet werde (נִצָּא wie Jon. 1, 3; vgl. 1 Mos. 14, 5; 45, 7; Dan. 11, 13. 17. 28), sowie daß die Bezeichnung Nebukadnezars als Königs in Kap. 1, 1. 3 und 5 als eine prolepsische zu fassen, der wirkliche Regierungsantritt dieses damals nur als Feldherr und Stellvertreter seines Vaters Nabopolassar thätigen Königs aber erst ungefähr zwei Jahre später anzusetzen sei, wodurch ein mehr als dreijähriger Zwischenraum zwischen Daniels Wegführung nach Babel und seiner Erhebung zum Obersten der Magierkaste daselbst resultirt (s. Anmerkung 2).

b. Nach Kap. 5 erscheint als Nachfolger, oder doch als einer der Nachfolger Nebukadnezars dessen Sohn Belsazar im Besitze des babylonischen Königsthrones, und zwar nach B. 30 als letzter Inhaber desselben vor dem Uebergange der Herrschaft auf die medopersische Dynastie, während die außerbiblischen Geschichtsquellen auf Nebukadnezar noch vier Könige aus seinem Hause folgen lassen (Evilmerodach, Neriglissar, Laborosarchoch, Nabonetus), von welchen keiner den Namen Belsazar führt. — Von den beiden möglichen Versuchen zur Lösung dieser Schwierigkeit, deren einer in der Identifikation des Belsazar mit Evilmerodach, der andere in der Identifizirung von Nabonet und Belsazar besteht, scheint der erstere das Meiste für sich zu haben, weil aus dem Verhältnisse von Kap. 6, 1 zu 5, 30 keineswegs mit Nothwendigkeit folgt, daß sofort nach Belsazars Ermordung die Unterwerfung Babels durch die Medoperfer stattfand; weil ferner Kap. 5, 11 Nebukadnezar als Belsazars Vater genannt ist, jene außerbiblischen Quellen aber nur von Evilmerodach, nicht von dem letzten Chaldäerkönige Nabonetus berichten, daß er Nebukadnezars Sohn gewesen sei; weil endlich die zwei Jahre, welche Evilmerodach nach Jer. 52, 31 regiert haben

sohl, sehr wohl vereinbar sind mit der danielischen Angabe (Kap. 8, 1), daß „im dritten Jahre Belsazars“ ihm, dem Propheten Daniel, ein Gesicht zu Theil geworden sei; denn wenn Belsazar-Evilmerodach auch erst um die Mitte dieses seines „dritten Jahres“ getödtet wurde, so ließ sich doch sehr gut von ihm sagen, daß er zwei Jahre lang regiert habe (vgl. Anmerk. 3).

c. Nach Kap. 6, 1 soll der das Chaldäerreich stützende und die medopersische Dynastie in Babel begründende Herrscher nicht Cyrus, sondern Darius der Meder gewesen sein. — Da laut Kap. 6, 29; vgl. 1, 21 unser Verfasser auch von Cyrus Kunde hat, als von dem Nachfolger dieses Darius Nebus, und da auch nach Aeschylus, Xenophon, Atydenus und Fl. Josephus zwischen den letzten Mederkönig Astyages und den Begründer der persischen Achämeniden-Dynastie Cyrus noch eine Zwischenregierung fällt, so leidet es keinen Zweifel, daß der danielische Darius (Darjawesch) als eben dieser Zwischenregent, nämlich als der xenophonteische Kyaxares II., der Sohn des Astyages und Oheim des Cyrus, zu betrachten ist, daß also die heroboteische Darstellung, welche den Cyrus seinen medischen Großvater Astyages bei Pasargada schlagen und dann zu dessen direktem Nachfolger werden läßt, in einer ungenauen oder unvollständigen Tradition ihren Grund hat, welcher der Vater der Geschichte sowohl bezüglich der persischen wie auch bezüglich der babylonischen Geschichte folgte (s. Anmerkung 4).

Anmerkung 1. — Ueber die Krankheitserscheinungen und das tatsächliche Vorkommen der Hysterie vgl. im allgemeinen: Bartholinus, de morbis biblicis c. 13; Rich. Mead, Medica sacra c. 7; S. D. Müller, Diss. de Nebucadnezaris μετανοοῦσθαι ad Dan. c. IV, Lips. 1747; Freund, Historia medic. p. 380 (wo das wichtige Zeugniß des Oribasius, Leibarztes des Kaisers Julian, für das Vorkommen der Krankheit zu seiner Zeit); Forestus, Observationes medic. X, 15; Welcker, Allgem. Zeitschr. f. Psychiatrie, Bd. IX, S. 1; Trusen, Sitten, Gebräuche und Krankheiten der alten Hebräer 1853; Reil, Rhapsodien über die Anwendung der psychischen Kurmethode auf Geisteserrüttungen, S. 296. 336 ff. Hier namentlich interessante Beispiele von Wahnsinnigen, die sich in Hunde, Wölfe, Bären, Katzen oder dgl. verwandelt glauben und daher das Geheul oder Gebrell dieser Thiere täuschend nachzuahmen wußten. Wichtige historische Beispiele dieser Art: Phäon (Pausan. VIII, 2; Ovid, Metam. I, 216); König Tiribates III. von Armenien, der Verfolger Gregors des Erleuchteten um d. J. 300 (Moses von Chorene, Hist. Armeniaca, I. III, ed. Whi-

ston, p. 256 ss.; M. Samueljan, Bekehrung Armeniens durch Gregor. Illuminator, u. nationalhistorischen Quellen bearb. Wien 1844; S. C. Malan, The Life and Times of S. Gregory the Illuminator, the Founder and Patron Saint of the Armenian Church, translated from the Armenian; Lond. 1868; — vergl. Basler Missions-Magazin 1832, S. 530); Patruianus, ein um seiner Grausamkeit willen zeitweilig bestialisirter Christenverfolger zur Zeit Diokletians (s. die Märtyrer-Akten der Hh. Epiktet und Aktion in den Acta Sanct. Jul. T. II, p. 538); Simon von Tourney, Aristoteliker zu Paris um 1200 (soll zur Strafe für eine öffentlich ausgestoßene Lästerung Christi, Moses und Muhammeds eine thierisch brüllende Stimme erhalten haben; s. Schröckh, Kirchengesch., Bd. 26, S. 380); Simon Brown, engl. Dissenter-Prediger † 1733 (glaubte während eines Zustandes von Melancholie längere Zeit in ein Thier umgewandelt zu sein, obgleich er im übrigen vernünftig und im Besitze fast aller seiner Geisteskräfte blieb; s. Stäublin und Tschirner, Archiv zc., Bd. III, S. 562 ff.); ein Prinz Condé, der zeitweilig in einen Hund verwandelt zu sein wähnte (Schubert, Symbolik des Traums, 3. Auflage, S. 166); ein engl. Knabe zu Norwich um 1603, dessen Beseffenheitszustand die Gestalt eines Wolfswahnsinnes angenommen hatte (Reitz, Geschichte der Wiedergeborenen II, 56 f.). Vgl. auch die sagenhaften Berichte über angebliche Werwölfe, d. h. mit wölfischer Grausamkeit und Gefräßigkeit gegen ihre Mitmenschen wüthende Menschen, bei Görres, D. christl. Mystik, Bd. IV, 2, S. 472 ff.; sowie über den Glauben der afrikanischen Negervölker an die Krankheit Marafinas, d. i. Anthropopie: Waitz, Anthropologie der Naturvölker, Bd. II, S. 180. — Von den außerbiblischen Zeugnissen für Nebukadnezars Wolfswahnsinn ist zwar das der babylonischen Monumente (deren Inschriften, soweit sie von Nebukadnezar herrühren, das Eintreten einer längeren Unterbrechung in dessen großen Bauten konstatiren; siehe Rawlinson, Bampton Lectures V, p. 166 u. p. 440, n. 29) ein nicht hinreichend bestimmtes und deutliches; gleichwie auch die Angabe des Berosus (bei Josephus contr. Apion. I, 20): „Ναβουχοδονόσορος μὲν οὖν μετὰ τὸ ἀρῆσθαι τοῦ προειρημένου τέλους, ἐμπεσὼν εἰς ἄρῳστῖαν, μετῆλλατο τὸν βίον, βεβασιλευκὸς ἔτη τεσσαράκοντα τρία“ allzu unbestimmt lautet und der Meinung Raum läßt, es sei hier von einer nicht eben außergewöhnlichen Krankheit die Rede, welche dem Tode Nebukadnezars unmittelbar vorausging (— obgleich die Erwähnung der dem Lebenden vorausgegangenen ἀρῳστία bei dem sonst immer möglichst concis er-

zählenden Berofus kaum zufällig und bedeutungslos sein dürfte — vgl. Kranichfeld z. b. St., S. 204 f.). Um so sicherer enthält die chaldäische Sage von dem wunderbaren Lebensausgang des Nebukadnezar, wie sie Abydenus (bei Euseb. Praepar. evang. IX, 41; vgl. Chron. Armen. I, p. 59) eine wenn auch mehrfach getrübbte und entstellte Bezeugung des Faktums. Danach soll Nebukadnezar, nach Beendigung seiner großen Eroberungszüge, „auf die Höhe seines königlichen Palastes gestiegen und dort von irgend einem der Götter ergriffen worden sein“ (ὡς, ἀναβὰς ἐπὶ τὰ βασιλῆα, καταχρησάμενος θεῶν ὅτεον δή). „Laut rufend habe er gesagt: Ich, Nebukadnezar, verkündige euch das Unglück voraus, dessen Abwendung weder Belus, mein Ahnherr, noch die Königin Belkis, vom Schicksal zu erlangen im Stande sind! Kommen wird der persische Maulesel, verbündet mit euren eignen Göttern, und wird euch Knechtschaft bringen; sein Mitthelfer wird der Meder sein, der Stolz der Assyrer! Daß ihn doch vorher ein Strudel oder eine Meerflut (Χάροβδις ῥιψα ἢ Πάλασσον) weggraffte und von Grund aus vertilgte! Oder daß er doch auf anderen Wegen durch die Wüste hin getrieben würde, wo weder Städte sind, noch menschliche Pfade, sondern wo nur wilde Thiere und Vögel umherschweifen, — daß er doch in Felsen und Klüften einsam umherirren müsse! Und daß doch ich, bevor ich Kunde hiervon erlangt, eines besseren Endes theilhaftig würde! — Nach dieser Weissagung sei er sogleich unsichtbar geworden“ (Ὁ μὲν δεσπότης παραχρῆμα ἠγάνιστο). — Offenbar haben wir es hier mit einer spezifisch chaldäischen Fassung eben jener Ueberlieferung zu thun, welche Dan. 4 in ursprünglicherer Gestalt vorliegt. Die Weissagung vom nahen Untergange des Chaldäerreiches erscheint dem hebräischen Propheten aus dem Munde genommen und dem großen Könige Nebukadnezar selbst, als einem plötzlich von der Gottheit Ueberwältigten (einem *נַפְּלִי*, vgl. Jerem. 29, 26; 2 Kbn. 9, 11) zugeheilt. Die Verbannung des von bestialischem Wahnsinn befallenen Königs wird als ein geheimnißvolles Verschwinden dargestellt; und der typischen Hinweisung auf die Erniedrigung und Bestrafung des stolzen chaldäischen Reiches, welche in eben jenem Wahnsinnswerben, in jener zeitweiligen schimpflichen Degradirung seines Herrschers liegt, ist die volksmäßige Ueberlieferung dadurch zu entgehen bestrebt gewesen, daß sie den Nebukadnezar das ihm zugefallene Geschick vielmehr dem Medoperser, dem versuchten Nationalfeinde seines Reiches, antvünschen läßt. Eine eigenthümliche Wendung oder vielmehr Umkehrung des ursprünglichen Sachverhalts, auf welche jener altorientalische Volkswitz, der den Cyrus als den *Πέρας ἡμετέρος*

zu verspottet liebte (vgl. Herodot I, 55. 91), nicht ohne Einfluß geblieben sein mag, wie die Vergleichen der obigen Stelle des Abydenus mit Dan. 5, 21 (דָּרָךְ „Waldefel“) dies nahelegen scheint. Vergl. Hengstenb., S. 107 ff.; Hävern., Neue krit. Unterf., S. 52 ff.; Kranichfeld, S. 203 bis 209; Pusey, p. 394 ff.

Anmerkung 2. — Die einfachste und exegetisch bestgesicherte Lösung der in Kap. 1, 1 enthaltenen historischen Schwierigkeit ist die oben angegebene. Sie findet sich schon bei Perizonius, Origines Aegyptiacae et Babylonicae, II, p. 430, sowie neuerdings bei Hengstenb., S. 54 ff.; bei Hävern. im Commentare, S. 6 ff.; bei Delitsch, S. 275; bei Keil, Einl. S. 133, S. 440; im wesentlichen auch bei Kranichfeld, S. 16 ff. (doch vgl. unten, Nr. 2). Das Verb. *בָּרַח* bezeichnet demnach nicht die Ankunft Nebukadnezars vor Jerusalem, sondern zunächst nur seinen Aufbruch von Babel (vgl. für die Möglichkeit einer solchen Bedeutung des Ausdrucks die oben angef. Belegstellen), zu welchen sich noch 4 Mos. 32, 6; Jes. 7, 24; 22, 15 und viele andere hinzufügen lassen; — s. Gesenius-Dietrich ob. *בָּרַח*, Nr. 3). Als weitere Momente des Kriegszugs, dessen Beginn auf diese Weise angedeutet ist, kommen dann in Betracht: Der Sieg Nebukadnezars über den Pharao Necho bei Karchemisch oder Circesium am Euphrat (nach Jerem. 46, 2 ein in 4. Jahr Jojakims fallendes Ereigniß); die Verfolgung der geschlagenen Egyptianer durch das siegreiche Chaldäerheer in südllicher Richtung (Jer. 46, 5 ff.); die Ankunft des Siegers vor Jerusalem, sowie die bald darauf, wahrscheinlich noch im 4. Jahre des Jojakim, aber gegen Ende desselben, erfolgte Einnahme dieser Stadt (2 Kbn. 24, 1 ff.; 2 Chron. 36, 6 ff.), mit welcher laut Dan. 1, 2 ff. eine erste Deportation gefangener Jüdäer, sowie die Wegschleppung eines Theils der Tempelgefäße nach Babel in Verbindung trat; endlich im folgenden Jahre, einige Zeit nach dem Abzuge der Chaldäer, die Anordnung jenes Trauerfastens, von welchem Jerem. 36, 9 sagt, daß es „im 9. Monate des 5. Jahres des Königs Jojakim“ gehalten worden sei, das man also nach Analogie von Sach. 8, 9 als eine Trauerfeier zum Gedächtnisse der ein Jahr zuvor stattgehabten Eroberung Jerusalems zu betrachten haben wird, nicht (nach Hitzig's, Schmeidler's und anderer Ansicht) als ein prophylaktisches, zur Abwendung des drohenden Unglücks der Ankunft Nebukadnezars veranstaltetes Bußfasten von der Art der in Joel 1, 14; 2 Chron. 20, 3. 4 u. beschrieben. Keine einzige Angabe über die Geschichte Jojakims und seiner Zeit, sei es in unserm, sei es in den übrigen prophetischen- und Geschichtsbüchern, widerspricht dieser so schlichten und naheliegenden

Kombination der Thatfachen. Daß Jojakim von Nebukadnezar nach jener Einnahme Judäa's mit nach Babylonien geführt worden sei, besagen die Stellen Dan. 1, 2 und 2 Chron. 36, 6 (hebr. Text) im Grunde nicht; doch würde, selbst wenn dies ihr Sinn wäre, die betr. Angabe keineswegs dem Bericht in 2 Kön. 24, 1, wonach Jojakim infolge der ersten Besiegung durch Nebukadnezar demselben drei Jahre hindurch zinspflichtig blieb, und nach diesen drei Jahren aufs neue von ihm abfiel, widersprechen. Denn eine schon bald nach jener Wegführung erfolgte Rückkehr Jojakims nach seinem Herrscherstige würden sowohl der nur sehr kurz referirende Chronist, als auch der an den Geschichten dieses Königs kein besonderes Interesse nehmende Daniel jedenfalls voraussetzen (s. zu Kap. 1, 2), und jener Abfall Jojakims nach dreijähriger Tributpflichtigkeit, trotzdem daß ihn der stolze Chaldäer erst wenige Jahre zuvor seine Macht aufs härteste hatte fühlen lassen, erscheint bei der Wankelmuthigkeit seines Charakters vollkommen wohl begreiflich. Daß ferner schon 2 Kön. 24, 11 ff. von einer neuen Einnahme Jerusalems und Deportation vieler Juden unter König Jojakim oder Zedania die Rede ist, hat durchaus nichts Auffallendes, sobald man in dieser abermaligen Deportation (6—7 Jahre nach jener ersten, vgl. 2 Kön. 23, 36 mit 24, 8) die Züchtigung erblickt, welche Nebukadnezar um des Abfalles Jojakims willen über das Judenvolk verhängen mußte, die aber erst einige Zeit nachdem sie beschloffen worden, zur Ausführung gelangte, also statt des Vaters den minderjährigen Sohn und Nachfolger betraf (vgl. 2 Chron. 36, 8—10). Daß endlich Dan. 1, 1 Nebukadnezar bei seinem Zuge gegen Necho und dessen Verbündeten Jojakim schon „König genannt wird“, während doch ein nach Kap. 1, 5, 18 mindestens um drei Jahre später fallendes Ereigniß, die glückliche Traumdeutung Daniels, laut Kap. 2, 1 in sein zweites Regierungsjahr fällt: dies schließt nicht den mindesten Widerspruch in sich, sobald man jenen früheren Königstitel als einen prophetischen faßt, der dem Nebukadnezar als Heerführer und Mitregenten seines Vaters Nabopolassar beigelegt werden konnte und dessen Führung seitens des ruhm- und sieggekrönten Selben schon bei Lebzeiten seines Vaters nichts Unwahrscheinliches hat, — zumal wenn man erwägt, daß auch Berossus (bei Josephus c. Apion. I, 19) den Nebukadnezar seine großen Siege über die „Satrapen“ von Egypten, Cölesyrien und Phönizien noch bei Lebzeiten seines altersschwachen Vaters Nabopolassar zuschreiben, und ihn erst auf die Nachricht von dessen Tode (605 oder 604 v. Chr., kurz nach jener ersten Einnahme Jerusalems) nach Babel zurückkeilen und die Alleinherrschaft über dieses Reich ergreifen läßt.

Auch stellt Jeremia Kap. 25, 1, in Uebereinstimmung mit der richtig verstandenen Stelle Dan. 1, 1, das vierte Jahr Jojakims als das erste Regierungsjahr Nebukadnezars dar, sofern auch ihm der chaldäische Heerführer seit seinem Siege über Necho als König der Babylonier galt, mochte derselbe fürs erste nur Oberfeldherr und Mitregent-Thronfolger sein, oder nicht. Daß aber auch dieser Prophet mit der genaueren Zählung der eigentlichen Regierungsjahre Nebukadnezars (vom Tode Nabopolassars an) keineswegs unbekannt war, ergibt sich aufs deutlichste aus Jerem. 52, 31 vgl. mit 2 Kön. 25, 27. — Wir finden diese Art der Ausgleichung zwischen Dan. 1, 1 und den übrigen in Betracht kommenden Daten so allseitig befriedigend, daß wir alle übrigen Kombinationsmethoden ebenso entschieden verwerfen müssen, als das Verfahren jener negativen Kritiker, welche die Angaben unseres Buches überhaupt für im Widerspruch mit der Geschichte befindlich erklären und deshalb namentlich an einer Vereinbarung der Stelle 1, 1 mit den obigen jeremianischen Angaben, den Stellen der Bücher der Könige und der Chronik verzweifeln (Bertholdt, Kirmss, Bleek, de Wette, Hitzig &c.). Zu jenen von der übrigen abweichenden Kombinationsmethoden rechnen wir:

1) Die Darstellung des Josephus (Antt. X, 6, 1), welcher den Nebukadnezar wegen 2 Kön. 24, 1 ff. unmittelbar nach seinem Siege über Necho zwar das ganze übrige euseuphratensische Ländergebiet besitzend, Judäa aber erst volle drei bis vier Jahre später (im 8. Jahre des Jojakim) erobern läßt; eine wahrscheinlich auf einem Mißverständnisse der St. Jerem. 22, 18, 19 beruhende Geschichtsentstellung, gegen welche mit Recht Keil und Thénius (zu 2 Kön. a. m. D.), Hitzig, Grafsc., und Hase (de prima Nebucadnezaris adv. Hierosol. expeditione, Bonnae 1856) sich erklärt haben.

2. Die Meinung Kranichfeld's, der die Einnahme Jerusalems zwar nicht 3—4, aber doch mindestens Ein Jahr später setzt, als Nebukadnezars Sieg bei Rarchemisch, nämlich „nicht vor dem 9. Monate des 5. Jahres Jojakims“, weil er das Jerem. 36, 9 erwähnte Fasten als ein der Eroberung Jerusalems vorausgehendes fassen zu müssen meint; — eine Annahme, die schon dies gegen sich hat, daß sie dazu nöthigt, die Sendung Daniels und der anderen jüdischen Jünglinge nach Babel sowie den Beginn ihrer dreijährigen Erziehung in chaldäischer Weisheit als noch vor Jerusalems Einnahme erfolgt zu denken, mithin etwas an sich Unwahrscheinliches und mit Dan. 1, 2 ff. geradezu Unverträgliches statuirt (vgl. die exeget. Erläut. z. d. St.).

3. Die Annahme Kleinert's (in den Dorpater theolog. Beiträgen II, 128 ff.), Hofmann's (Die

70 Jahre des Jeremia und die 70 Jahrwochen Daniels, Münch. 1836, S. 16 ff.; Weissagung und Erfüllung I, 297 ff.), Hävernicks (in den „Neuen krit. Unterf.“, S. 62 ff.), Dehler's (in Tholuck's „Literar. Anzeiger“ 1849, S. 395 ff.) und Zündel's (S. 20 ff.): „es sei die Dan. I, 1 ff. erwähnte Einnahme Jerusalems durch Nebukadnezar bereits ein Jahr vor der Schlacht bei Karchemisch erfolgt.“ Zur Widerlegung dieser Kombination genügt, was Keil, Einl. S. 133, S. 440 bemerkt: „Unhaltbar ist — diese Kombination, weil sie mit Jerem. 25 unvereinbar ist. Denn hier wird ganz unverkennbar das 4. Jahr Jojakims als epochemachend für die Theokratie und für alle Reiche Vorderasiens hingestellt, indem der Herr Nebukadnezar und alle Völkerstämme des Nordens über Jerusalem bringen werde, um das Land Juda zur Wüste und seine Bewohner mit allen Völkern ringsum 70 Jahre lang Babel dienstbar zu machen (Kap. 25, 9—11). Eine so emphatische Weissagung wie diese aus dem Munde Jeremia's wäre ganz ungreiflich, wenn Jerusalem schon ein Jahr früher von Nebukadnezar erobert, Jojakim tributbar gemacht worden, in dem vom Propheten mit so großem Nachdruck hervorgehobenen vierten Jahre Jojakims (25, 3 ff.) aber gar nichts, und auch nachher unter Jojakim nichts weiter erfolgt wäre, als daß dieser König ein paar Jahre später den Chaldäern abtrünnig und dafür nur durch Schaaren von Chaldäern, Syrern, Moabitern und Ammonitern bekriegt wurde (2 Kön. 24, 2). Ganz undenkbar wird aber diese Kombination deshalb, weil Nebukadnezar zu einer Zeit, wo der schon zu Anfang der Regierung Jojakims gegen Karchemisch am Euphrat vorgerückte ägyptische König (2 Kön. 23, 29; 2 Chron. 35, 20) jedenfalls schon im Besitze dieser Festung war, unmöglich an diesem feindlichen Heere vorbeiziehen und Babylonien dem so mächtigen Feinde preisgebend nach Judäa vorrücken konnte. Und hätte er dies auch thun können und, so unglaublich es ist, doch wirklich gethan, so würde weder Pharao Necho den Feind ruhig in seinem Rücken haben operiren und seinen Basallen Jojakim besiegen lassen, noch auch Nebukadnezar nach Eroberung Jerusalems, statt nach Egypten vorzubringen und das von seiner Heeresmacht entblößte Land mit leichter Mühe einzunehmen, umgekehrt sein, um auf dem Rückwege erst Karchemisch zu erobern und den Hauptfeind zu schlagen; ganz abgesehen davon, daß diese Kombination auch schon mit den von Josephus (Antiq. X, 11, 1; contr. Ap. I, 19) gegebenen Auszügen aus Berossus unvereinbar ist.“ — Ganz ähnlich auch Kranichfeld, S. 17 f., und schon Hitzig, S. 3.

Anmerkung 3. — Ist der Belsazar in Kap. 5 = Evilmerodach, dem Sohne und nächsten Nach-

folger Nebukadnezars, oder = Nabonetus, dem letzten babylonischen Könige vor der Invasion der Perser? — Für die letztere Alternative, welche schon Hieronymus (Comm. in Dan. 5, 1) vertritt, und welche neuerdings von Hengstenb., Hävernicks (im Comment.), Auberlen, Keil, im wesentlichen auch von Pusey (nur daß dieser Belsazar für einen Sohn und königlichen Mitregenten Nabonetus erklärt) vertheidigt worden ist, scheint zu sprechen: a. daß nach Herodot I, 191 und Xenophon Cyrop. VII, 5, 15 ff. Babylon während eines schwelgerischen Gastmahls von den Persern eingenommen wurde, sowie b. daß Herodot I, 188 den Labynetus (= Nabonetus) einen Sohn des Nebukadnezar nennt, womit die Einführung der Königin-Mutter in Kap. 5, 10 (vielleicht der Nitokris des Herodot, oder auch die Amnheer des Alexander Polyhistor) und die ausdrückliche Nennung Nebukadnezars als Vaters des Belsazar in Kap. 5, 11 unsres Buches zu stimmen scheint. — Aber gegen diese Kombination und zu Gunsten der von Marsham (Canon chron. p. 596 ss.), Hofmann (Die 70 Jahre des Jerem. etc., S. 44 ff.), Hävernicks (Neue krit. Unterf., S. 71 ff.), Dehler (in Tholuck's Anzeiger a. a. D., S. 398), Hupfeld (Exercitatt. Herodott. spec. II, Rintel. 1843, p. 46), Schulze („Cyrus der Große“, Stubb. und Kritt. 1853, S. III), M. v. Niebuhr (Geschichte Assurs und Babels, Berl. 1857), Rüdgerath (Bibl. Chronologie, Münster 1865, S. 123), Zündel (Krit. Unterf., S. 29 f.), Kranichfeld (S. 24 ff.), Giller (Der Prophet Daniel, S. 12), A. Schencher (Assyrische Forschungen, in Heidenheim's Vierteljahrsschrift etc., Bd. IV, S. 1), Riefarth (S. 146 ff.) u. aa. vertheidigten Identität Belsazars mit Evilmerodach spricht entschieden: a. der Umstand, daß die beiden babylonischen Historiker Berossus (bei Josephus Antiq. X, 11, 1 und c. Apion. I, 20) und Abydenus (bei Eusebius Praepar. ev. IX, 41 und Chron. Arm. p. 28 ed. Mai) den letzten Babylonierkönig Nabonnedus, abweichend von Herodot, als einen Usurpator und Thronräuber von nicht-königlicher Abkunft darstellen, der im Grunde mit einigen Mitverschworenen dem jungen Labrosarchach, dem Enkel Nebukadnezars, Thron und Leben geraubt habe, und der dann nicht etwa bei der Einnahme Babylons durch Cyrus bei einem üppigen Mahle, sondern erst einige Zeit nach der Einnahme der Hauptstadt in die Gewalt der Perser gerathen sei; er hätte sich nämlich, in offener Feldschlacht von ihnen besiegt, in die Festung Borsippa geworfen, und erst nach Babels Fall sich dem Cyrus ergeben, der ihn ins Exil nach Karmanien geschickt (oder, wie Abydenus will, ihn zum Statthalter dieser Provinz erhoben) habe. Daß diese Uebersieferungen bei Berossus und Abydenus keines-

wegs einer einseitig das chaldäische Nationalinteresse vertretenden, lobrednerisch geschichtsentstellenden Tendenz ihren Ursprung verdanken, vielmehr eben-
sogar einen Theil der Wahrheit bezüglich des Sturzes der Chaldäerherrschaft in sich schließen, wie die Nachrichten Herodots und Xenophons, hat Kranichfeld a. a. O. in ebenso gründlicher als lichtvoller Weise gezeigt ¹⁾. — Für die Identität Evilmerodachs mit dem danielischen Belsazar spricht ferner b. die mehrmalige Nennung Nebukadnezars als dessen Vater (2K. Kap. 5, 11. 13. 18. 22), die immer nur gezwungenerweise auf ein entfernteres Abstammungsverhältniß, etwa auf das des Enkels vom Großvater, gedeutet werden könnte; — sodann c. der Umstand, daß Evilmerodach auch nach Be-

rosus (bei Joseph. a. a. O.) eines gewaltsamen Todes starb, sofern ihn sein Schwager Neriglossor ermordete (vgl. Dan. 5, 30). Gegen Gründe gegen diese Identifikation lassen sich aber weder 1) aus dem Verhältnisse von Dan. 5, 30 zu Kap. 6, 1 hernehmen, — denn diese beiden Stellen brauchen keineswegs unmittelbar miteinander verbunden zu werden (s. b. ereg. Erläut.); noch 2) aus Dan. 8, 1, wo von einem „dritten Jahre des Belsazar“ die Rede ist, während Berosus und der ptolemäische Kanon den Evilmerodach nur zwei Jahre regieren lassen, — denn die beiden letzteren Quellen können die Regierungsjahre leicht postdatirt, d. h. das erste Jahr des Evilmerodach, weil es kein vollständiges war, noch zur Regierungszeit des Nebukadnezar gezogen haben; auch scheint der Kanon des Syncellus dem Evilmerodach in der That drei Jahre zuzugestehen; — noch 3) aus den prophetischen Schilderungen Jes. 21, 5 und Jerem. 51, 39, welche verheissen, daß Babel bei seiner Schwelgerei, aber keineswegs bestimmt, daß es während eines Gastmahls oder üppigen Gelages untergehen werde; noch endlich 4) aus Jerem. 52, 31 und 2 Kbn. 25, 27, wo der nächste Nachfolger des Nebukadnezar wie bei den außerbiblischen Berichterstattern: Evilmerodach heisst; — denn die abweichende Benennung in Dan. 5 erklärt sich zur Genüge aus der im Orient überhaupt sehr gebräuchlichen Doppelnamigkeit der Monarchen (vergl. M. v. Kiebuhr, Gesch. Assurs und Babels, S. 20 ff., wo auf die Beispiele Sargon = Salmanassar, Assardanpal = Kineladan und viele aa. hingewiesen ist), und nichts ist wahrscheinlicher, als daß Evilmerodach außer seinem eigentlichen auch noch einen mit dem Gottesnamen Bel zusammen gesetzten Ehrentamen, gleichlautend oder doch fast gleichlautend mit dem, welchen Daniel selbst nach Kap. 1, 5 annehmen mußte, geführt, sowie daß unser Prophet, eben um diese Homonymie möglichst efflatant hervortreten zu lassen, die Bezeichnung des betr. Königs mit seinem eigentlichen Namen Evilmerodach absichtlich vermieden habe (s. zu Kap. 5, 1 u. 12). Obendrein steht die Thatsache des Vorkommens des Namens Belsazar als chaldäischen Königsnamens auch durch die von Oppert und Rawlinson aus den Cylindern von Mugheir entzifferte Notiz über einen „Belsarussur, Sohn des Nabumit oder Nabuintul“, im allgemeinen fest (s. Zeitschr. der deutsch-morgentl. Gesellsch. VIII, 598; Athenaeum 1854, p. 341), mag auch die von Rawlinson und Pusey (Daniel the Prophet, p. 402) behauptete Identität dieses Belsarussur mit dem danielischen Belsazar eine höchst unwahrscheinliche, ja unmögliche Kombination sein, da weder der königliche Charakter, noch die Descendenz von Nebukadnezar für diesen Sohn

¹⁾ S. besonders S. 35 f.: »Das merkwürdige Factum der geheimnißvollen Schrift (Kap. 5, 5 ff.), das den Daniel zum dritten Reichsmachthaber erhob und gewiß ohnedem auch schon Aufsehen und von sich sprechen machte, und der Deutungsinhalt, der zwei Fakta zusammenstellte und scheinbar gleichzeitig machte, sowie auch das Factum des gleich in der Nacht wirklich zum Vollzug kommenden einen Theils der Verkündigung der geheimnißvollen Schrift konnte im Lauf der Zeit sogar unter Eingeborenen, und um vieles eher noch bei der getriebenen Gestalt, welche die Tradition leicht ersichtlich außerhalb des einheimischen Bereiches, z. B. in der persischen Sage, annehmen mochte, sehr leicht zu der Sage Anlaß geben, daß das in der geheimnißvollen Schrift, resp. Deutung zugleich erwähnte Factum auch in der Nacht zugleich mit eingetreten sei: mochte dabei nun später auch noch die Erinnerung an die Schrift, resp. Deutung, sich ferner mit erhalten haben, oder nicht. — Die persische und medische Volksage konnte auf diese Weise leicht den in jener Nacht ermordeten König, den leiblichen Sohn des Nebukadnezar, eben auch als den letzten chaldäischen König denken, mit dem das Reich gestürzt wurde, und diesen geradezu daher auch mit dem Namen *Asôvnyros* belegen, welcher sich als identisch ergibt mit dem Namen des letzten Königs bei Berosus: *Naôvnyros*. Als Bestätigung einer derartigen Vermischung zweier Fakta durch die Sage, dient neben dem Namen, den Herodot dem betreffenden Könige in Uebereinstimmung mit Berosus gibt, noch der Umstand, daß Herodot, und zwar im Unterschiede von Xenophon, wie Berosus von einer der Eroberung Babels vorhergegangenen Schlacht redet, und daß ferner im Einklange mit Berosus, welchem gemäß Nabonned sich nach Borsippus hin geworfen hatte, bei Herodot auch nicht der Annäherung des Königs in Babel selbst bei der Eroberung desselben gedacht wird, auch nicht der Tödtung. — Der geschichtliche Sachverhalt betreffs des Endes des chaldäischen Reichs, wie er uns noch durch Berosus aufbewahrt wird, wurde also auf dem irrenden Wege der Tradition mit einer von Daniel uns noch in ihrer Ursprünglichkeit erhaltenen Erzählung von dem (Königs- und Reichs)ende zusammengekauert und vermengt; und die so getriebene Tradition haben wir in dem Bericht des Herodot und des Xenophon. Die Thatsache aber, wie sie Dan. 5 erzählt wird, bildet das Mittelglied zwischen dem Referat, das Berosus gibt, und der Gestalt, die es bei Herodot und Xenophon angenommen hat.«

Nabonets nachgewiesen werden kann. — Gleich dieser schon oben erwähnten Buxey'schen Hypothese müssen wir auch den von Hofmann („die 70 Jahre“ etc., S. 44) angedeuteten und von Delitzsch (S. 278), sowie von Ehrard (s. unten, Anmerk. 4 z. Einl.) aufgenommenen Versuch zurückweisen, den Belsazar mit Laborosoarchod, dem Neffen Evilmerodachs und Sohne Neriglissors (und durch diesen, oder vielmehr durch dessen Gemahlin, dem Enkel Nebukadnezars) zu identifizieren; eine Kombination, gegen welche sowohl das „Nebukadnezar, dein Vater“ (נְבֻכַדְנֶצַּר) in Kap. 5, 11, als die kurze, nach Berofus nur neun Monate währende Regierung des Knaben Laborosoarchod (vgl. damit Dan. 8, 11), als endlich die Unmöglichkeit spricht, den Namen Laborosoarchod = Nebo-Sadrach, und diesen wieder = Bel-Sadrach zu setzen; denn nach Jes. 46, 1 sind Bel und Nebo nicht identische, sondern verschiedene Gottheiten.

Anmerkung 4. — Noch zuverlässlicher als die Identität des Belsazar Kap. 5, 1 mit Evilmerodach, läßt sich die des Darius Medus Kap. 6, 1 mit dem xenophonteischen Kyaxares, dem Sohne des Astyages und Schwiegervater, sowie zeitweiligen Tyranten des Cyrus, behaupten. Die kritischen Gegner unseres Buches gestehen selbst zum größten Theile die Existenz eines solchen Kyaxares als Zwischenregenten zwischen dem Meder Astyages und dem Perser Cyrus zu, erkennen also die Wahrheit des xenophonteischen Berichts, trotzdem daß derselbe in einer romanhaften Schrift, der Cyropädie enthalten sei, bereitwillig an (Bertholdt, Gesenius, v. Rengerke, selbst Hitzig; auch Holzmann in der deutsch-morgenl. Zeitschr. VIII, 3, 547 etc.). Ist doch die Existenz dieses zweiten Kyaxares als unmittelbaren Vorgängers des Cyrus nicht blos durch die Cyropädie, und zwar durch zahlreiche Angaben dieses Buches (I, 4, 7; 5, 2, 5; III, 3, 20; VIII, 5, 19; 7, 1) bezeugt, sondern auch schon durch die Worte des Aeschylus in seinen Πέρσαι, v. 762—65:

„Μῆδος γὰρ ἦν ὁ πρῶτος ἡγεμὼν στρατοῦ
(Astyages)

Ἄλλος δ' ἐκείνου παῖς (Kyaxares) τὸδ' ἔργον
ἔγνων...

Τρίτος δ' ἀπ' αὐτοῦ Κῦρος, εὐδαίμων ἀνὴρ,
κτλ.“;

desgleichen durch Abydenus bei Euseb. Praep. evang. IX, 14, wo in der oben bereits besprochenen Weissagung Nebukadnezars über Babels Fall (Anmerkung 1, S. 30) es von Cyrus heißt: „sein Mitthelfer wird der Meder sein, der Stolz der Assyrer“ (οὗ δὲ συνάιτιος ἔσται Μήδης, τὸ Ἀσσυρίων αἰχμηταί), sowie nicht minder durch Josephus (Antiqq. X, 11, 4), nach welchem des

Astyages Sohn, der danielische Darius, bei den Griechen „einen anderen Namen“ führte, d. h. ohne Zweifel jenen von Xenophon überlieferten: *Kvaξάρης*! Und kann doch auch der Umstand, daß Herodot diesen Kyaxares übergeht und Cyrus sogleich auf seinen Großvater Astyages folgen läßt, die Existenz jenes Zwischenkönigs nicht zweifelhaft machen, da es sich mit Herodot als Berichterstatter über die ältere babylonisch-assyrische und medopersische Königsgegeschichte überhaupt so verhält, wie Gesenius (Thesaur. p. 350) sagt: „solere Herodotum praetermissis mediocribus hominibus ex longa rerum serie nonnisi unum alterumve memorare reliquis eminentiorem, ut aliunde constat et ipsa Babyloniae historia docet, ex qua unius Nitocris reginae mentionem iniecit, reliquos reges usque ad Labynetum, ne Nebucadnezare quidem excepto, silentio transit.“ — Die einzige wirkliche Schwierigkeit bei der Identifikation des Mederkönigs in Dan. 6 und des Kyaxares der Cyropädie bildet der jenem ersteren beigelegte Name Darius (דָּרְיוֹשׁ). Aber auch bezüglich dieses Umstandes ist zu merken:

1. Doppelnamigkeit ist bei den alten Meder- und Perserkönigen im allgemeinen ebensowenig verwunderlich, wie bei den assyrisch-babylonischen; denn die doppelte Sprache und Schrift, deren sich alle diese Völker bedienten, begünstigte das Aufkommen verschiedener Namen für eine und dieselbe Person ebenso sehr, wie die Sitte, Königen oder anderen hohen Personen Ehrennamen zu ihren eigentlichen Namen hinzuzuertheilen; vgl. Anm. 3.

2. Die Namen דָּרְיוֹשׁ = altpers. Dārjawus, und *K. αῶαρης* = pers. ob. med. Uwakshatra scheinen sinnverwandt zu sein, sofern jener s. v. a. „Halter, Regierer“ (*ἐξέτης*, sceptrum tenens), dieser: „Selbstherrscher“ zu bedeuten und jener von Haus aus persisch, dieser medisch zu sein scheint (Delitzsch, S. 278).

3. Beide Namen, insbesondere der letztere, scheinen stereotype Ehrenprädikate für Könige gewesen, und demgemäß den verschiedensten Personen ertheilt worden zu sein. Denn wie schon

a. des Astyages Vater, Kyaxares I, der Verblindete Nabopolassars und Eroberer Ninive's (639 bis 604) diesen Namen geführt hatte, so muß ihn

b. auch Astyages selbst geführt haben; denn nach Dan. 9, 1 war der Vater Darius des Meders Ahasuerus, welcher Name in seiner hebr. Form דָּרְיוֹשׁ־אֶשְׁתֵּר offenbar identisch lautet mit pers. Uwakshatra, sowie mit dem griech. *Kvaξάρης*. Ferner scheint aber

c. sogar auch Cyrus den Namen Cyaxares ob. Uwakshatra gelegentlich als ehrenben Beinamen geführt zu haben; denn nach Holzmann (Deutsch-

morgentl. Zeitschr. u. a. D.) bietet eine altperſiſche Keilſchrift die Namen Cyrus (Qurus) und Uwakshatra unmittelbar nebeneinander dar: „Ego Cyrus Cyaxares“, was etwa gleichbedeutend erſcheint mit: „Ego Cyrus Imperator“ (vgl. Niebuhr, Geſchichte Aſſ. und Bab., S. 214, Anm. 4), ſchwerlich dagegen durch „Ego Cyrus Cyaxares sc. filius“ zu deuten ſein dürfte, wie Holzm. will. — Endlich iſt

a. auch Xerxes ein und derſelbe Name, wie Cyaxares, wie die perſ. Form Kschjarscha oder Kschajarscha, eine Abkürzung oder Kontraktion von Uwakshatra, ſowie nicht minder auch das hebr. כְּרֶשְׁתִּים zeigen. Und da mit dem letz. Namen Eſr. 4, 6 ein Perſerkönig bezeichnet wird, welcher der Chronologie zufolge kaum ein andrer als Kambyſes ſein kann; da ferner der Achaſchwerſch des B. Eſſer einer immer noch nicht widerlegten Meinung zufolge, welche ſchon Sept., Joſeph, und die meiſten Aelteren vertreten, = Artaxerxes I Longimanus iſt (nicht gleich Xerxes, wie die meiſten Neueren ſeit Scaliger wollen): ſo ſcheint der Name Cyaxares-Xerxes in der That ein ſtehenber Titel geweſen zu ſein, der ſich von den letzten Nebderkönigen auf alle Achämeniden vererbte. Wie denn auch die früheren mediſchen Herrſcher ſämmtlich oder doch größtentheils den Namen Ajis-Dahaka od. Ashdahak (d. i. „Drache“) geführt zu haben ſcheinen, da ſowohl Dejoces, der Grönder Elbatana's um 700 (Herod. I, 102), als Kſaxares I, der nach Berofus und Abydenus zugleich Aſtyages (d. i. Aſhdahak) hieß, als endlich Aſtyages, der Vater Kſaxares II, als Inhaber dieſes Namens genannt werden. Und wie ſich ferner baſſelbe Forterben der Namen bei den Königen anderer altorientaliſcher Reiche, z. B. bei denen von Armenien, Kappadokien, Pontos, ja auch bei den ägyptiſchen ſeit Ptolemäus findet (vgl. Niebuhr, a. a. D., S. 32. 44 u.). Daß auch der Name Darius (Darjanus) zu dieſen ſtehenden Königsnamen im Perſerreiche gehörte, ließe ſich vielleicht aus der Benennung der perſiſchen Goldmünzen als Dariſen ſchließen, einer Bezeichnung, die nach Herodot IV, 166 allerdings auf Darius Hyſtaſpis, nach Suidas, Harkpocraton und dem Scholiaſten zu Ariſtophanes Eccleſiaz. aber „auf einen älteren König dieſes Namens“ zurückgeht, — mit welchem älteren Könige nicht gerade nothwendig der danieliſche Darius=Kſaxares gemeint ſein muß (gleich wie auch die Notiz im Chron. armen. des Euſeb. p. 58: „Darius rex de regione depulit aliquantum“ nicht nothwendig auf den Darius unſres Buches gehen muß). Auf jeden Fall iſt aber aus allem hier Mitgetheilten klar, daß die Verſchiedenheit der Namen Kſaxares und Darius in keiner

Weiſe zur Annahme einer Verſchiedenheit auch der Perſonen, die mit ihnen bei Xenophon und bei Daniel bezeichnet ſind, nöthigen kann, und daß, in dem Maße als die Identität beider an Wahrſcheinlichkeit gewinnt, alle übrigen Kombinationen ſich als überflüſſig herausſtellen, z. B. die von M. v. Niebuhr (S. 91. 223): der Darius Dan. 6, 1 ſei der letzte Nebderkönig Aſtyages, welcher nach Evilmerobachs oder Beſazars Ermordung Babel unterworfen habe, im folg. Jahre aber ſein mediſches Reich an Cyrus verloren habe, ſo daß nun Babel nochmals unabhängig geworden ſei; die von Kleinert (in den Corp. Beiträgen): Darius Medus ſei ein leiſtlicher Sohn des Kſaxares I und ein jüngerer Bruder des Aſtyages, Kſaxares II aber ſein Neffe und Mitregent geweſen; ſowie die von Schulze („Cyrus der Große“, Stud. und Kritt. a. a. D., S. 685), der auch Zündel (S. 36 ff.) zuſtimmt: Kſaxares II oder der mit ihm identiſche Darius Medus ſei nicht Sohn, ſondern jüngerer Bruder des Aſtyages, alſo Sohn des Kſaxares I (des Achaſverus, Dan. 9, 1) geweſen, und Xenophon habe irrthümlicherweise aus dieſem Kſaxariden einen Aſtyagiden, aus dem Großoheim ſeines Cyrus alſo einen Oheim gemacht. Das Nöthige haben ſchon Joſephus a. a. D., Hieronymus in Dan. 6, 1, von Neuen Oſſerhaus (Spicilegia histor.-chronolog. II. III, Gron. 1739, p. 265 ss.), Sehning (Biblioth. Bremensis VIII, 580 ss.), Geſenius (Thesaur. I, 349 ff.), Winer (Realw. I, 250), Hengſtenberg (S. 48 ff.), Hävernick (Konm. S. 203 ff.; Neue Kritt. Unterſ. S. 74 ff.); Keil (S. 457), Deligſch (S. 278), Kranichſeld (S. 39 ff.), Auberlen (S. 16. 212), Füller (S. 141), Kieſoth (S. 160 ff.). — Wegen der die hier vollzogene Kombination ſcheinbar erſchwerenden Stelle Kap. 6, 2 (die 120 Satrapen des Darius Medus) ſ. die Exeget. Erl. zu dieſer Stelle, woſelbſt auch gegen den Verſuch Ebrard's („Die Offenb. Johannes erklärt“, S. 55 ff.) und einiger anderer, den Darius mit dem Nabonned des Berofus zu identiſziren, das Nöthige bemerkt werden wird.

§. 9.

Schluß.

c. Prüfung der von den Wundern und Weiſagungen hergenommenen inneren Gründe gegen die Echtheit.

Ebenſowenig wie die angeblich unlösbaren hiſtoriſch-chronologiſchen Schwierigkeiten, können die Wunderberichte und Weiſagungen unſres Buches als unvereinbar mit der danieliſchen Autorſchaft gelten. Denn

1) die Wunder, welche der erſte Theil erzählt, namentlich das Verſchontbleiben der drei Männer

von den Flammen des Feuerofens (Kap. 3), die Erscheinung der geheimnißvollen schreibenden Hand (Kap. 5, 5) und das Verschontbleiben Daniels in der Löwengrube (Kap. 6) ergeben durchaus nichts, was sie so fundamental von den übrigen Wundern der alttestamentlichen Offenbarungsstufe unterschiebe, daß man sie für das Produkt späterer sagenhafter Dichtung halten müßte. Vielmehr lassen sich in den früheren Hauptepochen der alttestamentlichen Entwicklung, namentlich im mosaischen Zeitalter und dann wieder in dem des Elias und Elisa, also in der Arbeit der geschäftlichen und in derjenigen der prophetischen Offenbarungsstufe, zahlreiche wunderbare Ereignisse von zum Theil noch außerordentlichem Charakter aufweisen; man vgl. z. B. den Durchgang durch das rothe Meer und den Jordan; die Wolken- und Feuersäule; die Schreibung der Gesetzestafeln mit Gottes eigener Hand (2 Mos. 31, 18; 32, 16); die Verzehrung Nababs und Abihus mit dem Feuer des Herrn (3 Mos. 10, 1); die Speisung des Elias durch die Raben am Bache Krith (1 Kön. 17, 4); die Verzehrung des Hauptmanns Ahasja und seiner Hünzig vor Elia (2 Kön. 1, 10 ff.); die Himmelfahrt Elia; Elia's Todtenerweckungs- und Speisungswunder; sein Schwimmenmachen des Eisens im Jordan 2c. 2c. Bewurde die göttliche Offenbarungsökonomie derartiger Wunder zur Begründung der Theokratie, zur Beglaubigung ihrer vornehmsten Träger und Wächter, zur Inaugurierung des Instituts der Prophetie: warum sollte sie ihrer gerade damals nicht bedürfen, als die Fortexistenz der Theokratie durch ein sie aufs härteste bedrückendes, um seines sinnlich-lüppigen und religionsmengerischen Charakters willen doppelt gefährliches Heidenthum in Frage gestellt war, und als ein großer Theil des Volks diesen schlimmen Einflüssen bereits so sehr nachgegeben hatte, daß die gänzliche Auffassung des Jehovahkultus durch die babylonischen und medopersischen Mischreligionen in nächster Nähe bevorzustehen schien? Das Ende der exilischen Zeit war diese kritische Epoche, in welcher es fast ebensoviele wie im Gründungszeitalter des Alten Bundes darauf ankam, daß Jehovah angesichts der stolzen Weltreiche und ihrer übermüthigen, auf göttliche Anbetung und Apotheosirung Ansprüche erhebenden Herrscher die Stärke seines Arms kundthue, und sich sowohl dem wankend gewordenen Glauben der Seinen als der alte, treue und lebendige Bundesgott, wie dem frechen Troge und thörichtesten Götzenglauben jener Tyrannen als der König aller Könige, als der allmächtige Herr des Himmels und der Erde erweise. Schon im jesajanisch-hislianischen Zeitalter, wo Salmanassar und Sanherib ähnliche, wenn schon vorübergehendere Zustände des Drucks und der Anfechtung für die

glaubenstreuen Angehörigen des Gottesvolles herbeigeführt hatten, waren durch den damaligen Hauptträger des Prophetenamtes Wunder von ähnlichem Charakter, wenn auch nicht ganz so auffallend und exorbitant wie die danielischen, gewirkt worden (der rückwärtsgehende Sonnenzeiger des Ahas; Hiskia's Heilung 2c.). Daß solche Selbstbezeugungen Gottes gegen den Schluß des Exils in gesteigertem Maße wiederkehren, und zwar vermittelt durch den nunmehrigen Hauptpropheten, durch Daniel als Gegenbild und Nachfolger Jesaja's: dies darf um so weniger verwunderlich erscheinen, da es jetzt nicht bloß auf die Mitglieder der Theokratie, sondern zugleich auf die sie bedrückenden heidnischen Machthaber einen tieferen Eindruck hervorzubringen galt, einen Eindruck ähnlicher Art, wie die Wunder Moses ihn bei Pharaon hatten erzeugen sollen, und wie er in der That bei den chaldäischen und medopersischen Gegenbildern Pharaon's erzeugt worden sein muß, es sei denn, daß nicht bloß das Dan. 2, 46 ff.; 3, 28 ff.; 4, 31 ff.; 6, 29 ff. von wiederholten Huldigungen des Nebuladnezar und Darius gegen den Gott Daniels Berichtete, sondern obenbrein auch die durch anderweitige historische Zeugnisse gesicherte Thatfache des Befreiungssebits des Cyrus und der darin enthaltenen öffentlichen Anerkennung des Gottes Israels als des höchsten Gottes (Esr. 1, 1 bis 4) ins Bereich der Fabeln und Mythen zu verweisen wären, was, bezüglich der letzteren Thatfache wenigstens, nur die ärgste Hyperkritik versuchen könnte. Die Parallele mit der mosaischen Zeit erscheint aber insofern als der einzig wahre Gesichtspunkt für die Würdigung des danielischen Zeitalters, seiner eigenthümlichen nationalen Zustände und seiner Wunder, als nur in jener Zeit, gleichwie dann wieder im Exil, es Leiden und Anfechtungen auf fremdem Boden, im Diensthause und im Lande des Glends waren, welche die Treue der Kinder Gottes erschütterten und dem Fortbestehen der theokratischen Gemeinschaft Gefahr drohten. Die Leiden der Richterzeit samt den damaligen Verlockungen zum Götzendienste wiederführten Israel auf seinem eignen heimischen Boden, ebenso wie auch die Leiden der nachexilischen Zeiten, z. B. derjenigen Esra's und der Makkabäer, das im Lande seiner Väter wohnende Gottesvolk betrafen und eben deshalb es nicht so gefährlich trafen, seine religiöse und nationale Existenz nicht in so vernichtender Weise bedrohten, als dies bei jenen beiden Zeiten der Trübsal und Verfolgung „im fremden Lande“ (Ps. 137, 4) der Fall gewesen war. — Deshalb ist es auch entschieden wichtig und geschichtswidrig, wenn die Gegner der Echtheit unsres Buches dasselbe lediglich auf Grund einer vermeinten Analogie der exilischen mit der Makkabäerzeit erdichtet sein lassen und ihm die Ten-

benz unterlegen, dem Antiochus Epiphanes, als dem Nebukadnezar oder Darius Medus der letzteren Zeit, die Demüthigungen in warnender Absicht vorzuhalten, welche jenen erlittenen Vorbildern seiner Glaubensstrenge durch göttliche Wunder und durch die Gebetskraft und ausharrende Treue theokratischer Wahrheitszeugen widerfahren seien. Eine gewisse typische Analogie zwischen Nebukadnezar und Antiochus Epiphanes, sowie zwischen Daniel nebst seinen Gefährten und den Glaubenshelden der Makkabäerzeit mag immerhin bestehen. Aber daneben bleibt der fundamentale Unterschied oder vielmehr Gegensatz zwischen diesen beiden Verfolgungsperioden: daß das einmal Israel als exilirtes, das anderemal als auf heimatlichem Boden domicilirtes Volk zu leiden hatte. Vorauf für jenen ersten Fall sich unmittelbar Israels Unfähigkeit, den Unterdrückern kämpfenden Widerstand zu leisten, und eben damit für Gott die Nothwendigkeit, mit seiner Wundermacht helfend einzugreifen, ergab, während in jenem späteren Falle Israel für sein Land, sein Heiligthum und seinen Glauben streiten konnte und daher anderer Wunder nicht bedurfte, als jener Wunder kriegerischer Tapferkeit und todeskühnen Märtyrermuthes, von welchen die Bücher der Makkabäer berichten (s. Anm. 1).

2. Auch die Weissagungen unsres Buches können nicht als Zeugniß gegen seine Echtheit benutzt werden. Denn im allgemeinen tragen dieselben, trotz ihrer durchgängig visionären Einförmigkeit (die sie übrigens mit der ersten Hälfte des B. Sacharja, mit zahlreichen Abschnitten des B. Ezechiel, ja sogar mit längeren Partien älterer prophetischer Bücher wie Amos, Jesaja u. theilen) den Grundcharakter aller alttestamentlichen Prophetie, sofern sie von den Verhältnissen und Bedürfnissen der Gegenwart ausgehen, sich durchweg befehlen und getragen zeigen von der Idee des im Kampfe mit den Weltreichen triumphirenden Gottesreiches, und diesen Kampf nach seiner successiven Steigerung in immer detaillirteren Bildern bis zur endlichen messianischen Sieges- und Gerichtszeit entwickeln. Daß unser Buch diese messianische Zeit, innerhalb deren ihm die errettenbe Ankunft des Erlösers und die allgemeine Auferstehung der Frommen und Gottlosen zum Endgericht (Kap. 12, 1—3) gemäß dem Gesetze des perspektivischen Schauens der Propheten unmittelbar zusammenfallen oder doch auf nächste zusammengeführt erscheinen, so gleich nach dem Tode eines antichristlichen Wüthrichs, in dessen Wille manche Züge auf Antiochus Epiphanes zu passen scheinen (s. Kap. 11, 21—45), anbrechen läßt, dies beweist noch nichts für die Annahme, daß der Verfasser ein Zeitgenosse dieses Antiochus gewesen sei, der die geschichtlichen Ereignis-

nisse vom Exil an bis auf ihn als vaticinia ex eventu prophetisch geschildert habe. Höchstens einige der speziellsten Präditionen in dem auf die Entwicklung der Weltmächte seit dem Sturze des Perserreichs bezüglichen weisagenden Abschnitte Kap. 10 und 11 dürften, wie schon früher bemerkt (§. 1, Anmerk. 2, und §. 4), als Zusätze eines späteren, die unbestimmter gehaltene danielische Prophetie ex eventu vervollständigenden und zuspizenden Apokalyphters zur Zeit des Antiochus zu betrachten sein. Von diesen äußerlichen und unwesentlichen Einzelheiten abgesehen, bietet der weisagende Inhalt des Buches nichts dar, was nicht von einem göttlich erleuchteten Seher der letzten erlittenen Zeit bezüglich des Entwicklungsganges der Weltreiche bis zum Kommen des Messias hätte vorausgesehen und vorausverkündigt werden können. Hatte ein solcher Seher die Verdrängung auch nur Eines großen Weltreiches durch ein neues erlebt, zeigte ihm die umfassende Weite seines Gesichtskreises auch nur noch Eine weitere im Aufkommen begriffene Macht am entfernteren politischen Horizonte: so war nichts leichter, als daß unter der erleuchtenden Einwirkung des Heiligen Geistes eine ganze Folge von Weltmonarchien als Vorläufer des Messiasreiches sich vor seinen Blicken entrollte und daß er diese Monarchienfolge durch gewisse, dem Kreise des babylonischen oder medopersischen Kultur- und Kunstlebens entnommene Bilder symbolisch veranschaulichte, in der Weise, wie dies in den Visionen des 7—10. Kap. geschehen ist. Auch die Versuche zu genauerer chronologischer Bestimmung der durch diese Monarchienfolge repräsentirten Entwicklung, wie sie das Buch, besonders in den vier letzten Kapiteln, darbietet, enthalten nichts, was nicht einerseits an Aehnliches bei früheren Propheten (s. B. Jes. 7, 8; 23, 15; Jerem. 25, 11 ff.; 29, 10), andererseits an die astronomisch-mathematischen Studien der Babylonier und deren versuchsweise Anwendung auch zu (astrologischen) Zukunftsberechnungen erinnerte. Das Unsichere, dem geschichtlichen Hergange als solchem nicht genau Entsprechende, was diese symbolisch-chronologischen Zukunftsgemälde ursprünglich wohl charakterisirte, mag durch die Hand jenes späteren Uebersetzers hie und da beseitigt und durch genauer mit den erfüllenden Thatfachen harmonisirende Züge verdrängt worden sein. Im großen und ganzen bieten auch jene letzten Kapp. weit mehr ideal schildernde Prophetie, als den Verdacht nachträglicher Aufzeichnung weckende spezielle Geschichtsweisagung dar, und erscheint somit unser Buch überhaupt als ein Werk, dessen erlittener Ursprung und theopneuster Weissagungscharakter und vieles Wahrscheinlicher ist, als seine pseudologisch fingirende Abfassung in der Makkabäer-Periode, und zumal

als ein Werk, auf welches die von Petrus (1 Petr. 1, 10—12) gegebene Schilderung vom sehnüchtligen Forschen nach dem Zeitpunkte der Zukunft des Messias als einem Charakteristikum der geist erfüllten Propheten des Alten Bundes genauer paßt, als auf irgend ein anderes prophetisches Buch des Kanon (f. Anm. 2 u. 3).

Anmerkung 1. — Ueber die Wunder der danielischen Zeit als durch die bebrängte Lage des damaligen Israel nothwendig gemachte außerordentliche Gnadenerscheinungen Gottes, vergl. schon §. 1, Anm. 1, besonders die daselbst angeführten Worte Hävernicks. Vergl. auch Hävernicks, Neue krit. Unterss. S. 85: „Ohne eine solche Offenbarung Jehovas wäre die Theokratie dem Heidenthum anheimgefallen oder von ihm verschlungen worden. Jehovas Zeichen und Wunder deklarirten im Angesichte der mächtigen Weltreiche, daß Er noch immer der König der Könige sei. Dadurch wurde die eigentliche Lebensfrage der Theokratie entschieden.“ Daß umgekehrt die Makkabäerzeit spezifisch durch ihre Wunderlosigkeit charakterisirt war, f. eben daselbst S. 87: „In der makkab. Zeit zeigte sich die Gottverlassenheit des Volkes gerade in einer Weise, welche das Wunder ausschloß. Die todte Form war dem Volke in starrer Ueberlieferung geblieben; aber es fehlte die Frische und Fülle des alten kräftigen theokratischen-prophetischen Geistes. — Dieses Bewußtsein (daß das alte Prophetenthum mit seiner Wunderkraft erst wieder erwachen müsse) spricht sich in den Denkmälern jener Zeit auch klar genug aus: von Wundern berichtet das erste Buch der Makkab. kein Wort; nicht einmal zur Erwartung derselben vermag sich die Niederbeschlagenheit der Zeit zu erheben“ etc. — S. ferner Kranichfeld, S. 55, der in wesentlicher Uebereinstimmung mit unser obigen Parallelsirung der danielischen Wunder mit denjenigen Moses und Elia bemerkt: „Gerade die Epochen einer besonders hoffnungslosen Situation der Theokratie ergeben sich als das Terrain des zur Hebung des theokratischen Bewußtseins dienenden biblischen Wunders. Die Behauptung Hitzigs, daß in der „Nacht des Exils“ eine Empsänglichkeit für die sonstigen Einwirkungen besonderer wunderbarer Ereignisse auf die menschliche Vorstellung und das Gemüth, d. i. der Glaube an dieselben, nicht habe aufkommen können, läßt sich weder historisch noch psychologisch rechtfertigen. Wenn es je eine Nacht der Niederbeschlagenheit für Israel gab, so war es die ägyptische Zeit, welche z. B. 2 Mos. 6, 9. 12 zeichnet; und doch lag gerade in ihr, nach Ausweis des Erfolges, zugleich der weitreichende Bündstoff glaubensvoller Erhebung, welche in schnellem Uebergange mit Resignation und dumpfen Gefühle äußerer und geistiger Unterdrückung

sich zu berühren pflegt. Und wie auch innerhalb der „Nacht des Exils“ Klage und Thränen vereinigt waren oder sein konnten mit innerer tiefer, den göttlichen Helfer suchender, glühender Erregtheit, kann die Ps. 137 vorliegende Schilderung theokratischer Denkweise jener Zeit beispieelsweise veranschaulichen.“

— Daß beides zumal: ein scheinbar hoffnungsloser religiös-nationaler Verfall, und eine Stärkung und Hebung des theokratischen Bewußtseins durch göttliche Wunder, auch in den auf die exilischen Zustände bezüglichen Schilderungen des 2. Theiles der jesajanischen Prophetien hervortritt, ist schon oben S. 4 von uns hervorgehoben worden. Inwiefern auch Ezechiel, der Prophet der Anfangszeit des Exils, seiner Zeitlage und persönlichen Eigenthümlichkeit nach eine gewisse Gemeinsamkeit seines prophetischen Berufs mit Daniel, dem Propheten der exilischen Endzeit, umgibt, dabei aber zugleich einen bedeutsamen Kontrast zu demselben bildet, deutet Hävernicks a. a. O. an: „Während ein Ezechiel im Exil vorzugsweise den Beruf hat, durch das Wort auf die Exulanten einzuwirken, entfaltet Daniel seiner ganzen Stellung nach eine andere Seite der Thätigkeit, die Stellung des Volkes Gottes nach außen hin, dem Heidenthume gegenüber, in ihren Rechten zu vertreten. Er ist daher durch diese eigenthümliche Stellung zu einem Manne der That (wie Mose, Elia etc.) berufen, der der menschlichen verwirrten Weisheit eine höhere göttliche, den Thaten siegestrunkener Könige die größere göttliche Thatkraft entgegenstellt. Dadurch tritt sein Verhältniß zu Ezechiel als ein wahrhaft ergänzendes herrliches Zeugniß der göttlichen Gnade auf“, u. s. f. — Inwiefern der hier und da (z. B. von Lengerke, Dan., S. LXII) dem Verfasser gemachte Vorwurf einer „zwecklosen Verschwendung“ oder „unnützen Häufung“ von Wundern ungerechtfertigt sei, zeigt Keil, S. 459. 461. Da sich das wirklich Wunderbare im Grunde auf die oben Eingangs unsres §. aufgezählten drei Wunder in Kap. 3, 5 und 6 beschränkt, so kann, zumal wenn man die überaus viel zahlreicheren Wunder eines Mose oder Elia vergleicht, von einer solchen Häufung von Wundern oder Mirakelsucht des Autors offenbar nicht die Rede sein. Daß derselbe aber der Anerkennung der sich in Wundern erweisenden göttlichen Macht und Gnade nicht etwa aus dem Wege geht, vielmehr jede in seinen Erlebnissen dargebotene Gelegenheit, auf Gottes Finger hinzuweisen und die Ereignisse seiner Zeit in das Licht eines kindlich gläubigen theokratischen Pragmatismus zu stellen, bereitwillig ergreift, dies ist bereits §. 4, Anm. 2 als eine charakteristische Eigenthümlichkeit danielischer Geschichtsberählung hervorgehoben worden. Es bleibt der Auslegung des historischen Theils im einzelnen

vorbehalten, diese Eigenthümlichkeit, an welcher z. B. auch die Bücher der Chronik und das B. Esther partizipiren und die wir als den theokratischen Chronikenstil der exilischen und nachexilischen Zeit bezeichnen möchten, spezieller zu exemplifiziren (s. besonders das zu Kap. 3 zu Bemerkende).

Anmerkung 2. — Gegen die Wleek'sche Behauptung: Der apokalyptische Weissagungscharakter unseres Buches bedinge nothwendig dessen Pseudonymie, s. oben §. 1, Anm. 2. — Gegenüber der Wleek'schen Behauptung (Einf. §. 259): „die spezielle Bestimmtheit der Vorherhersagung gehe gerade nur bis auf die Zeit des Antiochus Epiphanes und nicht weiter“, ist es von besonderer Wichtigkeit, auf die vielen Dunkelheiten, Unbestimmtheiten und Zweideutigkeiten zu achten, welche die Weissagungen im 2. Theile. unsres Buches darbieten, und welche deutlich genug zeigen, daß der Standpunkt des Verf. der des vorwärtsschauenden und deshalb immer nur ideal schildernden Sehers, nicht der des rückwärtsgekehrten prophetischen Historikers war. (Vergl. Kraniß, S. 58: „Die Prophetie des Buches Daniel greift ihrer ganzen Schilderung nach nirgends dem Gesichtsgehalte als solchem vor, hat nicht den Charakter der absoluten, unvermittelten und insofern wunderbaren Vorherhersage. Sie enthält nicht einen einzigen Passus (?), der nicht, ganz abgesehen von der Erfüllung, einfacherweise als selbständige, in sich selber geschichtlich begründete Entwicklung eines theokratischen Gedankens oder Gedankenkomplexes begriffen werden könnte. Daher, und zwar ebenso begreiflich als in sich natürlich, oftmals Spezialschilderungen des Zukunftslaufes angetroffen werden, die dem geschichtlichen Hergange als solchem nicht genau entsprechen. Solche Differenzen, die sich namentlich bei einem Vergleiche der Schilderung des letzten heidnischen Reiches und dessen letzter Ausgestaltung in der seleucidischen und makkabäischen Zeit finden (Kap. 10 u. 11), werden von den Interpreten liberaler bereitwillig hinweggebeutet, und das Produkt solcher willkürlichen Deutung wird dann den sonstigen gelegentlichen und, weil auf religiös-ethischer Wahrheit ruhenden, natürlichen Berührungen der Prophetie mit dem Geschichtslaufe angereicht, um schließlich ein Karrikaturbild von biblischer Prophetie, wie es in der späteren sog. Apokalyptik des Judenthums, in der jüdischen Sibylle, dem Buch Henoch, dem 4. Buch Esra vorliegt, als sichereren Preis davon zu tragen.“ — In allem Wesentlichen richtig, dürfte diese Ausführung nur in dem Einen Punkte zu beschränken sein, der die angeblich ausnahmslose Idealität der in Kap. 10 u. 11 enthaltenen Zukunftsgemälde betrifft. Daß hier, freilich aber auch nur hier, einzelne *vaticinia ex eventu* von späterer Hand, und zwar wohl von

einem Theokraten der Zeit des Antiochus Epiphanes eingeführt worden, will uns überaus wahrscheinlich dünken, weil die Kongruenz zwischen der prophetischen Prädiktion und den erfüllenden Thatis hier mehrfach eine auffallendere ist, als mit dem Grundgesetze der alttestamentlichen Prophetie vereinbar erscheint (vgl. §. 1, Anm. 2, S. 5). Wie denn in der That keine der speziellen Prädiktionen anderer Propheten, die man gewöhnlich als Analoga zu Dan. 10, 11 anzuführen pflegt, weder Jes. 7, 8 (eine übrigens vielleicht interpolirte Stelle), noch Jes. 13, 1—14; 21, 1—10; Jerem. 25, 11 f.; 29, 10; Ezech. 24, 25—27 u. sich mit der auffallenden und mehrfach geradezu minutösen Uebereinstimmung zwischen Weissagung und Erfüllung vergleichen läßt, welche Dan. 11 darbietet; vgl. Auberlen, S. 71 f.; vgl. Hengstenb., S. 173 ff. — Als spezielles Argument gegen die Behauptung, das Buch sei vom Standpunkte der Makkabäerzeit aus konzipirt und insbesondere seine letzten Rapp. seien „unmittelbar nach der Nachricht vom Tode des Antiochus Epiph. geschrieben“ (Wleek), läßt sich noch der entschieden eschatologische Charakter der Stelle Kap. 12, 1 ff. geltend machen, einer Stelle, die nicht etwa die Anfangszeit, sondern gleich auch schon die letzte Endzeit der messianischen Zukunft unmittelbar nach dem Tode des Antichristis (Kap. 11, 45) anbrechen läßt, die also wohl von einem der früheren Vergangenheit angehörigen, jenen antichristlichen Tyrannen als eine Erscheinung der fernsten Zukunft betrachtenden Propheten herrühren kann (vgl. ähnliche perspektivische Zukunftsgemälde nach düsteren Unglücksweissagungen bei Amos 9, 11 ff.; Mich. 7, 12 ff.; Jes. 11, 1 ff. u.), aber schwerlich von einem tendenziösen Fälscher der makkabäischen Drangsalzeiten. Es heißt das Wesen der messianischen Prophetie, ihrem komplexen und apotelesmatischen Charakter, ihr nothwendiges perspektivisches Zusammenschauen des Näherkünftigen und des Endzeitigen (vgl. DeLitzsch, S. 286) gräblich mißkennen, wenn man eben diese Stelle als Beweisgrund für die Entstehung unseres Buches unter Epiphanes betrachtet, oder die Schlusskapitel Kap. 10—12 gar erst auf Anlaß des Todes dieses Tyrannen entstehen läßt! Vergl. auch unten, zu Kap. 7, 8; 9, 24 ff., und s. überhaupt die eregetischen Erläuterungen, welche im einzelnen klar machen werden, wie wenig unser Buch als pseudoprophetische Tendenzschrift in die makkabäische Periode paßt.

Anmerkung 3. — In Betreff der schwierigen, für die Geregte unseres Buches überaus belangreichen Frage, welche Weltmonarchien der letzten vorchristlichen Zeit den vier charakteristischen Figuren der danielischen Monarchienreihe (Kap. 2, 31 ff.; 7, 2 ff.) entsprechen, sei hier nur vorläufig bemerkt, daß die

seit Josephus und den meisten Kirchenvätern in der Kirche traditionell gewordene, ja fast zu ausschließlicher Herrschaft gelangte Deutung des vierten dieser Reiche auf die Römerherrschaft uns den Sinn des Propheten nicht zu treffen scheint, daß wir aber auch nicht im Anschlusse an Ephyraim Syrus, Sibig, Ewald, Delitzsch, Kranichfeld u. in diesem vierten Reiche das mazedonische oder griechische Weltreich Alexanders d. Gr. samt den aus ihm hervorgehenden Diadochenreichen erblicken können, sondern daß dieses vierte Reich, als ein seiner Natur nach getheiltes und gespaltenes (s. Kap. 2, 41), uns nur die griechische Diadochenherrschaft seit Alexander zu symbolisiren scheint, während das Reich Alexanders selbst als das dritte zu gelten hat. S. schon oben S. 3, und vgl. die nähere Darlegung in den Erl. zu Kap. 2, 40 ff. — Wegen der Bierzahl dieser Weltreiche und ihrer symbolischen Bedeutung s. ebenda selbst. Vgl. einstweilen Kranichfeld, S. 57: „Daß das Buch Daniel diese Zeitlänge durch eine Bierzahl von Reichsgestalten ausgefüllt denkt, ist ihm unbestritten eigenthümlich; aber ebenso unbefritten ist die den Hebräern geläufige Verwendung der Bierzahl für räumliche und zeitliche Ausdehnung (vgl. die vier Winde, Dan. 7, 2; 8, 8; die vier Himmelsgegenden, vier Weltalter, vier Hauptmetalle u. dgl.). Denken wir uns daher als den Verfasser des Buchs eine Persönlichkeit, welche ebenso verständig und einfach die politische Gegenwart und deren Konsequenzen in Erwägung zog, als zugleich unbeirrt und unerschütterlich den Glauben an die Verwirklichung der seither verklärten messianischen Hoffnungen Israels festhielt, so mußte sich ihr die messianische Zeit ebenso naturgemäß an die für die schriftstellerische Reflexion als solche bedeutsame vierte, d. i. äußerste Entfaltung heidnischer Obmacht anschließen, als sie sich z. B. für einen Jeremia oder Jesaja, bei Vorwalten des religiös-theokratischen Gedankens und gleichzeitigem Zurücktreten des politischen Gesichtspunktes als solchen, naturgemäß schon an Babels Sturz anschließen konnte“, u. s. f. — Ueber die eigenthümliche Spezialität der chronologischen Bestimmungen Daniels s. ebenda S. 58: „Es gibt keine einzige Zeitbestimmung in der danielischen Vorherhersage, welche nicht der Ausdruck einer, jedem theokratischen Zeitgenossen des Verfass. verständlichen Idee wäre. Allerdings hat die Art der Zeitbestimmung theilweise etwas Eigenthümliches. Dies besteht aber lediglich in der astronomisch-arithmetischen Ausmessung eines kurrenten Zeitbegriffes, welche ihrerseits an Babylon, die Wiege astronomischer wie astrologischer Bestimmungen erinnert und, vereint mit dem echt-babylonischen Kolorit im Gebrauch der Thiersymbole, und in der grotesk-

ausmalenden Darstellung überhaupt dem babylonischen Ursprunge des Buches entspricht.“

S. 10.

Zweck des Buches Daniel.

Nach dem unser Buch in die Makkabäerzeit verlegenden Gegnern seiner Echtheit verfolgte der Verfasser durchaus einen paränetischen oder parakletischen Zweck, dem auch der angeblich fingirte Inhalt des ersten oder historischen Theils dienen sollte. Beides, die Erzählungen von Daniels und seiner Gefährten Glaubensmuth und Bekenntnertreue angesichts der Drohungen und Verfolgungen der babylonischen Tyrannen, und die apokalyptischen Visionen des zweiten Theils, sollten die Volks- und Zeitgenossen des Verfassers dazu ermahnen, „es jenen Männern an unbeugsamem Glaubensmuth in dem offenen rücksichtslosen Bekenntnisse des Gottes ihrer Väter gleichzutun und sie darauf hinzuweisen, wie dieser allein wahre allmächtige Gott wissen werde, zu seiner Zeit diejenigen zu demüthigen und zu stürzen, welche, wie Antiochus Epiphanes, in vermessener Hochmuth wider Ihn sich erheben und Sein Volk von Seinem Dienste abwendig zu machen suchten, dagegen Seinen treuen standhaften Anhängern den ewigen Sieg zu verschaffen“ (Weel, Einleit., S. 602). — Einem solchen Zwecke würde unser Buch, wenn wirklich erst unter Antiochus Epiphanes verfaßt, ohne Zweifel nur sehr mangelhaft entsprochen haben. Die paränetisch-vorbildliche Beziehung der meisten seiner Wundererzählungen auf die Leiden, Anfechtungen und Glaubenspflichten Israels in jener späteren Zeit wäre gar nicht verstanden worden; Nebukadnezar, Belsazar und Darius wären schwerlich als Vorbilder jenes selenicischen Tyrannen erkannt worden, weil sie eine ganz andere Stellung zur Theokratie einnahmen als dieser, der auf völlige Ausrottung und Vernichtung des Jehovahglaubens ausging und zu derartigen Anerkennungen der siegenden Macht und Herrlichkeit des alttestamentlichen Bundesgottes, wie sie seitens aller jener Herrscher erfolgten, nie auch nur vorübergehend geneigt gewesen sein würde; die dem chaldäischen und medopersischen Heidenthume der ersten Zeit engbefreundete Stellung, die Daniel als Obervorsteher der Magierkaste, als einflussreicher politischer Beamter und vertrauter Rathgeber jener heidnischen Könige einnimmt, würde sicherlich eher abstoßend, als anfeuernd, glaubenstärkend und zu Märtyrerfreudigkeit begeistern auf die engherzigen, schroffen, zu fanatischem Rigorismus hinneigenden Juden der Makkabäerzeit eingewirkt haben; außer den drei Männern im Feuerofen würde den Märtyrern dieser Zeit auch nicht ein wahrhaft passendes, zur Erhaltung und Stärkung ihres Glaubens geeignetes Vor-

bild vorgehalten worden sein, und ebenso würden auch die weisagenden Bestandtheile des Buches nur allzu viel des Ueberflüssigen, Dunklen, Unverständlichen und eben darum Zweckwidrigen dargeboten haben (vgl. b. Anmerkung).

Dagegen erscheint alles Einzelne wohl angelegt und einem in sich selbst klaren praktischen Zwecke dienlich gemacht, sobald man den Inhalt des Buches vom Standpunkt der exilischen und nächsten nachexilischen Zeit aus zu begreifen sucht. Die zuerst aufgezichneten chaldäischen Stille Kap. 2—7 (vgl. oben §. 4) erscheinen dann als eine Sammlung von theils erzählenden, theils weisagenden Zeugnissen für Jehovah als den allein wahren Gott im Gegensatz zu den nichtigen babylonischen Göttern, bestimmt zur Stärkung des Glaubens der Exulanten und dieser ihrer Tendenz nach gekennzeichnet durch die gleichmäßige Art, wie jeder einzelne Abschnitt mit einer Lobpreisung Jehovah's als des Gottes aller Götter, und zwar meist durch den Mund eines der heidnischen Machthaber schließt (s. Kap. 2, 47; 3, 28 ff.; 4, 34; 5, 29; 6, 26 ff.; 7, 27). Der einige Zeit später aufgezichnete hebräische Theil, Kap. 1 u. Kap. 8—12, gibt seine Bestimmung direkt und allein für Israel dadurch zu erkennen, daß ihm nicht nur jene den Triumph des Jehovahglaubens über den Götzenglauben ausdrückenden charakteristischen Formeln am Schlusse der einzelnen Abschnitte fehlen, sondern daß er obendrein, abgesehen von dem das ganze Buch einleitenden historischen Eingang Kap. 1, 1—2, 4, nur Weissagungen enthält und zwar Weissagungen von ausschließlicher Tröstender Tendenz, bestimmt dazu, „den unter politisch-kümmerlichen Bedingungen theils in Palästina sich neu einrichtenden, theils im Lande des Exils noch verbliebenen hebräischen Volksgenossen angesichts der menschlicherweise nicht absehbaren Zeit des Endes solcher kümmerlichen Zustände Trost zu geben zunächst in der Zusicherung, daß die fortbauenden und mit der sittlichen Verderbnis des Heidenthums sich noch steigenden Drangsale zur Läuterung der Frommen von Gott bestimmt seien (vgl. Kap. 11, 35; 12, 10) und keinen Tag länger währen könnten, als Gott beschlossen habe“ (Kranichfeld, S. 60), und ferner sie noch wirksamer zu trösten und zu ermutigen durch wiederholte Hinweisungen auf die messianische Heilszeit (Kap. 9, 25 ff.; 12, 1 ff.; vgl. 7, 13 f.), diesen längst verheißenen glorreichen Abschluß, welchen die Geschichte des Gottesvolks nach vielen vorherigen Trübungen und Verbunkelungen finden müsse und der an und für sich die Gewähr für die Errettung Israels aus allen noch so schweren Drangsalen darbiete.

Verbunden mit diesen Trostweissagungen gewan-

nen denn jene älteren, ursprünglich für eine andere Situation bestimmten Aufzeichnungen über die wunderbaren Erweisungen der göttlichen Macht und Gnade an Daniel und seinen Gefährten in verstärttem Maße die Bedeutung glaubenstärkender, ermutigender und tröstender Exempel, die den Israeliten der folgenden Zeiten, insbesondere der vorzugsweise kümmerlichen und trübsalsvollen Zeiten, als leuchtende Vorbilder und Leisterne in den dunklen Nächten scheinbarer Gottverlassenheit dienen konnten. Ihre volle Wirkung hat freilich, wie schon früher gezeigt (§. 6, Anm. 1), diese parakletische Tendenz des Buches erst damals zu entfalten begonnen, als unter dem Drucke seleucidischer Glaubensstrammerei, fast vierthals Jahrhunderte nach dem Exil, jene schweren Drangsale, von welchen Daniel geweissagt hatte, in vollem Maße über Israel hereinbrachen und das bis dahin vielleicht theilweise verkannte oder wenigstens mißverstandene und weniger geschätzte prophetische Buch dadurch zu Ehren brachten, daß sie zugleich mit dem eminenten Scharfblick des göttlich erleuchteten Lesers die Fülle der höheren Trostkraft offenbar machten, die seinen wunderbaren Geschichten und Gesichten innewohnt. Erst die Makkabäerzeit also hat den praktischen Zweck des Buches wahrhaft zu erfüllen gebietet und eben damit die in ihm beschlossenen prophetischen Räthsel gelöst, die Tiefen der Weisheit, welche seinen Betrachtungen über die Stellung der Weltreiche zum Gottesreich zu Grunde liegen, wahrhaft erschlossen, und seinem Verfasser den Ehrenrang des Vierten der großen Propheten bleibend gesichert.

Anmerkung. — Wie undurchführbar die Annahme einer tendenziösen Fiktion des Buches im Makkabäerzeitalter sei, besonders um der so ganz anderen politisch-religiösen Zustände willen, die damals im Vergleich mit der exilischen Zeit herrschten, zeigt treffend Hävernick, Einl. II, 488: „Wie völlig verschieden sind die heidnischen Könige des Buches von Antiochus Epiphanes! Zwar treten auch hier Kollosionen ein mit dem Judenthum, aber wie ganz anders stellen sich Nebukadnezar, Belsazar, Darius der Meder in Bezug auf die Anerkennung des Judenthums und seines Gottes! Wo ist hier eine Probe von der Tendenz, das Judenthum auszurotten, eine förmliche Judenverfolgung eintreten zu lassen, wie dies in den Ansichten des Antiochus lag! Es kann wohl nichts Unähnlicheres geben, als das Verfahren eines Belsazar und Darius, und das des seleucidischen Königs!“ — Vergl. S. 487: „Wenn Daniel nebst seinen Gefährten in der Sprache und Weisheit Chaldäa's unterwiesen wird, sogar als Obervorsteher der Magierkaste erscheint, einen heidnischen Namen, eine politische Stellung an heidnischen Höfen erhält, mit heidnischen Fürsten in

engerem befreundeten Verhältnisse steht, an diesen sogar den herzlichsten innigsten Antheil nimmt (vgl. 4, 16) — so sind das lauter Züge, welche wohl auch der Geschichte angemessen sind und den Verhältnissen, wie sie das Exil herbeiführte, entsprechen, aber zu dem Rigorismus der massabäischen Zeit nicht passen“ u. —! Vergl. Herbst, Einleit. II, 2, 98; Zündel, S. 60 ff.; Pusey, p. 374 ff.

§. 11.

Die alexandrinische Uebersetzung des Buches Daniel und ihre apokryphischen Zusätze.

Die alexandrinische Uebersetzung unfres Buches galt lange Zeit als nicht mehr vorhanden, weil die Kirche statt ihrer schon seit den Zeiten des Eusebius v. Caesarea und Pamphilus die bedeutend genauere und fehlerfreiere Version des jüdischen Proselyten Theodotion in Gebrauch genommen hatte¹⁾. Erst im Jahre 1772 gab der römische Priester des Oratoriums Simon de Magistris den echten Septuagintatext des Buches Daniel aus einem Codex Chisianus heraus, worauf dann die Abdrücke von J. D. Michaelis (1773, 4) u. Segaar (1775) zur weiteren Vervielfältigung und Bekanntmachung dieses Textes beitrugen, und schließlich F. A. Schen (1845) eine wahrhaft gediegene kritische Ausgabe desselben lieferte, zu welcher er die 1788 von Cajetan Bugati aus einem Codex Ambrosianus herausgegebene syrisch=heraplarische Uebersetzung des Buches mitbenutzte. Diese heraplarische Uebersetzung bietet einen nach Theodotion corrigirten Septuagintatext dar, wie Origenes denselben für seine Hexapla zurecht gemacht hatte, während der aus dem Cod. Chisianus ebrte Text den echten und unveränderten Wortlaut der alexandrinischen Version repräsentirt, wie er in der Tetrapla des Origenes, und zwar hier neben dem unveränderten Theodotion'schen Texte, gestanden hatte (vergl. Delitzsch, a. a. D., S. 286).

Entstanden ist die alexandrinische Uebersetzung des Buches wahrscheinlich schon vor der Mitte oder doch um die Mitte des zweiten vordhriftlichen Jahrhunderts, also in derselben Zeit, in welcher die gegenrätische Kritik das hebr. Original entstehen läßt (vgl. §. 6, Anm. 3). Die zahlreichen Abweichungen vom Grundtexte, welche sie darbietet und welche theils in Abänderungen einzelner Ausdrücke und Wendungen (z. B. 1, 3. 11. 16; 2, 8. 11. 28; 7, 6. 8 u.), theils in Verkürzungen und Weglassungen

(z. B. 3, 31 ff.; 4, 3—6; 5, 17—25; 26—28), theils endlich in Texterweiterungen (z. B. 4, 34; 6, 20. 22—29) bestehen, werden von manchen Kritikern aus einem vom Original abweichenden hebr. oder chald. Texte abgeleitet, der ihr zu Grunde gelegen habe (so z. B. Michaelis, Bertholdt, Eichhorn). Wahrscheinlicher indessen verdanken sie erst der Thätigkeit des Uebersetzers ihre Existenz, da sie fast durchweg als Interpretamente und Paraphrasen, berechnet bald auf Verdeutschung des Textes, bald auf Veranschaulichung des Zusammenhangs, bald auf Vereinfachung oder Steigerung des Wunderbaren, erscheinen (vgl. Hävernick, Kommentar, S. XLVII ff.; de Wette, Einl. §. 258; Keil, §. 137).

Auch die längeren Einschaltungen, durch welche das Danielbuch sowohl in der alexandrinischen Uebersetzung, als auch in derjenigen des Theodotion erweitert erscheint, und die man als die apokryphischen Zusätze zu Daniel zu bezeichnen pflegt, verrathen nichts, was zur Annahme eines ihnen zu Grunde liegenden hebr. oder chald. Urtextes nöthigen könnte. Vielmehr zeugt ihr sprachlicher Charakter (namentlich das schon von Porphyrius beobachtete Vorkommen von griechischen Wortspielen oder Paronomasien, wie *σῴζω*, *σῴσαι* — *πῶζω*, *πῶσαι*, welche schwerlich auf vom Uebersetzer nachgeahmten hebr. Wortspielen beruhen dürften¹⁾), mehr für ihre ursprünglich griechische Abfassung, die daher von Michaelis, de Wette, Bleek, Hävernick u. behauptet wird, während allerdings manche namhafte Kritiker (und zwar nicht bloß Katholiken wie Desever, Welte, Haneberg, Reusch, sondern auch Protestanten wie Bertholdt, Eichhorn, Delitzsch [De Habacuci prophetae vita atque aetate, 1844, p. 52 ss.], Fritzsche [Exeget. Handbuch zu den Apokryphen, I, 111 ff.], Zündel u.) die Stücke entweder sämtlich oder doch theilweise aus aramäischen oder hebräischen Originalen übersezt sein lassen. Diese Annahme eines semitischen Urtextes läßt sich höchstens bei den beiden ersten Zusätzen (dem Gebet Asarja und dem Gesang der drei Männer), aber schwerlich bei den beiden anderen rechtfertigen. Diese letzteren Stücke: die

¹⁾ Vgl. Hieronymus, Comm. in Dan. 4, 16: »Septuaginta haec omnia nescio qua ratione praeterierunt. Unde iudicio magistrorum Ecclesiae editio eorum in hoc volumine repudiata est et Theodotionis vulgo legitur, quae et Hebraeo et ceteris translatoribus congruit.«

¹⁾ Hieronymus, Comm. in Dan. Proph: »Sed et hoc nosse debemus, inter cetera Porphyrium de Danielis libro nobis obicere, idcirco illum apparere confictum, nec haberi apud Hebraeos, sed Graeci sermonis esse commentum: quia in Susannae fabula continetur, dicente Daniele ad presbyteros, ἀπὸ τοῦ σῴζω σῴσαι, καὶ ἀπὸ τοῦ πῶζω πῶσαι, quam etymologiam magis Graeco sermoni convenire quam Hebraeo, cui et Eusebius et Apollinaris pari sententia responderunt: Susannae Belisque, et Draconis fabulas non contineri in Hebraeo, sed partem esse prophetiae Habacuc filii Jesu etc.

Geschichte von „Susanna u. Daniel“, und die „vom Bel und Drachen zu Babel“ tragen einen entschieden legendenhaften, auf Verherrlichung Daniels abzwendenden und zahlreiche innere Unwahrscheinlichkeiten, ja Unmöglichkeiten insolvirenden Charakter, weshalb sie mit Recht für noch späteren Ursprungs als die übrigen Bestandtheile des griechischen Daniel angesehen werden. Sie bilden in der alex. Uebersetzung die Schlußabschnitte des ganzen Buchs (Kap. 13 u. 14 nach der neueren Kapiteleinrichtung), werden aber hier mit so eigenthümlichen Formeln eingeführt, — (Kap. 14 ober Bel und der Drache z. B. mit der räthselhaften Ueberschrift: „ἐκ τῆς προφητείας Ἀμβακούμ υἱοῦ Ἰησοῦ ἐκ τῆς φυλῆς Λευί“), daß sie schon hierdurch ihren nachdanielschen Ursprung zu erkennen geben, sei es nun daß man einen sonst nicht bekannten Propheten Pseudo-Habakuk, sei es daß man irgend einen oder einige andere jüdische oder hellenistische Schriftsteller als ihren Urheber ansehe. In der Uebersetzung des Theodotion sind diese Zusätze dem danielschen Buche organisch einverleibt, sofern die Susanna, als zur Jugendgeschichte des Propheten gehörig, dem 1. Kap. vorausgeht, das Gebet Asarja und der Gesang der drei Männer zwischen B. 23 u. 24 des 3. Kap. eingeschoben sind (ähnlich ist die Stellung dieser Abschnitte auch bei den Septuag.), und nur Bel und der Drache ans Ende des Ganzen, also hinter Kap. 12 gestellt sind.

Ueber Zeit und Ort der Entstehung dieser apokryphischen Stücke läßt sich nur so viel mutmaßen, daß sie wahrscheinlich alle vier von verschiedenen Verfassern herrühren. Denn für die Verschiedenheit der Urheber des Gebets Asarja und des Gesangs der drei Männer (Kap. 3, 24—45, und Kap. 3, 51—90) spricht der Umstand, daß im ersteren (B. 38) der Tempel als zerstört und der Tempelkultus als aufgehoben erscheint, während das zweite Stück (B. 54. 84 ff.) beider Bestehen voraussetzt. Und was die beiden anderen Stücke betrifft, so scheint die Geschichte von der Susanna (an der möglicherweise ein Kern von geschichtlicher Wahrheit und von gleichem Alter wie das kanonische Danielbuch sein könnte) schon ziemlich früh, und zwar ohne Beziehung zu dem kanonischen Daniel ausgezeichnet worden zu sein; Bel und der Drache dagegen oder „die Prophetie Habakuks des Sohnes Jesu aus dem Stamme Levi“ scheint mit Beziehung auf Dan. Kap. 7 von einem ziemlich späten palästinensischen Verfasser gedichtet worden zu sein. — Für die höhere historische Dignität und den echten Prophetencharakter des kanonischen Daniel legen alle diese apokryphischen Nachtriebe der Danielsfrage ein sehr gewichtiges Zeugniß ab, sofern ihr tendenziöses, fingirtes Gepräge und ihr legendenhafter Ton einen ähnlichen

Kontrast zu dem überaus viel nüchternen und vertrauenerweckenden Inhalte jener Schrift bilden, wie der bekannte Gegensatz zwischen den apokryphischen und den kanonischen Evangelien, der in so hohem Grade zur Verbürgung der Glaubwürdigkeit des Inhalts der letzteren geeignet ist. Ähnlich verhält sich's mit dem Kontraste zwischen Daniel und den pseudonymen Apokalypsen der letzten vorchristlich-jüdischen Literatur, wie die sibyllinischen Orakel, Henoch, das 4. Buch Esra, über deren theilweise Abhängigkeit von unsrem Buche bereits oben (§. 6, bes. Anm. 3) gehandelt worden ist und die man sich ohne Zweifel als theils ältere, theils jüngere Produkte einer ähnlichen apokalyptisch-pseudepigraphischen Schriftstellerei zu denken hat, wie die der unbekannten Urheber jener Ansätze zu unsrem Buche.

Anmerkung. — Wegen der apologetischen Wichtigkeit dieser apokryphischen Ergänzungen in Kap. 3, 13 u. 14 des griechischen Daniel vgl. Delitzsch, S. 186: „Welch günstiges Zeugniß legen diese apokryphischen Legenden durch ihren Abstand vom kanonischen Buche für dessen historisch-prophetischen Charakter ab!“, — sowie Zündel, S. 187: „Es sind also alle diese apokryphischen Zuthaten zu Daniel nicht zu einemmal, nicht an demselben Ort, das eine auf griechischem (?), das andere auf palästinenschem, ein anderes vielleicht auf babylonischem Boden entstanden. Sie sind, ehe sie in die Siebzig kamen, übersetzt worden (ob alle? — s. oben); sie sind schon ehe sie die Siebzig aufnahmen, theilweise gesammelt und unter den falschen Namen des Habakuk gebracht worden.... Wäre nun Daniel selbst erst im Jahre 168 v. Chr. verfaßt, — wie könnten wir schon 130 v. Chr. die gedachte Uebersetzung mit diesen Zuthaten besitzen? Nehmen wir eine noch so schnelle Sagenbildung an, von der ältesten Susannasage an bis zu der jüngsten αἰῶνος τῶν τριῶν παίδων, wer könnte sich den Abstand zwischen der Urschrift und der ältesten Verfälschung vor Ablauf eines Menschenalters denken? Und von dieser wieder bis zur jüngsten — mußte nicht auch sie ein ziemlicher Abstand trennen, z. B. die ποσειδών von der αἰῶνος?... Und nun erst ihre Uebersetzung, ihre Sammlung! Es zwingt dies alles dazu, einen Abstand von vielen Menschenaltern zwischen der Entstehung des Danielbuches und der alexandrinischen Uebersetzung anzunehmen.“ — In Betreff der jüdischen Apokalypsen aus vorchristl. Zeit nach ihrem Verhältnisse zu Daniel s. ebendaf. S. 134 ff., besonders S. 137: „Es kann aber nicht nur von einer vorchristlichen, sondern überhaupt von einer stufenmäßigen Entwicklung bei diesen Apokalypsen nicht die Rede sein. Denn keine einzige derselben ist so bedeutend, — die Sibyllinen ausgenommen, — daß

sich andere Nachtriebe aus ihr entwickelten. Sie sind nicht aus einander, sondern neben einander entstanden, und stehen unter sich lediglich nur durch ihre Nachahmung der älteren Propheten sowie durch ihre Tendenz, die Zeitgeschichte apokalyptisch darzustellen, im Zusammenhange. — Dagegen Nachbildungen Daniels enthalten sie fast alle. Genosch behandelt die Deutung der Zahl Siebzig in seinen siebenzig Regenten; Esra's Adler mit seinen Flügeln und Federn ist offenbar das vierte Thier Daniels; Esra's Person mit seinen unermüdblichen Fragen, warum das Bundesvolk im Unglück sei, ist nichts anderes als ein Nachbild des über den Verzug der Weissagung trauernden Daniel (Kap. 9 und 10). In der Ascensio Jesajae finden sich die Zahlen Daniels Kap. 8 fast vollkommen wieder und die Zukunft des Herrn ist dort mit danielischen Farben gemalt“ u.

Uebrigens finden sich die apokryphischen Zusätze zu unserm Buche auch in der alten, für die Textkritik nicht unwichtigen koptischen Uebersetzung, welche Henry Tattam vol. II, p. 270 ss. seiner „*Prophetiae majores in lingua Aegyptiacae dialecto Memphitica s. coptica*“ (Oxon. 1852) veröffentlicht hat.

§. 12.

Theologische und homiletische Literatur zu Daniel.

I. Ältere Zeit. — a. Christliche Ausleger (Kirchenväter): Hippolyti Commentar. in Danielis et Nebucadnezaris visionum solutiones (capp. 7—12), editus e cod. Chisiano in Daniele sec. LXX interpretes, Romae 1772 (s. auch das griechisch geschriebene Fragment eines Commentars zu Daniel in den Opp. Hippolyti ed. J. A. Fabricius, Hamb. 1716). — Ephraemi Syri Commentar. in Dan., Opp. gr. et syr. ed. Asseman. Rom. 1740 ss. tom. II, p. 203 ss. — Hieronymi Explanatio in Daniele prophetam, Opp. ed. Vallars., Venet. 1768, Tom. V, p. II. — Theodoreti Commentar. in visionis Danielis prophetiae (Ἐρμηνεία εἰς τὰς ὁράσεις τοῦ προφήτου Δανιήλ), Opp. ed. Schulze, Hal. 1768 ss., t. II, p. II, p. 1063 ss. — Polychronii (Brubers des Theobors v. Mopsuestia) Commentarius in Daniele, in A. Mai, Nova Collect. I, B, p. 155. —

Aus dem Mittelalter: Joachimi Abbatis

Expositio in Daniel., Venet. 1519. — Thomae Aquin. Comm. in Daniel, separ. ed. Paris. 1640.

b. Jüdische Ausleger (Rabbinen): R. Saadja Hag = Gaon († 924), in den rabbin. Bibeln von Bomberg (Venet. 1526 ss.) und Buxtorf (Basil. 1618). — Raschi (d. i. R. Schelomo ben Isaac, † 1105, ebenda), sowie in J. F. Breithaupt Commentt. R. S. Jarchi in Proph., Job et Psalmos in Lat. vert., Goth. 1713. — Ibn Esra († 1167) in den rabbin. Bibb. — Alharabanel († 1508) מְבַרְרֵי רֵשָׁעִים (d. i. „Quellen des Heils, Heilsbrunnen“, Jes. 12, 3), Neap. 1497; auch Amsterd. 1617, 4. — R. Joseph Zeitach (um 1500) לְהַסְתֵּר לְהַסְתֵּר (panis absconditus, Spr. 9, 17 — ein Commentar zu Dan. und den 5 Megilloth), Bened. 1608, 4. — R. Mosche Alschich (um 1560) חֲבַצְלֵת הַשֶּׁדֶר (Hosel. 2, 1), Zaphat 1568; Bened. 1592. — R. Sch'muel b. Jesh. Valeri (16. Jhdt.), חֲזוֹן לְמִצְרַיִם (visio temporis statuti), Bened. 1586. — R. Joseph ben D. David ben J. Sachim (gewöhnl. Sachiadabes, † 1559) Paraphrasis in Dan. proph. et lat., ed. Const. L'Empereur, Amstel. 1633, 4.

II. Neuere Zeit. — a. Protestantische Ausleger. 1. Im 16. Jahrh.: Luther: Der Prophet Daniel deutsch, Wittenb. 1530, 4 (mit Zuschrift an Herzog Joh. Friedrich); Vorrede über den Proph. Daniel, nebst Auslegung des 11. und 12. Kap., Wittenb. 1546, 4; Disputation über den Ort Dan. 4, 24; — diese drei Schriften zusammen u. d. Tit.: „Auslegung des Proph. Daniel“ in Bd. VI der Walch'schen Ausg. — Melancthon, Comment. in Daniel. proph., Vitemb. 1543, 8 (Opp. tom. II, p. 410); deutsch von Just. Jonas 1546. — Joh. Draconitis, Comment. in Daniel. ex Ebraeo versum, cum oratione in Daniele, Marburg 1544, 8. — Victorin. Strigel, Danielis prophetiae concio, ad Ebraicam et Chaldaicam veritatem recognita et argumentis atque scholiis illustrata, Lips. 1565. 1571. — Joh. Wigand, Explicatio brevis in Daniele, Jen. 1571. — Nit. Selnecker, Erst. des Proph. Daniel und der Offenbarung Johannis, Zen. 1567. 1608. — Phil. Heilbrunner, Danielis proph. vaticinia in locos communes theologicos digesta et quaestionibus methodice illustrata, Lauing. 1587. — J. Desolompadius, in Daniele II. II, omnigena et abstrusiorum cum Ebraeorum tum Graecorum scriptorum doctrina referti, Basil. 1530. 1543 u. s. — Joh. Calvinus, Praelectiones in Daniele, a Joa. Budaeo et Car. Jonvillaeo collectae Genev. 1563. 1576 u. s. (auch Opp. tom. V, Amstel. 1667). — Fr. Junius, Expositio proph. Danielis, a Jo. Grutero excerpta, Heidelb. 1593; Genev. 1594. — Rob.

¹⁾ Die Fragmente mehrerer andrer patristischer Ausleger des Daniel, wie Ammonius, Polychronius, Apollinaris, Eudoxius finden sich in dem weiterhin zu nennenden Commentar des H. Broughton (Danielis visiones Chald. et Hebr., Basil. 1599) fatenenartig mit den Erklärungen Hippolyt's u. a. zusammengestellt.

Relloc., Comm. in libr. Dan. prophetarum, Edinb. 1591; Basil. 1594; Gen. 1598. — Hug. Broughton, Danielis visiones Chaldaicae et Ebraeae, ex originali translatae et illustratae, Lond. 1596 (engl.), Basil. 1599 (lat., ed. J. Boreel). — A. Polanus a Polensdorf: In Daniele prophetam, visionum amplitudine difficillimum, vaticiniorum majestate augustissimum, commentarius, in quo logica analysi et theologica *ἐκθέσις*, tradita in publicis praelectionibus in Vetusta Basileensi academia, totius libri, ad hoc aevum calamitosum saluberrimi, genuinus sensus et multiplex usus ostenditur. Basil. 1599. 1608.

2. Im 17. Jahrh.: S. Gesner, Daniel propheta disputationibus XII et praefatione chronologica breviter explicatus, Vitemberg. 1601. 1607 u. 8. — Poly. Seyfer, Commentarius in Dan. cap. 1–6, Francof. et Darmst. 1609 ss. 4). — J. C. Rhumelius, Liber Danielis paraphrasi recensitus, Norimb. 1616. — Mart. Geier, Praelectiones academicae in Daniele proph., Lips. 1667 u. 8. — Abraß. Calov, Annotata Anti-Grotiana in Jeremiam et Danielelem, Vitemb. 1664. — A. Barenius, Collegium canonicum quatuor novissimorum V. Ti. prophetarum, Danielis, Haggaei, Zachariae, Malachiae. Rostochii 1667. — G. Meißner, Der Prophet Daniel, sowohl geschehene Dinge ausbreibend, als künftige weissagend, durch kurze Anmerkungen erläutert; mit Vorrede von J. Friedr. Mayer. Hamburg 1695, 12. — J. H. Alsted, Trifolium propheticum, i. e. cant. canticor. Salom., prophetia Danielis, apocalypsis Joannis, sic explicantur, ut series textus et temporis prophetici, e regione posita, lucem menti et consolationem cordi ingerant, Herborn 1640. — Constantin l'Empereur (Professor controversiarum Judaicarum zu Leyden, † 1648), Paraphrasis Jos. Jachiadæ in Danielelem cum versione et annotationibus, Amstel. 1633 (f. oben I, b). — Thom. Parker, Expo-

sitio visionum et prophetiarum Danielis, Londin. 1646. — J. Coccejus, Comment. in Danielelem, Lugd. Bat. 1666. — S. Wingenborf, Prophetia Danielis paraphrasi reddita et cum profanae historiae monumentis collata, Lugd. Bat. 1474. — J. G. Jungmann, Propheta Daniel novo modo et haecenus inaudito reseratus etc. etc., Cassellis 1681. — Balth. Better, Uitlegginge van den Prophet Daniel, Amsterd. 1688. 1698.

3. Im 18. Jahrh.: J. Musäus, Scholae propheticae continuatae, ex praelectionibus in prophetas Danielelem, Micham et Joelem collectae, ed. J. E. de Schulenburg, Quedlinb. 1719. — Chr. Bened. Michaelis, Adnotationes philologico-exegeticae in Danielelem, Hal. 1720 (auch in vol. III der Annotatt. anteriores in Haglogr.). — J. W. Petersen, Sinn des Geistes in dem Propheten Daniel, Frankf. a. M. 1720. — J. Koch, Entseigelter Daniel, d. i. richtige Auflösung der sämtlichen Weissagungen Daniels, nach ihrem wahren Inhalt, ungetrennt. Verbindung, einhelligen Absicht, und genauen, sogar auf Jahre und Tage mit der Chronologie zutreffenden Zeitrechnung auf den Messiam. Lemgo 1740. — M. Fr. Koss, Auslegung der Weissagungen Daniels, die in die Zeit des Neuen Testaments hineinreichen, nebst ihrer Vergleichung mit der Offenb. Joh. nach der Bengelschen Erklärung derselben. Leipz. 1771. — J. Chr. Harenberg, Aufklärung des Buches Daniel aus der Grundsprache, der Geschichte und übrigen rechten Hilfsmitteln, zum richtigen Verstand der Sätze, zur Befestigung der Wahrheit und zur Erbannung durch die Religion. Blankenburg und Quedlinburg 1773, 2 Theile. — Chr. S. Benj. Zeise, Uebersetzung und Erklärung des Buches Daniel, Dresden 1777. — J. D. Lüderwald, Die sechs ersten Kapitel Daniels, nach historischen Gründen geprüft und berichtet, Helmstädt 1787. — J. C. Volborth, Daniel aufs neue aus dem Hebräisch-Chaldischen übersezt und mit kurzen Anmerkungen für unstudirte Leser und Nichttheologen begleitet; Hannover 1788. — C. G. Lünbe, Das Buch des Propheten Daniel, neu übersezt und erklärt, Schwerin und Wismar 1797. — Will. Lowth, Commentary upon the Prophecy of Daniel and the twelve minor Prophets, Lond. 1726, 2 vols. — Jf. Newton, Observations upon the Prophecies of Daniel and the Apocalypse of St. John, Lond. 1733, 2 vols. (ein Opus posthumum, erst 6 Jahre nach dem Tode des Verfassers veröffentlicht; später auch lat. von W. Südermann, Amstel. 1737, sowie deutsch mit Anmerkungen von C. F. Großmann, Leipz. 1765. — S. übrigens schon oben, S. 5). — S. Venema, Dissertationes ad vaticinia Danielis emblematica

4) Dieser Seyfer'sche Kommentar ist in sechs Abtheilungen unter verschiednen Titeln erschienen: 1) Scholia Babylonica, h. e. ecclesiasticae commentationes in cap. I Danielis, Francof. 1609; 2) Colossus Babylonius, quatuor mundi monarchias repraesentans, s. eocl. expositio cap. II Danielelem, Darmst. 1609; 3) Fornax Babylonica, sincerae religionis confessores probans, s. eocl. exp. cap. III Dan., Francof. 1610; 4) Cedrus Babylonica, potentes docens humilitatem et detestans superbiam, s. eocl. exp. cap. IV Dan., Francof. 1610; 5) Epulum Babylonium, in quo causae interitus imperiorum et regnorum spectandae ob oculos proponuntur, s. eocl. exp. cap. V Dan., Darmst. 1610; 6) Aula Persica, ostendens pietatem ab invidia aulica premi, sed nequaquam opprimi, s. eocl. exp. cap. VI Dan., Darmst. 1610.

cap. II, VII et VIII de quatuor orientis regnis, ordine sibi successuris et quinto Messiae. In quibus illa novā viā demonstrantur et illustrentur, aliisque prophetis lux affunditur, Leovard. 1745. — Derselbe, Comment. in Dan. cap. 11, 4—12, 3, ibid. 1752. — R. Amner, an Essay towards an interpretation of the prophecies of Daniel, Lond. 1776; auch deutsch: „Versuch über die sämtlichen Weissagungen Daniels, nebst Anmerkungen über die berühmtesten Erklärer derselben, von Rich. Amner, Halle 1779. — L. Wintle, Daniel. An improved version attempted, with a preliminary Dissertation and Notes, critical, historical and explanatory, Lond. 1792.

4. Im 19. Jahrh.: Leonh. Bertholdt, Daniel aus dem Hebräisch-Aramäischen neu übersezt und erklärt, mit einer vollständigen Einleitung und einigen historischen u. exegetischen Erörterungen, 2 Thle., Erlangen 1806. 1808. — G. F. Griesinger, Neue Ansicht der Aufsätze im Buch Daniel, Stuttgart und Tübingen 1815. — E. F. C. Rosenmüller, Danieleum lat. vertit et annotatione perpetua illustravit (P. X, der Scholia in V. T.), Lips. 1832. — S. A. E. Hävernick, Kommentar über das Buch Daniel, Hamb. 1832. — E. F. v. Lengertke, Das Buch Daniel, Königsb. 1835. — F. J. V. D. Maurer, Commentar. gramm. crit. in V. T., vol. II, fasc. 1 (Ezech. et Dan.), 1836. — F. Hitzig, Kurzgefaßtes exeget. Handb. zum A. T., 10. Lieferung: Das Buch Daniel, Leipz. 1850. — E. A. Huberlen, Der Prophet Daniel und die Offenbarung Johannis, in ihrem gegenseitigen Verhältniß betrachtet und in ihren Hauptstellen erläutert, Basel 1854. 1857. — J. M. Gärtner, Erklärung des Propheten Daniel und der Offenbarung Johannis, sowie der Weissagung von Hesekiel's Gog, in genauer Uebereinstimmung mit den Haupterscheinungen der Welt- u. Kirchengeschichte seit der Gründung des babylonischen Weltreichs 606 v. Chr., bis auf unsre Zeit und bis zur Wiederkunft Christi am das Ende unsres Jahrhunderts; 6 Hefte, Stuttg. 1863 f. — Rud. Kranichfeld, Das Buch Daniel erklärt, Berl. 1868. — L. Füller, Der Prophet Daniel erklärt, Basel 1868. — K. Liefotz, Das Buch Daniels übersezt und erklärt, Schwerin 1868. — Ab. Ramphausen, im Bunsen'schen Bibelwerk, VI. Halbbd., 1. Hälfte, Leipz. 1867. — S. Ewald, Die Propheten des A. B., 2. Ausg., 3. Bd., Göt. 1868 (die erste Ausg. hatte lediglich eine monog. Erklärung von Kap. 9, 24—27 gegeben — s. unten). — E. B. Pusey, Daniel the Prophet, Oxford 1864.

b. Römisch-katholische Ausleger seit der Reformation. — Arias Montanus, Comment. in Dan., Antverp. 1562. — Hector

Pintus, Commentarii in Daniele, Lamentationes Jeremiae et Nahum, divinos vates. Coimbra 1582; Venet. 1583; Colon. 1587. — Bened. Pererius, Commentariorum in Daniele proph. II. XVI, Rom. 1586; Lugd. 1588; Antv. 1594. — Casp. Sanctius, Comment. in Dan. proph., Lugd. 1612. 1619. — Joh. Maldonatus, Comment. in Jerem., Ezech., Dan., Lugd. 1611; Par. 1643. — Jacob Velsbuis, Comment. in Dan. proph. cum Chronologia ad intelligenda Jeremiae, Ezech. et Dan. vaticinia, Antv. 1602. — Fabricius Paulinius, Comm. in Dan., Rom. 1625. — Ludov. ab Alcazar, Comm. in varios locos I. Dan., Lugd. 1631. — Cornelius a Lapide, August Calmet und Derefer-Scholz in ihren umfassenden Bibelwerken. — G. R. Mayer (Profess. in Bamberg), Die messianischen Prophezien des Daniel, Wien 1866.

Monographische Literatur.

Die kritische und apologetische Literatur, oder die hauptsächlichsten monographischen Bestreitungen und Vertheidigungen der Echtheit des Buches (Bleek, Rirmß, Hävernick, Hengstenberg, Zinbels, Füller, Wold etc.) s. schon oben §. 5.

Exegetische Monographien: S. Benema, Dissertationes (s. oben, Nr. II, a, 3). — Thomas Newton, Abhandlungen über die Weissagungen, welche merkwürdig erfüllt sind und noch bis auf den heutigen Tag in Erfüllung gehen. Aus dem Engl., Leipz. 1757 (S. 304 ff. eine apologetische Erörterung der Gesichte von den Weltmonarchien Dan. 2 u. 7 enthaltend, die gegen Collins, Grotius u. s. w. gerichtet ist). — J. G. Scharfenberg, Specimen animadversionum, quibus loci nonnulli Danielis et vett. ejus interpretum, praesertim Graecorum, illustrantur et emendantur, Lips. 1774. — S. E. Walb, Curarum in historiam textus Danielis specim. I, Lips. 1783. Vergl. desselben Abhandl.: „Ueber die arabische Uebersetzung des Daniel in den Polyglotten“, in Eichhorn's Repert. für bibl. u. morgenländ. Literatur, Theil XIV, Leipz. 1784. — Laur. Reinke, Die messian. Weissagungen bei den großen und kleinen Propheten des A. T., Bb. IV, 1 (Gießen 1862), S. 167 ff. (Hauptsächl. Auslegung von Kap. 9, 24 bis 27). — S. Ewald, Die Propheten des A. B., 1. Aufl., Stuttg. 1841, Bb. II, Anhang (ebenfalls nur Ausl. von Kap. 9, 24 ff.). — J. Chr. R. Hofmann, Weissagung und Erfüllung im A. u. N. T., I, Würdl. 1841, S. 276 ff.). — Derselbe, Die 70 Jahre des Jeremias und die 70 Jahrwochen des Daniel, Nürnberg 1836. — R. Wiefeler, Die 70 Wochen und die 63 Jahrwochen des Propheten

Daniel, Götting. 1839. — Die ältere egegetische Literatur zu Dan. 9, 24—27 oder zu den 70 Jahrwochen hat Abrah. Calov, Bibl. illustr. Tom. I, p. 119 ss., sowie in der Monographie: De LXX septimanis mysterium, Vitemb. 1663, am vollständigsten verzeichnet. Vergl. auch Bertholdt,

Daniel 1c., Bb. II, S. 563 ff.; Danto, Historia revelationis divinae Novi Testamenti, p. LXXIII ss.; Reinte a. a. O., S. 211 ff., sowie Reusch, „Die patristischen Berechnungen der 70 Jahrwochen Daniels“, in der Tübinger theol. Quartalschrift, 1868, S. IV, S. 535 ff.

Der Prophet Daniel.

Erster (historischer) Haupttheil:

Kap. 1—6.

1. Einleitung. Die Jugendgeschichte Daniels und seiner drei Gefährten.

Kap. 1, 1—21.

Im dritten Jahre der Herrschaft Jojakims, des Königs von Juda, zog Nebukadnezar, 1 König zu Babel, gegen Jerusalem und belagerte es. *Und der Herr gab in seine Gewalt Jo- 2 jakim, den König von Juda, und einen Theil der Gefäße des Gotteshauses; und er ließ sie bringen nach dem Lande Sinear, der Wohnstätte seiner Götter, und that die Gefäße in das 3 Schatzhaus seiner Götter.

Und der König befahl Aschpenas, dem Obersten seiner Verschnittenen, zu wählen aus 3 den Kindern Israel, sowohl aus dem königlichen Geschlechte wie aus der Zahl der Vornehmen, *Knaben, an welchen kein Fehl und welche schön von Ansehen, einsichtig in allerlei 4 Weisheit, kenntnißreich und verständig wären und Geschick dazu hätten, in des Königs Palaste zu dienen; — und dieselben in Schrift und Sprache der Chaldäer zu unterrichten.

Und es verordnete ihnen der König ein Tagtägliches von der Kost des Königs und vom 5 Weine, welchen er trank, und [hieß] sie drei Jahre hindurch unterweisen, worauf sie dann vor dem Könige dienen sollten.

Unter ihnen befanden sich von den Söhnen Juda's Daniel, Chananja, Mischael 6 und Asarja. *Aber der Oberste der Verschnittenen gab ihnen [andere] Namen, und nannte 7 Daniel Beltschazar, und Chananja Schadrach, und Mischael Meschach, und Asarja Abed = Nego.

Und Daniel richtete seine Sorgfalt darauf, daß er sich nicht verunreinige durch des Kö- 8 nigs Kost und durch seinen Wein; und er bat den Obersten der Verschnittenen, daß er sich nicht verunreinigen müsse. *Und Gott gab dem Daniel Gunst und Gnade bei dem Verschnitt- 9 tenen-Obersten. *Und der Verschnittenen-Oberste sagte zu Daniel: Ich fürchte meinen Herrn, 10 den König, welcher eure Speise und euer Getränk [euch] zugewiesen hat; denn warum soll er sehen, daß eure Angesichter übler aussehen als die der [anderen] Knaben eures Alters; so daß ihr dem Könige mein Haupt schuldig machtet?

Aber Daniel sagte zu dem Speisemeister, welchen der Verschnittenen-Oberste über Da- 11 niel, Chananja, Mischael und Asarja gesetzt hatte: *Versuch's doch mit deinen Knechten zehn 12 Tage lang, und man gebe uns [nur] von dem Gemüse zu essen, und Wasser zu trinken. *Und 13 dann müsse vor dir besichtigt werden unser Aussehen und das Aussehen der Knaben, welche des Königs Kost essen; und gemäß deinem Befinden thue dann an deinen Knechten. — *Und 14 er hörte auf dieses ihr Wort und versuchte sie zehn Tage lang. *Und am Ende der zehn Tage 15 wurde ihr Aussehen besser erfunden und völliger an Fleisch, als das aller der Knaben, welche des Königs Kost aßen. *Und [fortan] nahm der Speisemeister das ihnen verordnete Essen und 16 Getränk weg, und gab ihnen Gemüse.

- 17 Und diesen vier Knaben gab Gott Kenntniß und Einsicht in aller Schriftkunde und Weisheit. Und Daniel verstand sich auf alle Gesichte und Träume.
- 18 Und nach Ablauf der Zeit, nach welcher der König sie [vor ihn] zu bringen befohlen hatte,
- 19 brachte sie der Oberste der Verschnittenen vor Nebusadnezar. *Und der König redete mit ihnen, und unter allen wurde keiner gefunden gleich Daniel, Chananja, Mischael und Asarja; und
- 20 sie wurden Diener des Königs. *Und in jedem Punkte der Weisheit und Einsicht, worüber der König sie befragte, fand er sie zehnfach überlegen allen schriftkundigen Beschwörern in seinem ganzen Reiche.
- 21 Und Daniel lebte [so] bis zum ersten Jahre des Königs Koresch.

Exegetische Erläuterungen.

B. 1. 2. Die Abführung nach Babel durch Nebusadnezar. — Im dritten Jahre der Herrschaft Jojakims. Daß hier kein Widerspruch mit Jerem. 25, 1, 9 vorliegt, ist oben Einl. §. 8, Anm. 2 gezeugt worden. — Bog Nebusadnezar, König zu Babel, gegen Jerusalem und belagerte es, d. h. er brach gegen Jerusalem auf, um es zu belagern; er begann seine Expedition gegen Jerusalem, in deren weiterem Verlaufe die Belagerung dieser Stadt erfolgte. Daß בוא hier im Sinne des „Aufbrechens“ zu nehmen, s. Einl. a. a. O. Statt חצר חצר bestränken, belagern, wird sonst meist חצר mit dem Dat. gesetzt, s. 5 Mos. 28, 52; 1 Kön. 8, 37. — Die Namensform נְבוּצַדְנֶאֶצַּר ist die bei den späteren hebräischen Schriftstellern gewöhnliche (vergl. 2 Kön. 24, 1; 25, 1; Esr. 2, 1; 5, 12 u.). Jeremia (25, 1; 39, 1. 11; 43, 10) und Ezechiel (29, 18) bieten dafür נְבוּצַדְנֶאֶצַּר, welche Schreibung der durch die babylonischen Keilschriften überlieferten Urform Nabukudur-ur, sowie der auf den persischen Inschriften von Bisutum vorkommenden, fast identischen Nabukhadracara, genauer entspricht (s. Oppert Journ. asiat. 1851, p. 416: Expédit. en Mésopotamie, T. II, p. 257 ss.). Der Name enthält als erstes Element jedenfalls den chaldäischen Gottesnamen Nebo = Merkur (נְבוֹ, Jes. 46, 1); weiterhin scheinen die Ausdrücke kadr „Macht“ und zar = שר „Führer“ darin enthalten zu sein (vgl. Gesenius, Thesaur. p. 890; Oppert, l. c.). Die Schreibung mit r wechselt übrigens auch bei griechischen Schriftstellern mit derjenigen mit n; denn während Strabo (15, 1. 6) Ναβονοδόρος schreibt, bietet Derosus (bei Joseph. contr. Ap. I, 20, 21) Ναβονοδόρος, und die Septuag. Ναβουχοδονόσορ. נְבוּצַדְנֶאֶצַּר schreibt übrigens unser Buch sonst immer נְבוֹ ohne denheschen נ; vergl. 3 Kap. 3, 25; 7, 15 statt נְבוֹ Kap. 3, 6. 11 u.; 4, 7. — B. 2. Und der Herr gab in seine Gewalt, eigentl. „in seine Hand“, vgl. 1 Mos. 9, 2. 20; 2 Mos. 4, 21; 2 Sam. 18, 2; auch Ps. 95, 7 u. Die Benennung Jehovah's als „der Herr“ schlechthin (אֲדֹנָי) findet sich nicht blos bei Späteren wie Esr. 10, 3; Nehem. 1, 11, sondern schon 1 Mos. 18, 27; Richt. 13, 8; Ps. 16, 2; 35, 23 u. — Jojakim, den König von Juda. Da Jojakim nach 2 Kön. 23, 36; 2 Chron. 36, 5 elf Jahre lang regierte, die hier erwähnte Einnahme durch Nebusadnezar aber schwerlich später als im 4. Jahre dieser Regierung erfolgt sein kann

(s. Einl. §. 8, Anm. 2, besonders das daselbst unter Nr. 2 gegen Kranichfeld Bemerkte): so kann mit der vorliegenden Unterwerfung Jojakims durch den Chaldäerkönig keine solche gemeint sein, die seiner Herrschaft ein Ende gemacht hätte, sondern nur eine solche, die ihn zum Vasallen Nebusadnezars, oder vielmehr des damals noch lebenden Nabopolassar, machte. Wie denn auch das Folgende nicht etwa eine eigentliche Deportation Jojakims, sondern lediglich eine zeitweilige Mitführung desselben nach Babel, ja vielleicht nicht einmal dies besagt. — Und einen Theil der Gefäße des Gotteshauses, d. h. der heiligen Tempelgefäße, von welchen späterhin ein Weiteres erzählt wird, s. Kap. 5, 2 ff. — נְקָצָה, wofür einige Handschriften נְקָצָה lesen (vgl. Theodotions ἀπό μέγους), ist zusammengesetzt aus נָקָה „Ende“ und der Präposition בָּ, bedeutet also eigentlich „vom Ende an, nach Ablauf“, — in welchem Sinne es B. 5, 15 und 18 unseres Kap. vorkommt. Hier, wo es nicht als Zeitbestimmung, sondern zur Angabe einer Quantität steht, drückt es offenbar den Begriff eines Theils ganz, eines beträchtlichen Theiles aus, ebenso wie das chald. בָּן בָּן Kap. 2, 42, und wie נְקָצָה Nehem. 7, 70. Zur Erklärung dieser Bedeutung braucht man nicht (mit Hitzig) anzunehmen, daß נְקָצָה auch s. v. a. „Theil“ sein könne, denn dies bedeutet das Wort sonst niemals. Vielmehr „will der Ausdruck besagen, daß das Betreffende von Ende zu Ende seinen Beitrag geliefert hat“, daß also vom einem Ende eines Vorrathes an bis zum anderen davon genommen worden ist. „Vom Ende der Tempelgefäße an“ ist also nichts anderes als „einen Theil von sämtlichen Tempelgefäßen“; vgl. Kranichfeld z. d. St.; Gesen.-Diétrich s. v. נְקָצָה. Diese Fassung wird übrigens sachtlich bestätigt durch 2 Chron. 36, 7: נְבוּצַדְנֶאֶצַּר וְכָל הָרָאשִׁים בְּרָאשֵׁי הָרָאשִׁים. — Und er ließ sie bringen nach dem Lande Sinear, d. h. eben nach Babylonien, welche Landschaft hier mit dem alterthümlichen Namen bezeichnet ist, welcher außerhalb der Genesis (s. 1 Mos. 10, 10; 11, 2; 14, 1) nur noch in gehobener prophetischer Rede vorkommt, z. B. Jes. 11, 11; Sach. 5, 11. — Das Suffix in נְקָצָה „und er ließ sie wegbringen“ darf schwerlich (mit Havern. u. a.) auf die zuletzt genannten Tempelgefäße ausschließlich bezogen werden; denn diese werden im Folgenden gleich noch einmal genannt, also von dem gesammten Objecte des Verb. הָרָאשִׁים als ein Besonderes unterschieden. Es ist aber keineswegs nöthig, unter dem zugleich

mit den heil. Geräthen Weggeführten auch den König Jojakim mitzuverstehen; denn der weitere Verlauf unserer Erzählung setzt zwar Knaben aus königlichem Geschlecht und vornehmen jüdischen Familien, aber keineswegs den König selbst, als in Babel anwesend voraus (s. B. 3. 6.; vgl. 5, 13), und 2 Chron. 36, 6 wird zwar gesagt: Nebukadnezar habe Jojakim „mit Ketten gebunden, um ihn nach Babel zu führen“, aber nicht, daß er diese Absicht wirklich ausgeführt habe. Erst die Septuag. (*καὶ ἔδησαν αὐτὸν ἐν χαλκαῖς πέλαις καὶ ἀνήγαγον αὐτὸν εἰς Βαβυλῶνα*) haben dem Chronisten diesen letzteren Sinn untergelegt, weil sie, wie auch das 3. Buch Esra und die Vulg., sowie verschiedene Rabbinen des Mittelalters, z. B. Ibn Esra, eine wirkliche Deportation Jojakims mit später erfolgter Heimkehr nach Jerusalem annehmen zu müssen meinten. Zu dieser Annahme, welche das Geschick Jojakims demjenigen des Manasse (2 Chron. 33, 13) sehr ähnlich erscheinen lassen würde, liegt in unsrer Stelle keinerlei Nothigung vor, obgleich sie dieselbe auch nicht geradezu verbietet. Denn unter den durch das Pluralsuffix in *וּבְרִיָּאִים* bezeichneten „Weggeführten“ kann Jojakim mit gemeint sein; es kann aber auch außer den Tempelgefangenen eine Schaar vornehmer Judäer, die der Sieger als Geiseln wegführte und zu welchen die B. 3 ff. erwähnten Knaben gehörten, damit bezeichnet sein, also jene *יְהוּדִים*, die man aus dem kurz vorher erwähnten kollektiven Sing. *יְהוּדִים* herauslesen kann (Krausch, vgl. schon Ibn Esra, Maldonat, Geier u. a.; auch Bertheau im „Kurzausgaben“ erreg. Handbuch zur Chronik“, S. 427). — Der Wohnstätte seiner Götter. So, als Apposition zu *בְּרִיָּאִים*, wird das *בֵּית אֱלֹהֵי* zu nehmen sein; denn die heiligen Geräthe des jerusalemischen Tempels bilden, wie eben gezeigt, nur einen Theil des Objekts in *וּבְרִיָּאִים*, und außerdem wäre, wenn *בֵּית אֱלֹהֵי* hier den Tempel des Gottes (oder „der Götter“) Nebukadnezars bezeichnen sollte, ein *אֵל* zur Angabe des specielleren Zieles der Bewegung zu erwarten gewesen (wie 1 Mos. 31, 4; Jes. 37, 23; Sach. 11, 13). Das Richtige haben Hitz. und Kranichf., welche für die tropische Fassung des *בֵּית* im Sinne von „Land, Wohnstätte“ auf Jos. 8, 1; 9, 15; 2 Mos. 29, 45; 4 Mos. 35, 34 u. verweisen. — Ob man den Genit. *אֱלֹהֵי* mit „seiner Götter“ (vgl. Kap. 2, 47; 3, 29; 4, 6. 15), oder mit „seines Gottes“ übersetzt, ist von keinem sachlichen Belange. Im letzteren Falle würde natürlich an Bel als die Hauptgotttheit der Babylonier zu denken sein; vgl. Jes. 46, 1; Jerem. 50, 2; 51, 44. — Und that sie in das Schatzhaus seiner Götter (oder auch „seines Gottes“, — des Belus nämlich). Zu *בֵּית אֱלֹהֵי*, Schatzhaus, *γαζοφυλάκιον*, vgl. Mal. 3, 10; Nehem. 13, 5. 12. 13, wo von dem Schatz des naderlichen Jehova-Tempels zu Jerusalem die Rede ist. Mit Kap. 5, 2 ff., wo die heiligen Geräthe zum profanen Gebrauche des Belsazar verwendet, also in dessen Königspalast befänglich erscheinen, steht die vorliegende Stelle nicht

im Widerspruch. Belsazar war eben nicht Nebukadnezar, und was der Vater ehrte und hochhielt (vgl. Ephr. Syr. z. d. St.), das konnte sein Sohn und Nachfolger leicht in den Staub herabziehen und frechem Gespötte preisgeben. Aber auch mit 2 Chron. 36, 7 findet kein Widerspruch statt; die dortige Angabe: „und er that sie in seinen Palast“ (*בְּרִיָּאִים*) erscheint nur als weniger genau als die in unsrer Stelle enthaltene.

B. 3. 4. Die Auswahl zum vornehmer jüdischer Knaben zum königlichen Hofdienste. — Und der König befahl Aschpenas, dem Obersten seiner Verschnittenen. *אַשְׁמֵנַס*, ein Name von ähnlicher Bildung wie *אַשְׁמֵנַס* 1 Mos. 10, 3, darum aber nicht ohne weiteres mit diesem zu identifizieren (wie Hitzig will), scheint indogermanischen Ursprungs, nach Rüdiger zusammengesetzt aus *Esstr. aqva* Ros und *nasa* Nase, also f. v. a. „Rosnase“. — *רַב כְּרִיסִים*, der Verschnittenen-Oberste (Septuag.: *ἀρχιεunuχος*; Vulg.: *praepositus eunuchorum*), an orientalischen Königshöfen, wie noch gegenwärtig das Beispiel des Kiskar-Aga am Hofe des Türkenfantans zeigt, ein hochangesehener und einflussreicher Palastbeamter, der aber ebensovienig wie die ihm untergebenen *כְּרִיסִים* nothwendig als wirklicher Eunuche zu denken ist, vielmehr ein einfacher Oberkammerherr (Luther: „oberster Kämmerer“) sein kann; vgl. 1 Mos. 37, 36; 39, 1. 7, wo Josephs Vorgesetzter am Hofe Pharao's *כְּרִיס* heißt, obwohl er verheirathet ist; auch 1 Sam. 8, 15; 1 Kön. 22, 9; 1 Kön. 25, 19 u., wo überall die Bedeutung „Kämmerer, Hofbeamter“ für *כְּרִיס* ausreicht. An unsrer Stelle wird, ähnlich wie Esth. 1, 10. 12. 15; 2, 3. 14; 4, 5, an wirkliche Verschnittene als Untergebene des Aschpenas zu denken sein, ohne daß hieraus gefolgert werden dürfte, daß auch Daniel und seine Gefährten verschnitten worden seien, als sie seiner Aufsicht übergeben wurden. Nur eine sehr fleischliche Auffassung des in unserem Kap. Erzählten sowie der jesajanischen Weissagung Jes. 39, 7 (in welcher *כְּרִיס* auch nur „Hofbeamter“ im allgem. bedeutet) konnte diese Meinung erzeugen, welche sich bei jüdischen und altkirchlichen Auslegern findet, z. B. bei Josephus Antiqu. X, 11; im Targ. Esth. 4, 5; bei Raschi zu Dan. 1, 21; bei Origenes Homil. IV in Ezech., Hieronymus adv. Jovin. I, 1 und Jos. Damascenus, de fide orthod. IV, 25. Nicht einmal, daß Daniel ein stets jungfräuliches Leben geführt habe (wie Pseudo-Epiphanius de vit. prophet. c. 10, Cornelius a Lapide, Suetius u. a. wollten), läßt sich aus seinem hier berichteten Verhältnisse zum Verschnittenen-Obersten des Nebukadnezar schließen: f. Einl. S. 2, S. 8. — Zu wählen aus den Kindern Israel, nämlich aus den als Geiseln mitgenommenen Juden, vgl. B. 2. Der umfassendere Ausdruck „Kinder Israel“ rechtfertigt sich dadurch, daß der theokratische Gottesstaat unter Jojakim außer dem Hauptstamme Juda (B. 6) noch die Stämme Benjamin und Levi ganz, von mehreren anderen Stämmen aber, besonders von Simeon (2 Chron. 15, 9),

wenigstens einzelne Elemente in sich schloß. — Sowohl aus dem königlichen Geschlecht, wie aus der Zahl der Vornehmen. Statt dieser allein richtigen korrelativen Fassung der beiden 7, wie sie sich bei Lengerke, Hitzig &c. findet, befolgt Bertholdt ohne Grund die disjunctive (entweder — oder), und nimmt Havernick mit den meisten das erste 7 (vor וְרַב, welches übrigens in einigen Handsch. bei Kennicott und de Rossi fehlt, ohne daß es darum in seiner Echtheit beanstandet werden könnte) im Sinne von „und zwar, nämlich,“ mithin als die Einführung einer nachdrücklichen Apposition vertretend. Für unsere Fassung sprechen Parallelen wie Kap. 7, 20; 8, 13 &c. — Der Ausdruck מְרַחֲמִים „die Vornehmen, Magnaten“, der sich nur hier und Esth. 1, 3; 6, 9 findet, scheint ein aus dem Persischen entlehntes Wort zu sein, dasselbe wie im Pehlwi pardom „der Erste, der Edle“, vgl. Estr. prathama, Zend frathema, griech. πρῶτος. Entschieden abzuweisen ist die noch von Bertholdt versuchte Herleitung vom griech. πρῶτοι, ebenso wie die bei älteren beliebte Auffassung des Worts als eines urhebräischen, etwa auf פרה invaluit zurückzuführenden. Der entsprechende hebräische Ausdruck ist übrigens אֲדִירִים „die Starken, Mächtigen: 2 Mos. 15, 15; Ezech. 17, 13; 2 Rbn. 24, 15. — B. 4. Knaben, an welchen kein Fehl, nämlich kein körperliches Gebrechen, also von mangelloser Schönheit, vgl. 2 Sam. 14, 25 (die Schreibung מארם hier im K'tib wie Hiob 31, 7). Das Erforderniß körperlicher Fehlosigkeit und schöner Gestalt galt nicht nur den alten Orientalen (vgl. Curtius VI, 5, 29), sondern gilt auch noch jetzt den Türken als unerlässlich für solche, die zum Hofdienste bestimmt sind; f. Ricant, Gegenwärt. Zustand des türk. Reiches, I, 13. — Aus dem unbestimmten יְלָדִים „Knaben“ läßt sich nichts Gewisses in Betreff des Alters der Jünglinge, und insbesondere Daniels, erschließen. Doch gewährt die Notiz bei Plato Alcib. I, §. 37, wonach die Erziehung der persischen Knaben durch die παιδαγωγοὶ βασιλείου mit dem 14. Jahre zu beginnen hatte, immerhin einen gewissen Anhaltspunkt für hierher bezügliche Muthmaßungen. Und zwar dieß um so mehr, da Xenophon Cyrop. I, 2 das Jünglingsalter, oder den Stand der in die Dienste des Königs tretenden ἐφηβοί, mit dem 17. Jahre beginnen läßt, womit das in B. 5 von der dreijährigen Dauer der Unterweisung Daniels Berichtete auf merkwürdige Weise übereinstimmt. — Einsichtig in allerlei Weisheit. An die körperlichen Erfordernisse schließen sich sogleich die des geistigen Bereichs an. Richtig fassen Havernick, Hitzig &c. das מְשֻׁכְּלִים nicht im Sinne von „kündig, bemañt“, sondern in dem von „einsichtig, verständig“, mithin als Bezeichnung nicht des habitus, sondern der aptitudo. „חכמה ist, wie כל andeutet, die objektive Weisheit, welche sich in den verschiednen Gebieten des Wissens darstellt, und laut B. 17 in Schriften niedergelegt ist“ (Hitz.), also wissenschaftliche, nicht wie sonst gewöhnlich, rein praktische Weisheit. — Kenntnißreich und verständig;

eigentl.: „wissend Erkenntniß“ (וְדָרַךְ דָּעָה) und „verstehend Gedanken“ (מְבִינֵי מַדָּה). Zu מְבִינֵי „Gedanken“ (sonst „Kenntniß“) vergl. Pred. 10, 20. Zu beiden Ausdrücken vgl. auch noch Kap. 2, 21; Neh. 10, 29. — Und Geschick dazu hätten, in des Königs Palast zu dienen. Wörtl.: „und in welcher Kraft (כֹּחַ, hier „Vermögen, Tauglichkeit“; vergl. 8, 7; 11, 15) wäre, zu stehen im Palaste des Königs“ (לִפְנֵי בְּהִרְבֵּל בְּהִרְבֵּל הַמֶּלֶךְ) — wofür nicht etwa בְּהִרְבֵּל „vor dem Könige stehen“ (vgl. 1 Mos. 18, 8; 41, 46; 5 Mos. 1, 38 &c.), d. h. seiner Befehle gewärtig dastehen, ihn bedienen; f. unten B. 19 und vergl. das absol. וְעַבְדֵּם die Diener, Sach. 3, 7; auch Esth. 5, 2. — Und dieselben in Schrift und Sprache der Chaldäer zu unterrichten. וְלִלְמַרם ist von dem Hauptverb. וְיִרְאֶם B. 3 abhängig und dem לִלְמַרם ebendass. koordinirt, wie der vorausgehende Athnach zeigt. — סֵפֶר „Schrift“ bezeichnet hier nicht die Schreibkunst, sondern die Schriftgelehrsamkeit der Chaldäer; vergl. das כֵּל-סֵפֶר B. 17, was nur f. v. a. „alle Schriftkunde, alle Literaturkenntniß“ sein kann. Unter כְּשֵׁרִים כְּשֵׁרִים sodann wird mit Mich., Berth., Winer, Häs., Leng., Hengstenb. die japhetische oder mit japhetischen Elementen versetzte Ursprache der Chaldäer zu verstehen sein, schwerlich jenes aramäische Idiom, welches Kap. 2, 4 ff. vorliegt. Daß die vornehmen Jüdderfnaben diesen aramäischen Dialekt, der wie nach 2 Rbn. 18, 26 f. (Jes. 36, 11) schon am assyrischen, so auch am babylonischen Königshofe offizielle Hofsprache war, erst erlernen mußten, ließe sich allerdings daraus erklären, daß das damalige Jubenvolk diesen Dialekt nur zum geringsten Theile schon kannte (vergl. 2 Rbn. a. a. D.), und daß zumal Knaben, mochten sie auch vornehmen Häusern angehören, in dieser, dem Hebräischen zwar verwandten, aber immerhin frembländischen Sprache leicht noch nicht unterweisen sein konnten. Was indessen gegen die Identität der „Chaldäersprache“ mit der aramäischen Hofsprache entscheidet, ist der Umstand, daß die letztere in Kap. 2, 4 durch den Ausdruck אֲרָמִית (vgl. Jes. 36, 11; Esth. 4, 7) eingeführt und dabei nicht unterschiedlich von der gewöhnlichen Sprache der כְּשֵׁרִים unterschieden wird (f. z. b. Et., u. vgl. schon Einl. §. 1, Anm. 3).

B. 5. Die Verköstigung und Erziehung der Ausgewählten. — Und es verordnete ihnen der König ein Tagtägliches &c. „Zihen“, den Auszuwählenden, deren Personen der König vorerst noch nicht kennt, מְנַח, verordnen, zuweisen, assignare, vergl. B. 10. — דְּבַר יוֹם בְּיוֹמוֹ, eigentl.: „Sache des Tags an ihrem Tage“, d. i. ein Tagtägliches, eine tägliche Ration. Vgl. Jerem. 52, 34, wo derselbe Ausdruck von der täglichen Kost des gefangenen Jojachin gebraucht ist; auch 2 Mos. 5, 13, 19; 3 Mos. 23, 7 &c. — Von der Kost des Königs, — an welcher nach orientalischer Sitte nicht bloß hohe Gäste (vergl. Jerem. a. a. D.), sondern auch alle Diener und Beamten des Hofes theilzunehmen pflegten, vergl. 1 Rbn. 5, 2, 3, und was die hebr. Sitte am persi-

schen Hofe betrifft: Athenäus IV, 10, S. 69; Plutarch, Probl. VII, 4. — פתבב „Kost“, eigentlich „Fleddessen, köstliche Speise“, ist persischen Ursprungs, ein Kompositum aus bag „Tribut“ (vgl. Estr. bhaga Deputat, Ration) und der Präp. paiti „gegen, zu“ (= Estr. prati, griech. ποσι, ποός), also f. v. a. „zugetheilte Nahrung“, welchen Sinn auch das Estr. pratibhaga ausdrückt; denn so heist jenes „Deputat kleiner Gegenstände, wie Früchte, Blumen u. dergl., das der Raja täglich für seinen Haushalt in Anspruch nimmt“. Vgl. Gildemeister in der Zeitschr. für Kunde des Morgenlandes, IV, 214. — Und vom Weine, welchen er trank, eigentl. „vom Weine seines Getränkes, seines Gastmahles“. משרי wird hier, ebenfogut wie B. 8 und 10, als Singular zu fassen sein. — Und (hie) sie drei Jahre hindurch unterweisen, eigentl. „erziehen, großziehen“. Der mit 1 angeschlossenene Infinitiv וְלִלְמָם kann natürlich nicht mehr von jenem משרי in B. 3 abhängen. Es ist vielmehr als von וְיָרֵךְ regiert zu denken, aus dessen Bedeutung (assig-nare) zeugnatisch der Begriff des Besi in mens, Befehlens herausgenommen ist; vgl. das בָּרַךְ in B. 11; auch Jon. 2, 1. — Worauf sie dann vor dem Könige dienen sollten; eigentl.: „und von ihrem Ende an (d. h. nach Ablauf der drei Jahre) sollten sie stehen vor dem Könige“; vgl. B. 3. —

B. 6. 7. Die Namen Daniels und seiner Gefährten, und deren Ueänderung. — Unter ihnen befanden sich von den Söhnen Juda's, also aus dem vornehmsten Stamme, nach welchem schon damals das ganze Volk benannt zu werden pflegte. Als judäische פְּרִימִים (B. 3) erscheinen hiernach alle vier Jünglinge; aber daß sie obendrein entweder alle, oder wenigstens Daniel, aus dem Königs-hause (מְלִכִּיָּהּ, B. 3) gewesen seien, dies folgt nicht aus der Stelle. Die königliche Abkunft Daniels bleibt daher immer nur eine Möglichkeit; daß er ein Sohn Zedekia's gewesen sei, ist eine leere Vermuthung des Josephus. Vgl. oben Einl. S. 2, wo auch über die Namen Daniel, Michael, Chananja und Marja das Nöthige bemerkt ist (S. 7 und Anm. 1). — B. 7. Aber der Oberste der Verschnittenen gab ihnen (andere) Namen. Die Umnennung als Zeichen des Eintritts in den Stand der Hörigkeit zu einem Herrscher ist eine vielfach bezugte Sitte des orientalischen und klassischen Alterthums. Vgl. 1 Mos. 41, 45 (Joseph); 2 Kön. 23, 34 (Eliakim); 2 Kön. 24, 17 (Matthanja = Zedekia); auch die Umnennungen von Schülern durch ihre Lehrer, wie 2 Sam. 12, 25 (Salomo = Iebibja); Mark. 3, 16 (Simon = Petrus); sowie was die entsprechenden Gebräuche der Griechen und Römer betrifft: Theodoret zu unf. St.; Chrysostom. Opp. T. V, S. 286 u. — Und nannten Daniel Beltschazar u. Die vier neuen Namen der Knaben brüden ohne Zweifel sämtlich Beziehungen zu babylonischen Göttheiten aus. Von בְּלִשְׁצַר (vgl. Kap. 4, 5), womit der Königsname בְּלִשְׁצַר Kap. 5, 1 wohl identisch ist, ist dies ohne weiteres klar, mag man

nun mit den meisten den Gottesnamen בָּל darin finden und das Kompositum etwa durch Beli princeps erklären (wofür Nebutadnezars eigne Aeußerung Kap. 4, 5 zu sprechen scheint), oder mag man Sigis künstlichere Deutung = Pāla tschāgara „Ernährter und Verzehrter“ vorziehen. Ebenso ist גְּבַר (wofür Kap. 3, 29 die scriptio plena גְּבַרָא) sicherlich f. v. a. „Verzehrter des Nego“, mit welchem Nego aber vielleicht nicht derselbe Gott wie Nebo (Saadia, Hiz., Kranich. u. a.), sondern eher eine Schlangengottheit, also etwa der „Drache zu Babel“ der bekannten apokryph. Erzählung gemeint sein dürfte, da die zuerst von Nöbiger versuchte Vergleichung des Estr. nāga Schlange offenbar näher liegt, als ein Uebergang des בָּל in גְּבַר. Aber auch שְׂרַךְ, was wohl identisch ist mit חֲרָךְ Sach. 9, 1 (vergl. Röthler zu Sach., 2 S., S. 18), scheint eine Gottheit zu bezeichnen und zwar den Sonnengott, sofern die Wurzel חרר oder חור „umkreisen, im Kreise herumgehen“ zu Grunde liegen dürfte. Und מִשְׁכַּח dürfte wohl mit Estr. mēschach „Widder“ identisch sein, also ebenfalls eine dem sibirischen Bereiche angehörige Gottheit bedeuten; ob wiederum den Sonnengott, wie Sigis will, muß zweifelhaft bleiben (s. überhaupt Sig. z. b. St.).

B. 8—10. Daniels Bitte, und die Weigerung des Verschnittenen—Obersten, ihr Folge zu geben. — Und Daniel richtete seine Sorgfalt darauf. So richtig Verholbt. Wortgetreuer, aber dem Sinne des וְיָקָם עַל לְבָבוֹ weniger genau entsprechend Luth.: „— setzte ihm vor in seinem Herzen.“ — Daß er sich nicht vernünftiger durch des Königs Kost. Die Septuag. geben das אֲשֶׁר לֹא יִרְוֶה durch ὅτι οὐκ ἔστιν ἀποκομιτὴ wieder; vgl. ἀποκομιτὰ, Apost. 15, 20. Der Grund, weshalb Daniel und seine Gefährten das בָּרַב, d. h. die gewöhnliche königliche Kost, so wie den Wein von der königlichen Tafel (s. B. 5) verschmähen, liegt jedenfalls in dem heidnischen Brauche, die Maßzeit überhaupt durch Darbringung eines Theiles an die Götter religiös zu weihen. Um durch Genuß von diesen den Göttern geweihten Speisen nicht der Theilnahme am Götzendienste schuldig zu werden (vergl. 1 Kor. 10, 18—20), vermeiden sie insbesondere diejenigen Bestandtheile der königlichen Kost, von welchen den Göttern geopfert wurde, also Fleisch, Wein und Wessspeisen. Was sie laut B. 12 allein genießen wollen, Gemüße, d. h. Hülsenfrüchte, Kraut, Kohl u. dgl., das wurde zwar auch von den heidnischen Köchen des Königs zubereitet, ja es war insofern, als es auf heidnischem Boden gewachsen war, an sich schon unrein (Am. 7, 17; Hos. 9, 3. 4); aber es war, sofern nicht davon geopfert oder gespendet wurde, wenigstens in keinen näheren Rapport zu den Göthen getreten und konnte daher ohne wesentliche Befleckung des Gewissens von den frommen Jüdern genossen werden. Vgl. Hävernick und Sigis z. b. St., und gegen v. Lengerke, der hier unmittelbar die χορτῶδες τροφή 2 Mak. 5, 27, also einen Beleg für die maßbäische Abfassungszeit des Buches finden wollte:

Hävernici, Neue krit. Unterf., S. 47. — B. 9. Und Gott gab dem Daniel Günst und Gnade bei dem Geschnittenen-Obersten; eigentl.: „und es gab Gott in Günst und Gnade vor dem B.-D.“ לֹחֶם בְּרַחֲמֵי כְּנָסִים wie im griech. ἔδωκεν τὸ θεὸς καὶ οἰκτιρῶν (Theodot.). Zur Sache vergl. 1 Mos. 39, 21; auch Nehem. 1, 11; 1 Kön. 8, 50. — B. 10. Ich fürchte meinen Herrn, den König ıc. Hiermit schlägt der Eunuchen-Vorsteher das Gesicht Daniels zwar nicht rundweg ab, deutet aber an, daß er, um der königlichen Ungnade zu entgehen, den ihm gewordenen Befehl wenigstens äußerlich und zum Scheine erfüllen müsse, wobei er übrigens jede Art von Nachsicht gegen seine Pfleglinge zu üben bereit sei. So daß also die Bemerkung in B. 9: Gott habe dem Daniel die Günst des Obersten zugewendet, keineswegs im Widerspruch mit dem Inhalt von dessen Antwort steht. — Denn warum soll er sehen, daß ıc. Die nämliche Wendung wie Hohel. 1, 7, wo das poet. אֲשֶׁר לִפְנֵי מֶלֶךְ steht, und wo ebenfalls die Frage den Sinn einer emphatischen Negation ausdrückt (vergl. 2 Chron. 32, 4; Ezer. 7, 23). — Daß eure Angesichter übler aussehen ıc. יָצְפִים eigentl. „traurig, finster, verdrießlich aussehend“ (1 Mos. 40, 6; vergl. רָצִים ebend. B. 7), hier von dem verfallenen, abgemagerten Aussehen, ganz wie das griech. σκωρτωτός Matth. 6, 16. — So daß ihr dem Könige mein Haupt schuldig machtet. וְהִרְבֵּהם, dem רָאָה vorbildet und gleich diesem von מֶלֶךְ אֲשֶׁר abhängig; also eigentl.: „denn warum soll er sehen — — und ihr m. H. schuldig machen“ ıc. Zur Redensart: „das Haupt schuldig machen“ vgl. II. IV, 162: ἀποτίσαι τὸν κεφαλῇ, und unser: „den Kopf verwerken.“

B. 11—16. Daniels Enthaltsamkeit und deren Erfolge. — Aber Daniel sagte zu dem Speisemeister. וְהַקְצִיר ist, wie der vorgesezte Artikel zeigt, nicht Eigenname, sondern Appellativ, also jedenfalls Amtsname. Schwerlich aber wird der Ausdruck einen Pädagogen oder Alumnusmajor bezeichnen sollen, wie Hitzig will. Vielmehr führt das fast gleichlautende pers. melsar „vini princeps“ (nach Haug ein Komposit. aus den Zendwörtern madhu = ماء und cara = κάρα Haupt) auf die Bedeutung „Kellermeister, Speisemeister“ (vgl. ἀρχιποι-κλινος, Joh. 2, 8, 9). — B. 12. Versuch's doch mit deinen Knechten zehn Tage lang. Die Zehnzahl, als runde Zahl ohnein nachfolgend (vgl. B. 20; Sach. 8, 23; 2 Kön. 20, 8 f., überhaupt meine Theologia naturalis I, S. 713 f.), bot sich hier um so leichter bar, da sie zwar „so groß war, daß die Aenderung der Kost dem Aussehen der Knaben ihre Spur eindrücken mußte, und doch nicht zu groß für einen bloßen Versuch“ (Hitzig). — Man gebe uns (nur) von dem Gemüße zu essen. Wegen רָצִים Gemüße, Hülsenfrüchte, s. z. B. 8. — B. 13. Und gemäß deinem Befinden thue dann mit deinen Knechten. Eigentl. „und wie du es sehen, d. h. finden wirst“, also dem Ergebnisse deiner Untersuchung entsprechend. Wegen מְרִיאָה mit Zere f. Gew.,

Lehrb. S. 224, c. — B. 15. Völliger an Fleisch. Subjekt zu diesem Prädikat sind sie, die Knaben selbst, nicht etwa ihre Angesichter; denn מַרְאִיהֶם wird ebensovienig etwa als Plur. zu betrachten sein, wie das מַרְאִיו in B. 13, so gewiß als überhaupt ein Plur. מַרְאִים unnachweislich, und auch durch Pred. 11, 9 nicht bezeugt ist (vgl. die erz. Erläut. zu dieser St., sowie Hävernici z. Dan., S. 36). — B. 16. Und (fortan) nahm der Speisemeister das ihnen verordnete Essen und Getränk weg. וְרָרָה ist „nicht jenes einleitende, sondern drückt mit dem Partizip. zusammen die Dauer aus“ (Hitz.). Hervorgehoben wird aber das Dauern dieses Verfahrens des Speisemeisters, damit das schon B. 15 berichtete augenscheinliche Gedeihen der Knaben um so anschaulicher hervortrete. — Ueber die Frage, ob hiermit etwas Wunderbares berichtet werden sollte, sowie über den sittlichen Werth, welcher dem abstinente Verhalten der Knaben beizumessen sei, s. die dogmat.-eth. Grundgedanken.

B. 17. Daniels und seiner Gefährten hohe Begegnung. — Und diesen vier Knaben gab Gott Kenntniß und Einsicht ıc. Ungenau Luther: „Und der Gott dieser vier gab ihnen“ ıc. Zur nachdrücklichen Voranstellung des entfernteren Objekts im Nominativ mit folgendem pron. person. im Dat. (hier הָאֵל) vgl. die von Ewald S. 309, a. b. angeführten Beispiele. — In aller Schriftkunde und Weisheit. כָּמָר wie in B. 4 „Schriftkunde, Literaturkenntniß, Gelahrtheit“ (Theodot.: γοαρματικη). — Und Daniel verstand sich auf alle Gesichte und Träume. Diese Bewandtheit in der Dneirokritie war es also, was er vor seinen Gefährten, die offenbar auch als hochgelehrt und weise zu denken sind, voraus hatte. Offenbar eine wunderbare Gabe, die mit seinem χάρισμα προφητικόν aufs unmittelbarste zusammenhängt, aber doch nicht mit demselben zu verwechseln ist. Denn die Kunst, Träume und Visionen anderer auszulegen, ist offenbar etwas anderes, als die Gabe, selbst prophetische Träume zu träumen und Gesichte zu sehen. Doch bildete bei unsrem Propheten, wie die 2. Hälfte des Buchs zeigt, das letztere Vermögen die Voraussetzung des ersteren, ähnlich wie auch im N. Test. bei den wahrhaft großen Trägern des göttlichen Geistes die Gabengaben der Zungendolmetschung und Geistesprüfung mit denen des Zungenredens und Weissagens unmittelbar Hand in Hand gehen, z. B. bei Paulus (1 Kor. 14, 6 ff.), bei Petrus (Apostg. 5, 3; 8, 20; 10, 10 ıc.). — וְהָרָא בְּכָל-חֲזוֹן; מַשְׂבִּירִים בְּכָל-חֲזוֹנָה; vergl. Ewald, S. 217, 2. כל gehört übrigens nicht bloß zu חֲזוֹן, sondern auch zum folg. וְחֲלֻמֹת. „Alle Gesichte und Träume“ sind alle in möglichem, jede nur mögliche Art derselben.

B. 18—20. Günstiger Erfolg der Prüfung vor dem Könige. — Und nach Ablauf der Zeit. Unrichtig v. Lengerke: „und gegen Ende der Zeit“. — וְהִרְבֵּהם, sie hinzubringen, nämlich vor ihn, den

König. Also ein anderes **חַרְרָא** als jenes in B. 4. — Brachte sie der Oberste — vor Nebukadnezar. Sie, — nämlich nicht bloß die vier (B. 17), sondern, wie sich aus **מַכְלָם** B. 19 ergibt, alle jene israelitischen Jünglinge, B. 13. — B. 19. Und unter allen wurde keiner gefunden gleich Daniel **וְדָנִיֵּאל**, nämlich an Leibes-schönheit sowohl, wie an hohen geistigen Vorzügen. — Und sie wurden Diener des Königs; wörtlich: „sie standen vor dem Könige, begannen vor ihm zu stehen und ihn zu bedienen.“ **עַבְדֵּי** ist sein eigenes Inchoativ; sie kamen in den Dienst beim Könige und waren fortan darin“ (Hitzig). — B. 20. Und in jedem Punkte der Weisheit und Einsicht; wörtl. „der Weisheits-Einsicht“ (**בִּינָה** **חֲכָמָה** etwa wie **חֲכָמָה** 4 Mos. 27, 11; vgl. Ps. 55, 24). Uebrigens steht **חֲכָמָה** hier ganz in dem Sinne, wie B. 4, von der objektiven Weisheit, die mit Wissenschaft wesentlich eins ist. **בִּינָה** aber ist „das subjektive Innere dieser Weisheit, der sie durchleuchtende Verstand.“ **חֲכָמָה** hier f. v. a. besondrer Punkt, Stilk, Objekt; vgl. Ps. 31, 9; Richt. 19, 24; Jer. 44, 4 **וְכָל**. — Worüber der König sie befragte. **בְּכָל**, nicht **בְּכָל**. Das Perf. weist auf die B. 19 vom Könige vorgenommene Prüfung zurück, nicht vorwärts auf spätere Fragen, die er ihnen vorlegte. — Fand er sie zehnfach überlegen, eigentl.: „zehn male über“ **וְעָשָׂה** 1 Mos. 31, 7, 41; 3 Mos. 26, 26; Sach. 8, 23; Pred. 7, 19. — Allen schriftkundigen Beschwörern in seinem ganzen Reiche. **כָּל** **חֲכָמָה** sind vermöge der vorzugsweise wahrscheinlichen Ableitung des Wortes von **חָרַט**, „Griffel“: Griffelkundige, d. i. Schreibkundige, Schriftgelehrte (schwerlich „Geschichte, Versändige“, wie Hitz., mittels Zurückführung des Ausdrucks auf das Zendw. *khramat*, rabbin. **קַרְטָנִין**, will). So hießen die schriftgelehrten Priester Ägyptens (1 Mos. 41, 8, 24; 2 Mos. 7, 11, 22 **וְכָל**), dieselben, welche Herodot. (2, 36) als *ισογραμματοεις* bezeichnet, und die von den Sept. bald durch *ἐξηγηται* (1 Mos. 41, 8, 24), bald durch *σοφισται* (2 Mos. 7, 11) wiedergegeben werden. Der Ausdruck steht hier unbunden vor dem folgenden, dem er als ein Begriff von größerer Weite zum Prädikat dient — anders als Kap. 2, 2; 2, 27; 4, 4 **וְכָל**, wo die Chaturminim als eine besondere Klasse neben dem Aschaphim und anderen Arten von Weisen genannt sind. **כָּל** **חֲכָמָה**, der speziellere Begriff, bezeichnet (kraft der unleugbaren Sinnesverwandtschaft des Stammes **אָשַׁף** mit **אָשַׁף** und **אָשַׁף**), „Sauchende, Flisternde“, d. h. Beschwörer, welche mit hauchender Athembewegung ihre Zauberprüche murmeln; ob gerade speziell „Schlangenbeschwörer“, mag bei der immerhin nicht ganz sicheren, vielleicht nur zufälligen lautlichen Berührung des Ausdrucks mit *aspid* zweifelhaft bleiben; vgl. dagegen das arab. *naphatha*, „auf geschürzte Knoten geheimnißvoll hinhauchen“ (Freitag, Lexic. arab. s. v.).

B. 21. Vorläufiger Abschluß der Einleitung. — Und Daniel lebte (so) bis zum ersten Jahre des

Königs Koresch. **חַרְרָא**, was mit **חַרְרָא** weber zu identifiziren, noch zu vertauschen ist (das letztere wollen z. B. Kirmß und Hitzig, welche f. **חַרְרָא** vielmehr **חַרְרָא** fordern) drückt in Verbindung mit **וְכָל** hier den Sinn des Erreichens oder Erlebens, des Existirens bis zum Eintritt einer Sache aus. „Das erste Regierungsjahr des Koresch erleben“ ist aber nun noch keineswegs f. v. a.: in diesem Jahre sterben, — in welchem Falle unsre St. der Zeitangabe Kap. 10, 1 widersprechen und somit als Beweis gegen die ursprüngliche Einheit des Buches (vgl. Einl. §. 4) dassehen würde. Vielmehr soll mit der Partikel **וְכָל** hier offenbar nicht der letzte Endtermin der Existenz unsres Propheten angegeben werden, sondern lediglich ein hervorragend wichtiger Zeitabschnitt, bis zu welchem er noch gelebt und sich als Inhaber seiner hohen Gaben der Weisheit, der Traumbedeutung, Prophetie **וְכָל** (B. 17) bewährt habe. Daß als dieser Zeitabschnitt gerade das erste Jahr des Koresch angegeben wird, „hat einmal den objektiven Grund, daß mit ihm wirklich eine neue Epoche, für die Juden insbesondere, auf welche die merkwürdigsten Weissagungen hinweisen (Jes. 44, 28; 45, 1) begann, und soeben den subjektiven, daß bei Daniel theils überhaupt diese scharfe Zerlegung in große welthistorische Zeitabschnitte hervortritt, theils die Sehnsucht des Propheten nach der Erlösung seines Volkes als durchgreifende Stimmung seines Charakters anzusehen ist“ (Häverni.). Vgl. Hengstenb. (Beitr. S. 65. 314 ff.), auch Maurer z. d. St. welcher in dem **וְכָל** u. f. w. ganz richtig nur dies angedeutet findet, daß Daniel die ganze Existenz so, als hochangesehener Weiser am chaldäischen Hofe, durchlebt habe. Unnötig ist übrigens Ewald's Annahme, daß hinter **חַרְרָא** die Worte **וְכָל** ausgefallen seien: „So lebte Daniel am Königs-hofe bis“ **וְכָל**; womit derselbe ferner die abenteuerliche Hypothese verbindet, daß Daniel mit seinen Gefährten in einem besonderen Gebäude des Königshofes, das eigens „für die königliche Akademie bestimmt war“, gewohnt habe (!). — Die hebr. Namensform **דָּנִיֵּאל** steht der altpersischen auf den Keilschriften (Qurus, Qurus) offenbar noch näher als die griechische *Kyros*. Die schon bei Ktesias (Plut. Artax. I, p. 1012) und im Etymol. M. vorkommende Deutung des Namens durch „Sonne“ (vgl. Eifr. *sūra*, *sūrja*, Zend *hvare*, neupers. *khur*) ist nicht ganz sicher: f. Zeitschr. f. Kunde des Morgenl. VI, 153 ff. 350 ff.

Heilsgeschichtlich-ethische Grundgedanken, apologetische Bemerkungen und homiletische Andeutungen.

1. Die dogmatische und ethische Bedeutung der Jugendgeschichte Daniels und seiner Gefährten liegt hauptsächlich, ja wenn man will ausschließlich, in der Probe von Glaubenskraft und gehorsamer Hingabe an den Herrn, welche dieselben durch ihre freiwillige Enthaltung von den königlichen Speisen am babylonischen Hofe ablegten. Es ist nicht die

abstinente Diät, das Fasten und Sichkasteien der Knaben an und für sich, sondern die sich darin bethätigende Stärke ihres Gottvertrauens und Glaubensgehorsams, die wir als etwas Großes und sittlich Bedeutsames bewundern müssen. Denn nicht um ein verwegenes ascetisches Bravourstück zum Besten zu geben, auch nicht aus übergespitzter Scheu vor an sich unverwerflichen Kreaturen Gottes (1 Tim. 4, 4), oder weil sie gleich den Buddhisten Indiens irgendwelches Thierleben zu zerstören bedenken trügen, enthalten sie sich während ihrer ganzen Erziehungszeit der Lederbissen von der königlichen Tafel. Sie thun dies aus dem wahrhaft religiösen Grunde, weil sie mit dem Götterkultus ihrer heidnischen Herren in keinen Rapport treten, sondern ihrem Bundesgotte Jehovah trenn und ergehen bleiben wollen (s. oben, z. B. 8). Ihre Abstinenz hat also wesentlich denselben ethischen Werth wie die der Reebabiten, welche aus religiöser Treue gegen das Gelübde eines Vorfahrens sich allen Weingenußes enthalten (Jerem. 35); oder wie das gewissenhafte Festhalten eines Kassträgers an seinem heiligen Gelübde, das ihm ähnliche Enthaltungen auferlegte und das entweder auf Lebenszeit (Simson, Johannes der Täufer), oder für eine bestimmte längere oder kürzere Frist (Paulus, Apostl. 21, 24 ff.; Aquila, Apostl. 18, 18) abgelegt werden konnte, oder wie das Verhalten jener Begleiter des Flavius Josephus in Rom, wovon derselbe in Kap. 3 seiner Selbstbiographie erzählt. In allen diesen Fällen ist es nicht die Vermeidung gewisser Genüsse an sich, sondern die derselben zu Grunde liegende Befinnung des gläubigen Gehorsams gegen Gottes heilsame Zucht, was Bewunderung und Nachahmung verdient und weshalb das betr. Verhalten als Erzeugniß nicht eines schwachen, sondern eines starken, für die Christenheit aller Zeiten vorbildlichen Glaubens erscheint. — Schon mehrere ältere Ausleger haben dies im ganzen richtig erkannt, wenn schon ihre übertriebene Werthschätzung aller Arten von ascetischer Abstinenz sie zu keinem wahrhaft unbefangenen und durchaus echt-evangelischen Urtheil in der Sache gelangen ließ. Hieronymus bemerkt zu B. 12, die Bitte Daniels an den Melzar, es ihn und seine Gefährten einmal zehn Tage lang mit bloßer Gemüthelost und Wasser versuchen zu lassen, sei ein rühmliches Zeugniß von seinem Glauben. „Incredibilis fidei magnitudo non solum sibi corpulentiam polliceri esu villioris cibi, sed et tempus statuere. Non est ergo temeritatis, sed fidei, ob quam regias dapes contempserat.“ Ähnlich Theodorēt z. b. St.: „Ὅτι τῆς εἰς θεὸν πίστεως ἰσχυρότερον, καὶ διὰ τοῦτο πολλαχόθεν καὶ ἀλλοχόθεν ἐστὶ μαθεῖν, οὐκ ἦνιστα δὲ καὶ ἐν τῶν τοῦ θεσπεσίου Δανιὴλ ὁρημάτων τὸ γὰρ πιστεῦσαι τε καὶ θαυμάσαι, ὡς τῆς θείας βοήθης ἀπολαύσαι, καὶ μὴ ἐσθίον — εὐπρεπέστερος καὶ περικαλλέστερος φανήσεται καὶ μελίων: ποίην εὐσεβείας ὑπερβολὴν καταλείπει.“ — Von Neueren siehe besonders Melancthon, welcher richtig hervorhebt: „Danielis tem-

perantiam fuisse opus confessionis, et quidem hanc abstinentiam praeceptam fuisse lege Dei, non humanis traditionibus. Ergo abstinebat Daniel, ut testaretur se non abicere doctrinam, in qua sola exstabat verbum Dei, et abhorrere ab aliarum gentium traditionibus“; sowie Calvini, der zu den Worten Daniels in B. 11 f. bemerkt: „Tenendum est etiam illud, nempe non temere, neque proprio motu haec dixisse, sed instinctu Spiritus Sancti. Fuisset enim non solertia, sed temeritas, si Daniel sibi fabricasset hoc consilium, et non fuisset certior factus a Domino de felici eventu. Non est igitur dubium, quin hoc habuerit ex arcana revelatione, felicitate et ex voto cessurum, si permitteret minister ipsum et socios vesci leguminibus.“ Und ferner: „Sciamus, hoc esse verum experimentum frugalitatis et temperantiae, si possumus esurire, ubi Deus nos ad inopiam et egestatem cogit, immo etiam si sponte possumus abicere delicias, quae nobis essent ad manum, sed nostro exitio. Nam hic subsistere in leguminibus et aqua esset valde frivolum, quia major interdum intemperantia se prodit in leguminibus, quam in optimis quibusque et lautissimis cibis.“ Zu beachten ist auch, was Cyr. D. Michaelis über den in B. 13 angedeuteten Gegensatz zwischen der Mehrzahl der zu königlichen Pagen bestimmten Jünglinge, welche unbedenklich von der heidnischen Kost aßen, und zwischen der strengen Enthaltensamkeit Daniels und seiner drei Genossen sagt: „Hi ergo, licet et ipsi Judaei essent (v. 3. 4. 6) tamen in observanda lege divina minus religiosi fuerunt. Tanto laudabilior fuit Danielis sociorumque ejus pietas et in patria religione constantia.“

2. Als Wirkung des Glaubens gibt auch das B. 15 f. von dem überraschend kräftigen und schönen Aussehen der fastenden Knaben Berichtete deren Verhalten zu erkennen. Ob man diesen Erfolg ihrer entraitischen Diät als etwas Wunderbares, oder als eine rein natürliche Wirkung ansehe, darüber läßt sich streiten. Für absolut wunderbar kann das Phänomen schwerlich gelten; denn der Reisende Chardin bemerkt in einer handschriftlichen Bemerkung z. b. St.: „Ich habe beobachtet, daß die Kaschischs (d. h. Mönche) eine weit frischere und gesündere Farbe haben, als andere, und daß die Armenier und Griechen, obgleich sie häufig fasten, sehr schön und gesund und munter aussehen“ (vergl. Burder, in Rosenmüller's Alt-u. Neu-Morgenland; Th. IV, S. 340; auch Harmar, Beobachtungen über den Orient, I, S. 357); auch läßt sich denken, daß der reichliche Genuß der lederen Königskost das Aussehen der übrigen Knaben eher anstellen als verschönern mochte, zumal wenn die bei Pagen orientalischer Höfe so häufigen Ausschweifungen und Unmäßigkeiten hinzukamen (Ebede, Beschreibung des türk. Reichs, I, 52 ff.; Hävernich, Comment. S. 37). Immerhin liegt aber etwas Außerordentliches, was auf eine übernatürliche Mittheilung Gottes hinweist, darin, daß das Aussehen Daniels und

seiner Gefährten nach Ablauf der drei Jahre dasjenige a Uer übrigen Knaben an Fülle und Schönheit übertraf, sowie nicht minder auch darin, daß sie diese letzteren auch hinsichtlich ihrer geistigen Eigenschaften und wissenschaftlichen Leistungen bei weitem übertrafen. Vergl. Hävernick: „Indessen würde es einseitig sein, den Beistand Gottes zu verkennen; Er war es, der seine Knechte Gnade finden ließ vor dem Aufseher, der sie weiter förderte in seiner Erkenntnis und Einsicht, und derselbe, der sie auch hier nicht verließ. Gerade durch diese Beziehung auf Gott, die unsere Darstellung allerdings enthält, wird erst der wahre Gesichtspunkt der Sache für den Gläubigen eröffnet. Es ist daher ebenso thöricht, und Kennzeichen einer bloß fleischlichen Auslegung, sich in weitläufigen und medizinischen Erörterungen und Berechnungen, wie man sie hier bei Aben Esra findet, zu ergehen, als die höhere Gabe, von der alle gute und vollkommene Gabe kommt, hier unberücksichtigt zu lassen.“

3. Als ein Moment von apologetischer Wichtigkeit ist noch zu beachten, daß das in unserm Kap. von Daniels und seiner Gefährten Abstinenz und strengen Gesetzesbeobachtung am heidnischen Hofe des Chaldäer Königs Erzählte sich schlecht dazu eignet, die vorliegende Geschichte als eine tendenziöse Fiktion aus der Makkabäerzeit erscheinen zu lassen, womit der Verf. etwa Gottvertrauen bei seinen Lesern erzeugen (Sitz.), oder sie vor dem Genuße unreiner Speisen hätte warnen wollen (Berth., v. Leng. 2c.). Denn das fromme Judenthum der Makkabäerzeit mied nicht bloß das Götzopferfleisch seiner heidnischen Bedrücker, sondern überhaupt alles, was von ihnen herrührte, insbesondere auch ihre Kunst und Wissenschaft, während wir Daniel, Chananja 2c. vielmehr als ausgezeichnete Adepten in aller chaldäischen Weisheit dargestellt, und dabei als Hofbeamte des babylonischen Königs angestellt, ja gewissermaßen in den Orden der dortigen Magier aufgenommen sehen (vergl. Kap. 2, 13. 48 f.). Und wenn dieser letztere Zug den Haupthelden der Geschichte wiederum als ein Nachbild Josephs in Egypten erscheinen läßt; wenn namentlich die Begünstigung des Knaben Daniel durch den königl. Verschnittenen-Obersten, sowie seine höhere Begabung als Traumbedeutender sehr an Joseph erinnern:

so wird die Meinung, als ob das Ganze nichts als eine künstliche Kopie der Jugendgeschichte jenes Patriarchen sei, doch wieder dadurch verboten, daß von ascetischer Abstinenz Josephs im Punkte der fremdländischer Weisheit und Gelehrsamkeit — in welcher letzteren Hinsicht vielmehr eher Moses als Joseph in vorbildlicher Analogie zu Daniel stehend erscheint (s. Apofst. 7, 22). Vgl. schon Hieronymus (zu B. 8): „Qui de mensa regis et de vino potus ejus non vult comedere, ne polluat, utique si sciret ipsam sapientiam atque doctrinam Babyloniorum esse peccatum, nunquam acquiesceret discere, quod non licebat. Discunt autem non ut sequantur, sed ut judicent atque convincant. Quomodo si quispiam adversus mathematicos velit scribere imperitus μαθηματος, risui pateat, et adversus philosophos disputans, si ignoret dogmata philosophorum. Discunt ergo ea mente doctrinam Chaldaeorum, qua et Moses omnem sapientiam Aegyptiorum didicerat.“

4. Bei der homiletischen Behandlung wird natürlich, unter Zurückstellung aller untergeordneten Details, der ethische Haupt- und Grundgedanke des Abschnittes herauszugreifen sein, wie er oben unter 1 angedeutet worden. Also etwa: „Nicht niedliche Speise, sondern Gottes Segen macht schön und stark. Alle Weisheit, auch in weltlichen Dingen, ist eine Gabe Gottes, und die Furcht des Herrn ist auch dieser Weisheit Anfang“ (Starke, nach der Bibl. Tubing.). — Oder: Der Mensch lebt nicht vom Brod allein, sondern von einem göttlichen Worte, das durch den Mund Gottes geht“ (5 Mos. 8, 3; Matth. 4, 4). Oder: „Es ist ein köstliches Ding, daß das Herz fest werde, welches geschieht durch Gnade, nicht durch Speisen“ (Hebr. 13, 9) 2c. Vgl. Melancthon: Daniel in aula nec minis nec contemptu, nec illecebris voluptatum aut potentiae victus est, ut deficeret a vero cultu. Hanc constantiam pauci imitantur, sed qui imitantur habebunt ingentia praemia corporalia et spiritualia, sicut inquit textus: Glorificantes me glorificabo etc. (1. Sam. 2, 30).

2. Das Monarchienbild oder Nebukadnezars Traum von den vier Weltreichen und die danielische Deutung desselben.

Kap. 2, 1—49.

Und im zweiten Jahre der Herrschaft Nebukadnezars träumte Nebukadnezar Träume; 1 und sein Geist wurde beunruhigt, und sein Schlaf war dahin für ihn. *Und der König hieß 2 rufen die Schriftkundigen und die Beschwörer und die Zauberer und die Chaldäer, daß sie ihm seine Träume anzeigen sollten. Und sie kamen und traten vor den König. *Und der König 3 sprach zu ihnen: Ich habe einen Traum geträumt; und mein Geist ist unruhig darüber geworben, den Traum zu wissen.

Da sprachen die Chaldäer zum Könige auf Aramäisch: O König, ewiglich mögest du 4 leben! Sage deinen Knechten den Traum, so wollen wir dir die Deutung anzeigen.

- 5 Der König antwortete und sprach zu den Chaldäern: Kundgegeben ist von mir der Befehl! Wenn ihr mir nicht anzeigen werdet den Traum und seine Deutung, so sollt ihr in Stücke
6 gehauen, und eure Häuser zu Rothhausen hergerichtet werden. *Wenn ihr aber den Traum samt seiner Deutung anzeigen werdet, so sollt ihr Geschenke und Spenden und reichliche Kostbarkeiten von mir empfangen. Darum gebt mir an den Traum und seine Deutung!
- 7 Sie antworteten zum zweitenmale und sprachen: König, sage deinen Knechten den Traum
8 und wir wollen die Deutung angeben. *Der König antwortete und sprach: Zuverlässig weiß ich nun, daß ihr Zeit gewinnen wollt, dieweil ihr sehet, daß mein Befehl kundgegeben ist.
9 *Aber werdet ihr den Traum nicht angeben, so ergeht ein Urtheil über euch [alle]; denn Lügenwort und Entstellung habt ihr euch verabredet, vor mir zu reden, bis daß die Zeit sich ändere! Darum sagt mir den Traum, so werde ich erkennen, daß ihr auch seine Deutung angeben könnt.
- 10 Es antworteten die Chaldäer vor dem Könige und sprachen: Es ist kein Mensch auf Erden, der das Wort des Königs anzugeigen vermöchte, dieweil kein großer und mächtiger König [jemals] ein Wort wie dieses verlangt hat von irgend einem Schriftgelehrten, Beschwö-
11 rer oder Chaldäer! *Denn das Wort, das der König fordert, ist zu schwer, und niemand ist, der es vor dem Könige anzeigen könnte; ausgenommen Götter, deren Wohnung unter Menschen nicht [zu finden] ist.
- 12 Darüber ward der König zornig und ergrimmt sehr; und befahl alle Weisen Babels
13 umzubringen. *Und das Urtheil ging aus, und die Weisen sollten getödtet werden. Und man suchte Daniel und seine Gefährten, sie zu tödten.
- 14 Da entgegnete Daniel mit Rath und Einsicht dem Arioch, dem Leibwachenobersten des
15 Königs, welcher auszog, die Weisen Babels zu tödten. *Er hob an und sprach zu Arioch, dem Gewaltigen des Königs: Weshalb der so grimmige Befehl von Seiten des Königs? — Da
16 theilte Arioch dem Daniel die Kunde mit. *Und Daniel ging hinein und bat den König, daß er ihm Frist gäbe, um ihm die Deutung kundzuthun.
- 17 Da ging Daniel in sein Haus, und theilte seinen Gefährten Chananja, Mischael und
18 Msarja die Nachricht mit, *um Erbarmen zu erslehen vom Gotte des Himmels dieses Geheimnisses wegen, damit man nicht umbringe ihn und seine Gefährten samt den übrigen Weisen
19 Babels. — *Da wurde dem Daniel im Gesichte der Nacht das Geheimniß enthüllt. Da pries
20 Daniel den Gott des Himmels. *Daniel hob an und sprach: Es sei der Name Gottes geprie-
21 sen von Ewigkeit zu Ewigkeit; denn Ihm gehört Weisheit und Stärke. *Er ändert Zeiten und Stunden; er setzt Könige ab und setzt Könige ein; er gibt Weisheit den Weisen und Einsicht
22 den Verständigen. *Er offenbart das Tiefe und Verborgene; er weiß, was in der Finsterniß
23 ist, und die Erleuchtung wohnt bei ihm. *Ich preise und lobe dich, Gott meiner Väter, daß du mir Weisheit und Stärke verliehen hast. Und nun hast du mir geoffenbart, was wir von dir erbeten haben; denn das Wort des Königs hast du uns kundgethan!
- 24 Derhalben ging Daniel hin zu Arioch, den der König geheißen hatte, die Weisen Babels
25 umzubringen. Er kam und sprach also zu ihm: Bringe die Weisen Babels nicht um! Führe mich vor den König, und ich will die Deutung anzeigen. — *Da brachte Arioch den Daniel eilends hin vor den König, und sprach zu ihm: Ich habe einen gefunden von den Söhnen der
26 Gefangenschaft aus Juda, der will dem Könige die Deutung sagen. — *Der König hob an und sprach zu Daniel, dessen Name Beltschazar: Bist du im Stande, mir kundzuthun den Traum, den ich gesehen, und seine Deutung?
- 27 Daniel hob an vor dem Könige und sprach: Das Geheimniß, das der König [zu wissen] begehrt, können keine Weisen, Beschwörer, Schriftgelehrte und Sternseher dem Könige fund-
28 thun. *Jedoch ist ein Gott im Himmel, ein Offenbarer von Geheimnissen; der thut dem Könige Nebukadnezar kund, was sein wird in der Folge der Zeiten. Dein Traum und deines
29 Haupts Gesichte auf deinem Lager war dieses. *Dir, o König, stiegen auf deinem Lager Gedanken [darüber] auf, was wohl hernachmals geschehen werde; und der Offenbarer der Geheim-
30 nisse hat dir kundgethan, was geschehen wird. *Und mir ist dies Geheimniß kundgethan, nicht durch eine Weisheit, die in mir wäre vor allen Lebendigen, sondern um deßwillen, daß dem Könige Deutung angezeigt würde und du deines Herzens Gedanken erfülltest.
- 31 Du, o König, schautest, und siehe ein sehr großes Bild, — welches Bild groß und
32 sein Glanz herrlich war — stand vor dir, und sein Aussehen war schrecklich. *Dieses Bildes

Haupt war von feinem Golde; seine Brust und seine Arme von Silber, sein Bauch und seine Lenden von Erz; *seine Schenkel von Eisen, seine Füße einestheils von Eisen, andernteils 33 von Thon. *Du schautest es, bis daß sich ein Stein losriß nicht durch Menschenhände: Der 34 schlug das Bild an seine Füße von Eisen und Thon und zermalnte sie. *Da wurden mitein= 35 ander zermalmt Eisen, Thon, Erz, Silber und Gold; und wurden wie Spreu von Sommer= teunen, und der Wind verwehete sie, daß man ihren Platz nicht mehr fand. Und der Stein, der das Bild schlug, wurde zu einem großen Berge und erfüllte die ganze Erde. —

Dies ist der Traum. Seine Deutung auch wollen wir [nun] vor dem Könige sagen. 36

Du, o König, bist ein König der Könige, dem der Gott des Himmels Herrschaft, Macht 37 und Gewalt und Herrlichkeit gegeben hat; *und überall, wo Menschenkinder wohnen, Thiere 38 des Feldes und Vögel des Himmels, hat er sie in deine Hand gegeben und dich zum Herrscher über sie alle gemacht: du bist das goldene Haupt. *Aber nach dir wird ein anderes König= 39 reich auffommen, geringer denn du; und [dann] ein anderes, drittes Königreich, von Erz, welches über die ganze Erde herrschen wird. *Und das vierte Reich wird stark sein wie Eisen; 40 denn ebenso wie Eisen alles zermalmt und zerschlägt, wird es gleich dem zerschmetternden Eisen jenes alles zermalmen und zerbrechen. *Daß du aber gesehen hast die Füße und Zehen eines= 41 theils von Töpferthon und andernteils von Eisen, das wird ein zerspaltenes Königreich sein; doch wird von des Eisens Festigkeit darin bleiben, wie du denn gesehen hast Eisen vermischt mit Thonscherben. *Und [wie] die Fußzehen theils Eisen, theils Thon: so wird das Reich zum 42 Theil stark sein, zum Theil gebrechlich. *Und wie du gesehen hast Eisen vermengt mit Thon= 43 scherben, so werden sie durch Menschenfamen sich wohl mit einander vermengen, aber sie werden doch nicht an einander haften, gleichwie Eisen sich nicht verbindet mit Thon. *Aber in den 44 Tagen dieser Könige wird der Gott des Himmels ein Königreich aufrichten, das in Ewigkeit nicht zerstört und dessen Herrschaft keinem anderen Volke überlassen werden wird; es wird alle diese Reiche zermalmen und vernichten, aber es wird in Ewigkeit bestehen. *Wie du denn ge= 45 sehen hast, daß vom Berge ein Stein ohne Menschenhände losgerissen wurde und zerschmetterte Eisen, Erz, Thon, Silber und Gold. Ein großer Gott hat dem Könige kundgethan, was her= nachmals geschehen wird; und sicher ist der Traum und getreu seine Deutung.

Da fiel der König Nebukadnezar auf sein Angesicht und betete Daniel an, und hieß ihm 46 Speisopfer und Wohlgerüche spenden. *Es hob an der König zu Daniel und sprach: In 47 Wahrheit, euer Gott ist ein Gott der Götter und ein Herr der Könige und ein Offenbarer der Geheimnisse; weil du dieses Geheimniß hast offenbaren können. — *Da erhob der König den 48 Daniel und gab ihm viele und große Geschenke, und bestellte ihn zum Gewalthaber über die ganze Landschaft Babel und zum Obervorsteher über alle Weisen zu Babel. *Und Daniel 49 erbat vom Könige, daß er setze über die Geschäfte der Landschaft Babel den Schadrach, Meschach und Abed-Nego. Und Daniel [blieb] an dem Hofe des Königs.

Gregetische Erläuterungen.

B. 1—3. Nebukadnezars Aufforderung an die Magier, ihm seinen Traum zu deuten. — Und im zweiten Jahre der Herrschaft Nebukadnezars, d. h. im zweiten Jahre seiner Allein Herrschaft, welche laut dem in §. 8, Anm. 2 der Einleitung Bemerkten einige Zeit nach dem 4. Regierungsjahre Jojakims, etwa im 6. Jahre dieses Königs begonnen haben muß. Es fällt also der hier angegebene Zeitpunkt ungefähr vier Jahre nach dem Kap. 1, 1 angegebenen, sowie kurz nach dem Kap. 1, 18 indizierten; die dreijährige Erziehungszeit Daniels und seiner Gefährten mochte nur wenige Wochen oder Monate vorüber, und die Kap. 1, 19 f. berichtete Aufnahme der Jünglinge in die Zahl der königlichen Hofdiener sowie der Magier im weiteren Sinne mochte erst seit kurzem erfolgt sein, als das im Folg. erzählte merkwürdige Ereigniß eintrat, welches die vier Gebrüder auf eine noch viel höhere Stufe

der königlichen Gunst erhob. Es findet also kein Widerspruch statt, weder mit jenen Stellen des 1. Kap., noch mit Jerem. Kap. 25, 1, wo mit dem „ersten Jahre Nebukadnezars“ das erste Jahr nicht der Allein Herrschaft, sondern der Mitregentschaft des Nebukadnezars gemeint sein muß. Vgl. Hengstenberg, S. 60 ff., der sowohl gegenüber denjenigen Recht behält, die hier einen eigentlichen chronologischen Schnitzer finden wollen (Berth., Bleek, Hitz. etc.), als auch gegenüber mehreren weniger angemessenen Ausgleichungsversuchen, z. B. denjenigen Wieseler's (die 70 Wochen etc., S. 8 ff.), der die in unfrem Kap. erzählte Begebenheit vor dem Ablauf der drei Lehrjahre Daniels, also vor Kap. 1, 18—20 spielen läßt, sie also als eine nachträgliche Erläuterung und Bestätigung zu dem in Kap. 1, 20 Erzählten betrachtet (ebenso auch Füllner, S. 33 f.); und dem Hävernick's (Neue krit. Unterf., S. 64), wonach das Kap. 1, 1 f. Berichtete ganz in den Anfang des 3. Jahres Jojakims zu setzen und außerdem anzu=

nehmen wäre: Nebusadnezar sei reichlich ein Jahr später als jener Zeitpunkt König geworden; es könnten also sehr wohl 38—39 Monate zwischen der Kap. 1, 1 erzählten Einnahme Jerusalems und Wegführung Daniels und zwischen Nebusadnezars Traum verlossen sein. Ueberflüssig ist übrigens auch Ewald's Vermuthung, daß hinter **וַיִּשְׁכַּב** ein **וַיִּשְׁכַּב** ausgefallen sei, wonach statt dem zweiten vielmehr das zwölfte Jahr Nebusadnezars resultiren würde. — Die Kopula in **וַיִּשְׁכַּב** macht es wahrscheinlich, daß die Verse 1—4a unmittelbar nach Kap. 1 niedergeschrieben wurden, und zwar wohl zum Zweck einer engeren Vertiefung dieses einleitenden Abschnittes mit dem chaldäischen Stücke Kap. 2, 4b—49, das gleich den folgenden chaldäischen Stücken schon seit längerer Zeit schriftlich vorgelegen haben mochte. Vgl. Einl. §. 4. — **Träume Nebusadnezars Träume.** Der Plur. **חֲלֻמֵּי** steht hier, wie auch in B. 2, mit Bezug auf den mehrtheiligen Inhalt des Traumes, der laut B. 31 ff. ja mehrere Scenen (1) das Dastehen des Bildes; 2) dessen Zertrümmerung; 3) das Heranwachsen des zertrümmerten Steines zu einem riesengroßen Berge] in sich schloß und eben damit seinen verworrenen, geheimnißvollen, ins Unbestimmte zerfließenden Charakter kundgab. Man darf deshalb den Plur. in der That mit einem gewissen Rechte als einen Plural der unbestimmten Allgemeinheit betrachten, der dem in B. 3 folgenden Sing. zur Vorbereitung dient, sofern er den ganzen verworrenen Komplex von Traumgesichten bezeichnet, aus dem sich das Monarchienbild mit seinem Schicksale als bedeutungsvollstes, den tiefsten Eindruck zurücklassendes heraus hob (vgl. Häv. u. Maur. z. d. St.). Abzuweisen ist jedenfalls die rabbin. Deutung des Plur. auf den Traum samt seiner Deutung (z. B. Jof. Sacchiab.), sowie die schlechthinige Identifizierung von **חֲלֻמֵּי** mit **חֲלֻמֵּי** (Septuag., Vulg., Luth. zc.; versuchsweise auch Häv., sofern derselbe hier einen Plur. der Intensität finden möchte, und ungehörigerweise die Form **חֲלֻמֵּי** Spr. 1, 20; 9, 1, die gar nicht Plur. ist, vergleicht). — **Und sein Geist wurde beunruhigt.** Gleichbedeutend mit dem Hithp. **וַיִּתְרַחֵם** steht B. 3 sowie 1 Mos. 41, 8 (von dem aus seinem Traume erwachenden Pharao) das Niph. **וַיִּתְרַחֵם**, nämlich vom Sichbeunruhigen des durch ein Traumgesicht Erschreckten; vgl. Ps. 77, 5 **וַיִּתְרַחֵם** „ich bin voll Unruhe“ (eigentlich ich werde gestoßen, geschlagen, contunder), sowie das griech. *ταράττεσθαι*. „Das Hithp. steigert den schon im Niph. liegenden Begriff der inneren Unruhe zu der Anschauung, daß diese auch äußerlich sich nicht verbergen ließ“ (Kraniich). — **Und sein Schlaf war dahin für ihn.** So richtig Septuag., Vulg., Luther, Berth. zc., überhaupt die meisten. Zum Niph. **וַיִּתְרַחֵם** im Sinne des Vorübergehens oder Ausseins vergl. Kap. 8, 27 und bes. Mich. 2, 4. Eine etwas andere Vorstellung ergibt die Redensart: „der Schlaf floß ihn“ (Kap. 6, 19; Esth. 6, 1). **עָלָיו** „über ihn“ oder

„für ihn“ drückt, wie öfters bei Begriffen der Gemüthsbewegung, das Dativverhältniß in umständlicherer und nachdrücklicherer Weise aus; vgl. Kap. 4, 24; 6, 19; 10, 8, und f. Gesenius Thesaur. p. 1027 3 e. Falsch Hävernic: „der Schlaf senkte sich lastend auf ihn hin“; denn mit der eben erst gemachten Angabe, daß der König sehr beunruhigt war, verträgt sich schlechterdings nicht die weitere: daß sich ein kleinerer Schlaf seiner bemächtigt habe. Vielmehr zeigt B. 3 sehr deutlich, daß der Wunsch, den gebaten Traum sich wieder klar zu vergegenwärtigen, also eine derartige Anstrengung des Gedächtnisses, welche nothwendig allen Schlaf verschenden mußte, den eigentlichen Grund für seine Unruhe bildete. — Ueber das Phänomen, daß Nebusadnezar einen prophetisch bedeutsamen Traum träumt und denselben (wenn nicht ganz, doch hinsichtlich vieler Einzelheiten) wieder vergißt, vergl. Dogmat.-eth. Grundgedanken, Nr. 1. — B. 2. **Und der König hieß rufen die Schriftkundigen, u. s. w.** Ganz ähnlich 1 Mos. 41, 8, an welchen Bericht sich der Vers. mit Bewußtsein im Ausdruck angelehnt zu haben scheint. Von den hier genannten vier Arten von Weisen (**חֲכָמִים**, f. B. 27) sind die Chartummim und die Aschaphim schon R. 1, 20 genannt worden (f. z. d. St.). Die an dritter Stelle genannten **חֲכָמִים** sind offenbar „Zauberer“; vergl. **כַּשְׁפִּים** (eigentl. „Zauberworte murmeln“; Septuag. *γαρμανεσθαι*) 2 Chron. 33, 6 und **כַּשְׁפִּים** (*garmanós*) 2 Mos. 7, 11; 5 Mos. 48, 10. Das Wort bezeichnet, in Uebereinstimmung mit der härteren Wortbildung, eine stärkere, leidenschaftlichere Aeußerung des Beschwörens als jenes **אָשַׁף**, ein augenscheinliches, thatsächliches Zaubern, kein leises Hauchen von Zauberformeln. Daß endlich viertens auch **חֲכָמִים**, Chaldäer in einer Reihe mit den Chartummim zc., mithin als eine besondere, den übrigen koordinirte Klasse von Weisen genannt werden, dies involviret keinerlei Mißbrauch oder Ungenauigkeit des Ausdrucks, sondern stimmt aufs beste zu der Angabe Herodots (I, 181): die Chaldäer seien die Priester des Belus, sowie zu derjenigen Diodors (II, 24): die Babylonier nannten ihre Priester *Xaldaioi*. Es sind also die priesterlichen Weisen, die hier als **כַּשְׁפִּים** bezeichnet sind, und diesen Priesterweisen oder Magiern (vgl. Gesenius s. v. *Xaldaioi*, wo die Chaldäer als ein *γένος Μάγων* bezeichnet sind) lag wahrscheinlich speziell die Beschäftigung mit der Sternkunde ob, diese uralte Wissenschaft der Euphrat- und Tigrißvölker, als deren Begründer man den Belus, die Hauptgottheit der Chaldäer betrachtete (Plinius H. N. 6, 30: „Belus — inventor sideralis scientiae“). Als Astronomen gehörten sie jedenfalls aufs nächste zusammen mit den Astrologen, den **חֲכָמִים**, welche Kap. 4, 4; 5, 7, 11 neben ihnen, und B. 27 unfres Kap. statt ihrer genannt werden (f. z. d. St.). Ihrer Nationalität nach erscheinen die Chaldäer offenbar verschieden von der großen Masse der Bevölkerung Babyloniens. Während diese, die Urbewohner Si-

nears, reine Semiten waren, hatten die Chaldäer ihrer Sprache wie Sitte nach mancherlei arische Elemente in sich aufgenommen. Durch Belsars oder Nabopolassar, welchen Diodor II, 24 als ἐπισημότατον τῶν ἱερῶν, οὗς Βαβυλώνιοι καλοῦσι Chaldaeos bezeichnet, also durch einen ihrer Oberpriester, gelangten diejenigen Chaldäer, welche schon seit Jahrhunderten als eine Art von Priesterkaste im babylonischen Staate ansässig gewesen waren, zur politischen Herrschaft über denselben (um 636 v. Chr.), welche sie bis zur Einnahme Babels durch Cyrus, also etwa ein Jahrh. lang behaupteten, welche aber wohl nicht ausschloß, daß neben dem Priesterstande der jetzt herrschenden Nationalität auch eine urbabylonische Priesterschaft fortwährend in Amt und Ansehen verblieb. So erklärt es sich, daß hier und an den angeführten Stellen des 4. u. 5. Kap. die „Chaldäer“ den übrigen Arten von Magiern oder Priestern eben nur koordiniert erscheinen, sowie daß die offizielle Hofsprache laut B. 4 nicht die chaldäische, sondern die aramäische (altbabylonische) war und blieb. Es war also nichts weniger als eine einseitige, intolerante Priesterherrschaft gewesen, welche die Chaldäer Nabopolassar und Nebukadnezar begründeten; dieselben hatten sich vielmehr möglichst vollständig babylonisiert, resp. aramaisiert. Immerhin müssen die Chaldäer die potior pars in der Gesamtzahl der Weisen an ihrem Hofe gebildet haben, denn nur so erklärt es sich, daß im Folgenden (B. 4. 5. 10, — vgl. B. 11. 12 ff.) das ganze Korps dieser Weisen halb als חֲכָמֵי בָבֶל, halb als חֲכָמֵי בָבֶל bezeichnet wird. Vgl. Hitzig und Kranichf. z. d. St. und f. unten zu B. 4. — Daß sie ihm seine Träume anzeigen sollten. Alle die vier eben genannten Klassen von Weisen sollten also bei der Traumdeutung zusammen wirken, „weil in der wichtigen Angelegenheit der Sachverhalt und die Aussagen in verschiedenster Weise zu befähigen und etwa auch protokollarisch aufzunehmen waren. Die einzelnen Klassen von Weisen ergänzten bei solcher Gelegenheit einander und fordberten sich gegenseitig durch ihre besonderen Thätigkeiten. So konnten die eigentlichen Priester die Gottheiten durch Opfer zc. geneigt machen zur Hülfsleistung; die Beschreiber konnten zur Steigerung der Weissagungsfähigkeit beitragen; ebenso die Zauberer z. B. mit Anwendung magischer Mittel und dgl. Daher denn auch nach Diod. II, 30 die egyptischen Weisen in allen Einzelfällen als ein σύνθημα allseitig in Anspruch genommen erscheinen.“ Kranichf.). — B. 3. Mein Geist ist unruhig darüber geworden, den Traum zu wissen. Eine constr. praegnans, die etwa soviel besagt wie: „mein Geist ist unruhig geworden (vgl. zu B. 1) und verlangend danach, den Traum zu wissen.“ Offenbar will der König den Traum selbst, d. h. das Wesentliche seines Inhalts und Verlaufes, wieder erzählt bekommen, nicht bloß seine Deutung erfahren; das letztere könnten die Worte חֲכָמֵי בָבֶל an sich allerdings auch besagen, aber aus B. 5 f. 9 f. 26. 36 er-

gibt sich aufs Klarste, daß es zunächst der Traum selbst ist, den er angezeigt haben will. Und zwar dies ohne Zweifel deshalb, weil er ihn wirklich wie der vergessen hat, weil ihm, wie dies bei verworrenen Träumen häufig der Fall zu sein pflegt, ein gutes Theil seiner Einzelheiten entfallen war und er nur im allgemeinen den unbestimmten Eindruck von etwas Furchtbarem, Ungeheuren, Erschütterndem, das er träumend geschaut, zurückbehalten hatte. Ein totales Vergessenhaben des Traumes wird deshalb dem König nicht zugeschrieben werden sollen, weil er über einen solchen völlig vergessenen Traum unmöglich in eine derartige Unruhe hätte gerathen können, die ihm den Schlaf raubte (B. 1). Aber auch, daß er den Traum in Wahrheit noch gewußt, und sich nur so gestellt habe, als sei er ihm entfallen (R. Gaon bei Ibn Esra, Hengstenb., Häv.), darf nicht angenommen werden; denn eine solche Vorstellung, um die Magier auf die Probe zu stellen, würde der Schriftsteller schwerlich unbemerkt gelassen haben; auch erscheint das Wüthen des Königs in B. 12 f. zu heftig für ein verstelltes.

B. 4. Die Antwort der Magier. — Da sprachen die Chaldäer zum Könige auf Aramäisch. חֲכָמֵי בָבֶל. v. h. in dem aramäischen Dialekte der Babylonier, der auch am Hofe der chaldäischen Herrscher Nabopol., Nebuk. zc. gebräuchlich geblieben war, und sich von deren chaldäischen Idiom, das durch viel zahlreichere nicht-semitische Elemente bereichert war, durch seinen rein-semitischen Charakter, insbesondere durch seine nahe Verwandtschaft mit dem Aramäischen der Syrer unterschied. Wie denn Septuag. und Theodot. Συριοί, Vulg. syriace übersetzen und Xenophon (Cyrop. VII, 5, 31) die Babylonier geradezu syrisch sprechen läßt. Daß Daniel ausdrücklich hervorhebt, es hätten die Chaldäer aramäisch mit dem Könige geredet (beachte das dem Adverb angemessene Verb. דָּבַר, vgl. Jes. 36, 11), hat seinen Grund einfach darin, daß er seinen hebräischen Lesern den Kontrast zwischen der Nationalität der חֲכָמֵי בָבֶל, d. h. der Mehrzahl der vor den König citirten Weisen, und zwischen der rein-semitischen Sprache, deren sie sich bedienen mußten, bemerklich machen wollte (vgl. z. B. 2). Verkehrt ist es, mit Palmblad, Hävern. u. a. den Grund für das Aramäischreden der Chaldäer darin zu suchen, daß dieselben der turba adstantium das Geständniß ihrer Unwissenheit hätten verschüllen wollen. Dies würden sie vielmehr gerade durch den Gebrauch des Chaldäischen erreicht haben, wogegen das Aramäische eben die allen Anwesenden wohlbekannte Hof- und Landessprache war. Vgl. oben zu Kap. 1, 4, sowie die richtige Bemerkung Füller's (S. 37): „War die Sprache der Chaldäer die Sprache der Wissenschaft, so jene (die aram.) die Sprache des Verkehrs“. — O König, ewiglich mögest du leben. Eingangsformel der Anrede an den König (vgl. Kap. 3, 9; 5, 10; 6, 7. 22), als allgemeine orientalische Begrüßungsformel bezogen durch 1 Sam. 10, 24 (Saul); 1 Kön. 1, 31 (Da-

vib); Nehem. 2, 3 (Artagerres); Aelian V. H. I, 31 (Βασιλεὺς Ἀρταξέρξης, δι' αἰώνος βασιλεύσις); Curtius R. VI, 5 (Alexander d. Gr.); Judith 12, 14 (Holoserues). — Ueber das K'ri כְּרִי und die ähnlichen Weglassungen von ך in den K'ris B. 26; 4, 16; 5, 10 vgl. Hitz. und Kranichf. z. b. St.

B. 5, 6. Neue Aufforderung des Königs, verbunden mit strenger Drohung. — Der König — sprach zu den Chaldäern, כְּרִי כְּרִי. Sowohl diesem K'tib, als dem K'ri כְּרִי liegt die nicht-kontrahierte Form כְּרִי zu Grunde, ein stat. emphat. plur. aus כְּרִי; vergl. Winer, Gramm. des bibl. und targum. Chaldaism., §. 32, Nr. 3. — Kundgegeben ist von mir der Befehl, d. h. es ist mein ernstlicher Wille, ich sage es mit allem Nachdruck. So werden mit Hitz. und Kranichf. die Worte מִן אֶדְרָא zu fassen sein; denn 1) nur diese Fassung paßt zur wiederholten Setzung der Formel in B. 8 sowie zu der Parallele מִן שֵׁם מֶלֶךְ Kap. 3, 29; 4, 3; 2) das nur hier und B. 8 vorkommende אֶדְרָא erklärt sich am besten aus Vergleichung des inschriftlichen pers. azdā oder azanda, was f. v. a. Kundgebung, Wissenschaft, Genus ist; 3) gegen die der vorliegenden besonders nahestehende Fassung des אֶדְרָא = אֶדְרָא, הִקְפָּא, הִקְפָּא, „feststehend“ (Pesch., Ibn Esra, Rabbinen bei Saabia, Winer, Hengstenb.) spricht, daß eine Versicherung der Festigkeit und Unabänderlichkeit des königl. Befehls hierher nicht wohl passen würde und daß die Vergleichung des Stammes אֶדְרָא mit arab. vazada „fest sein“ ziemlich präkär erscheint; 4) die Identifizierung des אֶדְרָא mit אֶדְרָא abiit (B. 17, 24; 6, 19, 20), wodurch der Sinn entsteht: „das Wort ist von mir ausgegangen“ (Gesen., Fäv., v. Leng. u.) hat gegen sich, daß die Identität jener beiden Formen wegen des überaus seltenen Vorkommens eines Wechsels zwischen ל und ך, und besonders deshalb, weil Daniel sonst immer die Form mit ל hat, höchst unwahrscheinlich ist. 5) Vollends unmöglich ist endlich die früher gewöhnliche Erklärung: „das Wort ist mir gefallen“, die sich schon bei Theodot. und Septuag. cod. Chis. (ὁ λόγος ἀν' ἐμοὶ ἀρεστής), Vulg. (sermo recessit a me), bei Luther, Berth., Derefer u. a. findet, die aber sowohl hier, wie noch viel mehr in B. 8 allem Zusammenhange widerspricht und sich mit dem hier einzig zulässigen Sinne von מִן אֶדְרָא = Wort, Befehl nicht verträgt; denn nirgends in unserem Kap., auch nicht B. 23, bedeutet dieser Ausdruck etwa den Traum des Königs, sondern immer nur seinen Befehl, seine Forderung. — So sollt ihr in Stücke gehauen — werden. אֶדְרָא אֶדְרָא zu Stücken gemacht werden (Septuag. διαμεμελεσθαι; vgl. das μέλη ποιῶν 2 Makk. 1, 16, und διχοτομεῖν Matth. 24, 51); eine bei allen Völkern des Altertums, insbesondere bei den Chaldäern (Ezech. 16, 40; 23, 47) übliche grausame Strafe; vgl. Kap. 3, 29. — Und eure Häuser zu Rothhaufen hergerichtet. Ähnlich Kap. 3, 29, sowie Esr. 6, 11, wo die Form כְּרִי für das danielische כְּרִי. Dieser Ausdruck, vom Pa.

כְּרִי = כְּרִי, „beschnitten, verunreinigen“ abzuleiten, charakterisirt das äußerst Beschimpfende der angebrohten Strafe; in Mithäusen sollen die Häuser verwandelt werden, durch Zerführung bis zum Grunde und durch Daraufrichtung thierischen und menschlichen Mist — ähnlich wie Jeru 2 Kön. 10, 27 den Baalstempel zu Jesreel in eine Kloake verwandelt. Vgl. die von Hävernick beigebrachten Belege für das öftere Vorkommen dieser Beschimpfungs- und Bestrafungsmethode im Orient. — B. 6. So sollt ihr Geschenke und Spenden und reichliche Kostbarkeiten von mir empfangen. Der zweite der hier gebrauchten Ausdrücke נְדָבָה „Spende“ (vergl. den Plur. נְדָבָה, Spenden, Kap. 5, 17, sowie Targ. Jonath. Serem. 40, 5; 5 Mos. 33, 24) erklärt sich zur Genüge bei Ableitung von נָדָה, speziell von einer Palpeform נְדָבָה facultates suas contemnit, prodegit. Man braucht daher behufs seiner Deutung weder mit Berth., Eichhorn u. d. griech. νόμισμα beizuziehen, noch mit Heng. (in Ewald's Jahrb. d. bibl. Wissenschaft 1853, S. 160), Gesen.=Dietr. u. das altperf. ni-bag-vā „Schenkungs“, oder mit Hitz. gar das Esfr. namas „Geschenk, Gaben“ zu vergleichen. Ewald will נְדָבָה gelesen und diesen Ausdruck (unter Verweisung auf das Altperf., sowie auf Kap. 5, 16 f.) mit „Nemter“, Einsetzung in Nemter“ übersetzt wissen — wogegen aber die gesammte exeget. Tradition spricht. — Darum gebt mir an den Traum u. כְּרִי „behalts“ (zusammengesetzt aus dem Demonstrat. Adv. הֵן und der Präp. ל) steht in dieser Ved. auch B. 9 und Kap. 4, 24, sowie im Hebr. Ruth. 1, 13. Dagegen bedeutet es B. 30 unsres Kap. „sondern“, und Esr. 5, 12 „aber“.

B. 7—9. Wiederholte Weigerung der Chaldäer und Drohung des Königs. — Sie antworteten zum zweitenmale. תְּרִינָא, Adv. von תְּרִינָא „der Zweite“, Kap. 7, 5. — Und wir wollen die Deutung angeben. וְנִפְתָּרָה הַחֲזוֹן. Die Form נִפְתָּרָה ist nicht etwa in חֲזוֹן umzuschreiben, wie Hitz. will, sondern einfach als ein hebraisirter stat. emphat. für נִפְתָּרָה zu betrachten, ganz wie oben (B. 5) מִן אֶדְרָא statt מִן אֶדְרָא (B. 8, 11 u.), oder wie חֲזוֹן (Kap. 5, 7, 15) si. חֲזוֹן (ebend. B. 8, 16 u.). Ob das hier und in mehreren ähnlichen Fällen zu Tage tretende Hebraisiren in der Orthographie auf Rechnung schon Daniels selbst zu setzen und für eine Eigenthümlichkeit des Chaldäischen seiner Zeit zu halten sei (Pusey, Daniel p. 46), oder ob es erst von späteren Abschreibern des danielischen Textes herrühre, läßt sich nicht sicher entscheiden; vgl. Kranichf. z. b. St. — B. 8. Zuverlässig weiß ich nun. מִן אֶדְרָא, gleichbed. mit מִן אֶדְרָא ex veritate, wahrhaftig, B. 47. — Daß ihr Zeit gewinnen wollt, eig.: „daß ihr Zeit fauset“ (Septuag., Theodot.: καιρὸν ἐξαγοράζετε); vgl. das ἐξαγοράζονται τὸν καιρὸν, Ephes. 5, 16; Kol. 4, 15; auch tempus emere, Cic. Verr. I, 3. Die Zeit, d. h. der günstige Zeitpunkt, die opportunitas, welche die Magier

auskaufen, d. h. sich zu nütze machen wollen, besteht nämlich darin, daß der König seinen Traum vergessen hat; diesen Umstand wollen sie in der Weise ausbeuten, daß ihnen die Deutung schließlich ganz erlassen wird. Ihre Absicht ist also so recht eigentlich ein „Zeit gewinnen wollen“, ein Hinausschieben wollen der Entscheidung. So richtig Geseh., de Wette, v. Leng., Hävern. und schon Luther: „daß ihr Frist suchet.“ Viel zu künstlich Hitz. und Kranich.: der günstige Zeitumstand, den die Magier ausbeuten wollen, bestehe in der Wißbegier des Königs hinsichtlich der Traumbedeutung; auf diese seine Wißbegier spekulirten sie, indem sie hofften, er werde sich doch noch zur vollen Mittheilung des Traumes bestimmen lassen etc. — **Dieweil ihr sehet, daß mein Befehl kundgegeben ist**, d. h. weil ihr merkt, daß es mir Ernst ist mit dem Befohlenen; vergl. B. 5. **בְּלִי-קֶבֶל** ist weder hier, noch irgend sonstwo, auch nicht Kap. 5, 22: „trotz dem daß“, wie Hitzig will, sondern „dieweil“, eigentl. „alldieweil“, propterea quod. Der König will offenbar das Motiv für das schlaue Temporisiren und Fristsuchen der Magier angeben, nämlich die strenge Drohung, womit er sie eingeschüchtert und erschreckt hat. — B. 9. **Aber werdet ihr den Traum nicht angeben.** **וְרִי הָאֵל** = hebr. **אֵל אֲשֶׁר** quodsi. Das **וְרִי**, eigentl. „indem, sintemal“, nimmt das Faktum des vorhergehenden Konditionalsatzes noch einmal auf und bringt es in nachdrückliche Korrelation zu dem Konditionalsatz (Kranich.). — **So ergeht ein Urtheil über euch**, d. h. so betrifft auch alle eine und dieselbe Verdamnungsentzeng (richtig Vulg.: una est de vobis sententia; vgl. Luth.: „so ergeht das Recht über euch“). Mit der **בְּלִי** in B. 5 u. 8 ist die **וְרִי**, das Verdamnungsurtheil unsrer St., offenbar im wesentlichen identisch; es weist darauf das Suffix deutlich genug hin (**וְרִיכִי** „eu er Urtheil“, d. h. das über euch ergehende, euch betreffende). Falsch v. Leng. und Hitz. (nach Theodotions Vorgang): „So ist Eines eure Absicht“; so hegt ihr nur die Eine Absicht; denn **וְרִי** bezeichnet nie eine subjektive persönliche Meinung oder Tendenz, sondern stets eine objektive, für das einzelne Individuum bindende Norm. — **Denn Lügenwort und Entstellung habt ihr euch verabredet vor mir zu reden.** **בְּרָבָה** „Elge“ u. **שְׁחִירָה** eig.: „Schlechtes, Verderbniß“ sind in Apposition zu **בְּרָבָה** stehende Substantiva. Das ganze Objekt ist übrigens dem es regierenden Infinit. **לְמַאמְרִי** des Nachdrucks halber vorangestellt; vergl. B. 18; 3, 16; 4, 15. — Das Hauptverbum lautet im K'tib **וְהִקְבִּילְכֶם** Aph. von **קָבַל**, eine sonst zwar nicht im Chalb. oder Syr., aber doch im Samar. vorkommende Bildung, die den hier erforderlichen Sinn des „Verabredens“ ebenso gut ausdrückt, wie das Ithpa. **וְהִקְבִּילְכֶם**, welches das K'ri substituirt (vgl. das **συνεθεσθε** des Theodotion und das composueritis der Vulg.). — **Wis daß die Zeit sich ändere**, d. h. bis ihr durch irgend einen erwünschten Umstand noch etwas Genaueres über den Inhalt des Traumes bei mir in Erfah-

rung bringt; oder auch: bis mein Zorn sich legt und ich die Forderung überhaupt ganz fallen lasse. — **So werde ich erkennen, daß ihr auch seine Deutung angeben könnt.** Das Futur. **וְהִקְבִּילְכֶם** brüdt den Begriff des Könnens, im Standeseins aus; vergl. Winer, Gram., §. 44, 3, c (S. 107). —

B. 10. 11. Die Magier versuchen ihre Erklärung betreffs der Unmöglichkeit der Erfüllung des königlichen Wunsches zu begründen. — **Dieweil kein großer und mächtiger König (jemals) ein Wort wie dieses verlangt hat.** **וְרִי בְּלִי-קֶבֶל** ist hier ebenfogut wie B. 8 in seiner gew. Bed. „alldieweil“ zu nehmen, nicht im Sinne von „weswegen, weshalb“, als wäre es Folgerungsausdruck (Geseh., v. Leng. etc.). Es führt allerdings nicht den Realgrund für die Behauptung, daß niemand des Königs Forderung zu erfüllen vermöge, an, wohl aber einen subjektiven Erkenntnisgrund, die Thatfache der allgemeinen Erfahrung nämlich, daß kein noch so mächtiger König je eine solche Forderung gestellt habe. Vgl. die ähnliche probatio a posteriori, s. a. gnorismate in der bekannten St. Luk. 7, 47. — Die Präbiate **וְרִי וְרִי** sind nicht müßige Titulatur in der Weise des Orients (Berth., v. Leng., Häv.), sondern deuten an, daß gerade von den gewaltigsten Königen leicht auch die höchsten Forderungen an ihre Unterthanen zu erwarten sein dürften, daß aber nichtsdestoweniger etc. — B. 11. **Angenommen Götter, deren Wohnung unter Menschen nicht (zu finden) ist; eigentl.: „deren Wohnung mit dem Fleische nicht ist.“** **בְּשָׂר** Fleisch, Bezeichnung der schwachen irdisch-menschlichen Kreatürlichkeit im Gegensatz zu dem von dieser gebrechlichen Schranke nicht eingeschlossenen Ueberkreatürlichen, Göttlichen; vgl. Jes. 31, 3; Jerem. 17, 5; Sach. 4, 6; Job 10, 4; auch Job. 1, 14; 1 Tim. 3, 16 etc. Sich selbst schließen die Chalbäer mit in die Bezeichnung Fleisch ein, um entschuldigend auf ihre Unvollkommenheit und auf die in keiner Weise strafbare Beschränktheit ihres Wissens hinzuweisen. — Daß die Götter ihre Wohnung nicht unter den Menschen haben, macht einen solchen Verkehr mit ihnen, der zur Unterweisung der Menschen in ihrer höheren Erkenntniß führen könnte, unmöglich. Allerdings ein echt heidnischer, aber nicht gerade ein spezifisch babylonischer Gedanke (wie Hävern. will!) Daß der König schon hier auf Daniels Prophetenwürde aufmerksam hätte werden müssen (vergl. 2 Mos. 8, 15), ist eine viel zu weit gehende Forderung v. Lengerke's z. B. St. Dagegen greift die vorliegende Provokation der Weisen an die Götter insofern bedeutsam in den Fortschritt der Handlung ein, als sie dem Könige die für sie selbst verhängnißvolle Betrachtung nahe legt, daß die Götter doch gerade ihnen, den Priestern von Profession, ihr höheres Wissen um wichtige Geheimnisse etc. nicht vorenthalten könnten, falls sie echte Priester der Götter und nicht vielmehr Betrüger wären. M. a. W.: die Berufung der Magier auf die Götter hilft die Fällung der Strafsentenz, die ihnen schon vorher angedroht worden war, herbeiführen.

B. 12. 13. Der Befehl zur Exekution des B. 5 angefordrigten Strafbitts. — Und befehl alle Weisen Babels umzubringen; natürlich nur die der Hauptstadt, die auch in B. 2 als die allein vor den König Citirten voranzusetzen sind; nicht die des ganzen Reiches, oder auch nur der „Provinz Babel“ (B. 49; Kap. 3, 1). Denn diese übrigen, nicht in Babylon selbst wohnenden Magier oder Weisen bildeten nach Strab. XVI, 1; Plin. H. N. VI, 26 wieder besondere Kollegien, z. B. in Vortippus, Orche, Hipparenum, die sich auch durch einzelne Lehrgrundsätze und Gebräuche von dem babylonischen Kollegium, sowie untereinander selbst unterschieden, also für einen Fehler oder ein Majestätsverbrechen ihrer Amtsgenossen in der Hauptstadt nicht ohne weiteres mit verantwortlich gemacht werden konnten. — B. 13. Und das Urtheil ging aus. **וַיֵּצֵא** das in aller Form erlassene Edikt, der Ferman (vgl. *dogma*, Lat. 2, 1) vgl. B. 9. — Und die Weisen sollten getödtet werden. Nur diesen Sinn wird das **וַיִּקְרָא בְּקוֹלָם** ausdrücken sollen; das Partiz. Imperf. als **וַיִּקְרָא** scheint hier als Gerundium zu stehen: „sie waren zu Tödtende, der Tödtung Verfallene“; oder auch, wofür freilich kein anderweitiges Beispiel nachweisbar wäre: das **וַיִּקְרָא** scheint hier ausnahmsweise zusammen mit dem Partiz. den Sinn eines Absichtssatzes auszudrücken: „sapientes ut interficerentur“ (vergl. Kranichf. und Maur. z. d. St., von welchen jener die erstere, dieser die letztere Auskunft bevorzugt). An eine wirklich bereits begonnene Vollstreckung des Hinrichtungsbefehls ist keinesfalls zu denken, wie das Folg., insbesondere B. 14 u. 24, deutlich genug zeigt (gegen Hitz. u.). — Und man suchte Daniel und seine Gefährten, sie zu tödten; offenbar weil man auch sie den **וַיִּקְרָא** oder **בָּגִידִים** im weiteren Sinne zuzählte, was natürlich nur dann der Fall sein konnte, wenn sie bereits jene Kap. 1, 19 f. berichtete Prüfung in Gegenwart des Königs bestanden hatten, also nach Zurücklegung ihrer dreijährigen Unterrichtszeit. Es ergibt sich also hieraus, daß das Ereigniß, welches unser Abschnitt berichtet, nicht etwa, wie Wieseler wollte, schon in diesen dreijährigen Zeitraum hineinfallen konnte (vgl. zu B. 1). Zugleich liegt in der vorliegenden Notiz eine Andeutung davon, daß Daniel dem Könige damals keineswegs mehr völlig unbekannt war, wie dies nach B. 25 f. so scheinen könnte. Daß übrigens Daniel und seine drei Gefährten persönlich nicht mit vor dem Könige erschienen waren, sondern erst aufgesucht werden mußten, erklärt sich einfach daraus, daß Nebusadnezar keineswegs alle Angehörigen des Magierstandes der Hauptstadt vor sich citirt hatte (vgl. B. 2, wo Luthers: „alle Sternscher und Weisen“ u. entschieden ungenau übersetzt ist), sondern sicherlich nur die Vorsteher der einzelnen Hauptklassen, die Notabeln oder Repräsentanten der ganzen Korporation. — Ueber die apologetische Bedeutsamkeit des Umstandes, daß Daniel und seine drei Genossen hier, wenn nicht als förmliche Mit-

glieder des Magierordens (wie v. Leng., offenbar zu weit gehend, meinte), doch als demselben Altachirte oder Affiliirte erscheinen, vgl. schon oben, Dogm.-eth. Grundged. zu Kap. 1, sowie Kranichf. zu u. St. B. 14—16. Daniel erwirkt Frist der Urtheilsvollstreckung vom Könige. — Da entgegnete Daniel mit Rath und Einsicht dem Arioch u. **וַיִּשְׁמַע אֲרִיֹחַ** „Rath und Einsicht“, d. h. Worte des Rathes (vgl. **וַיִּשְׁמַע** Jes. 11, 2; Jerem. 32, 19 u.) und der Einsicht, in die schwierige Lage nämlich, worin er samt allen Weisen sich befand, und in den geeigneten Weg zur Abhilfe (**וַיִּשְׁמַע**, ratio ähnlich wie Kap. 3, 12). Zu **וַיִּתְּבַח** „entgegen“ vgl. Kap. 3, 16; Esr. 5, 11. Die Verbindung **וַיִּתְּבַח וַיִּשְׁמַע** erinnert an **וַיִּתְּבַח וַיִּשְׁמַע** Esr. 26, 16. — Der Name **אֲרִיֹחַ** kommt schon 1 Mos. 14, 1 als Name eines Königs von Elasar vor; er scheint als erstes Element das Wort **אֲרִיֹחַ** = Esr. arja „Herr“ zu enthalten, ja vielleicht mit Esr. arjaka, venerabilis, unmittelbar identifiziert werden zu können. Also ein Edler von entschieden indogermanischer Abkunft als hochstehender Beamter an Nebusadnezars Hofe. Sein Titel **רִב־בְּתָרִים**, eigentlich „Oberster der Schlächter“, (d. h. der Scharfrichter) ist die semitische Benennung eben jenes Beamten der im römischen Kaiserreiche Praefectus praetorio, in der Türkei Rapidschi-Pascha heißt, also etwa „Trabanten-, Leibwachen-Oberst“. Außer der Vollstreckung blutiger Exekutionen konnten gelegentlich auch kriegerische Funktionen, bis hinauf zu denen eines Oberfeldherrn, diesem Beamten übertragen werden, wie das Beispiel Nebusadnezars 2 Rdn. 25, 8 ff. zeigt. Das Amt findet sich übrigens schon am Hofe der altägyptischen Pharaonen (s. **וַיִּתְּבַח** 1 Mos. 37, 36; 39, 1; 40, 3 ff.). Für seinen bedeutenden Einfluß am chaldäischen Hofe zeugen außer uns. Stelle f. besonders das Prädit.: „der Gewaltige des Königs“, **וַיִּתְּבַח** B. 15) noch 2 Rdn. 8, 10; Jer. 39, 9 ff.; 40, 1 ff.; 41, 10; 43, 6; 52, 12 ff. — B. 15. Wehalb der so grimmige Befehl von Seiten des Königs? Eigentl. „warum das Edikt, welches wüthend vom Könige her?“ **וַיִּתְּבַח**, Partiz. von **וַיִּתְּבַח**, was nach Targ. Esr. 7, 13; 21, 29 f. v. a. **וַיִּתְּבַח** „wüthen“ ist, steht hier im stat. absol. statt des emphat., ähnlich wie im Hebr. das in Apposition stehende Partizip bisweilen artifizios steht, z. B. Hohel. 7, 5; Am. 9, 12; Jon. 4, 17. Wegen Kap. 3, 22, wo **וַיִּתְּבַח** im Sinn von „schleunig, eilend“ zu stehen scheint (?), wollen einige, wie Hävern. u., auch hier so übersetzen. Aber die alten Versionen sind für die Bedeutung „grimmig, wüthend“ (Septuag. *πικρός*, Theodot. *ἀναιδής*, Vulg. *crudelis*), und die ganze Situation bestätigt diesen Sinn. — Uebrigens theilt der Schriftsteller offenbar bei weitem nicht alles mit, was Daniel bei dieser Gelegenheit zu Arioch gesagt haben muß; vielmehr ist gerade das, was seinen Rath und seine Einsicht zu offenbaren diente, nur ganz von ferneher angedeutet. Der Verfasser berichtet, ähnlich wie in Kap. 1, 9. 10

(s. z. b. St.), eben abkürzend; weshalb ihm weder (mit Hitz.) Inconcinuität vorzuwerfen, noch die vorliegende Frage durch künstlich eintragende Eregese zu pressen und etwa (mit Kranichs.) für besonders überraschend und auffallend zu erklären ist. — V. 16. Und Daniel ging hinein, nämlich zum Könige in den Palast (vgl. 2 Sam. 19, 6), natürlich nicht ohne vorherige Anmeldung seitens Ariochs (vergl. V. 25). Denn ohne solche Anmeldung stand niemanden der Zutritt zu den Königen des Orients frei, s. Esh. 4, 11; Jerod. I, 99; III, 110. 118. Auch hier also wieder abkürzendes Referat des Verfassers, gleichwie auch in den sogleich folgenden Worten. — Daß er ihm Frist gäbe, um ihm die Deutung kundzutun — und vor demselben natürlich auch den Inhalt des Traumes selbst. Beides hofft er in der bewilligten Frist von Gott mitgeteilt zu bekommen. In der Konstruktion וַיִּשְׁרָא הַמֶּלֶךְ hat die Kopula explikativen Sinn: „und zwar um“ u., oder: „nämlich um“ u. Der Konstruktionswechsel ist hier ein ähnlicher, wie Kap. 1, 5, wo das Verb. וַיִּשְׁרָא zuerst einen einfachen Objektsakkusativ, dann einen telischen Infinitivsatz mit לְ (לְהַבִּירָם) regiert.

V. 17—23. Gott enthüllt dem Daniel das Geheimnis. Dessen Dankgebet. — Da ging Daniel in sein Haus. Dies offenbar, weil der König die erteilte Frist verwilligt hatte, was bei V. 16 ohne weiteres vorauszusetzen ist. Diese Verwilligung hat nichts Auffallendes und schließt durchaus keinen Mangel an Folgerichtigkeit (Hitz.) in sich, sobald man nur bedenkt, welche hohe Gunst und Gnade Daniel und seine drei Gefährten erst kurz vorher, bei ihrem ersten Erscheinen vor dem Könige (Kap. 1, 19 f.), vor diesem gefunden hatten. Keiner war geeigneter dazu, den Zorn des Tyrannen zu besänftigen und wenigstens einen Aufschub der verhängten Exekutionen zu erwirken, als der schöne und reichbegabte hebräische Jüngling, der bereits damals einen so vorteilhaften Eindruck auf den Herrscher gemacht hatte und der dem Erlasse des wüthenden Strafbitts wahrscheinlich überhaupt vorbeugt haben würde, wäre er bei jener V. 2 f. berichteten Citation der Magier gleich mit vor dem Könige erschienen; vgl. zu V. 13. — Uebrigens ist Daniels „Haus“ wohl ebenso gut, als eine Amts- oder Dienstwohnung zu denken, wie die V. 5 erwähnten Häuser der übrigen Weisen; und zwar, wie das Folgende zeigt, als eine Wohnung, die er mit seinen drei Genossen Chananja u. theilte. — V. 18. Um Erbarmen zu ersuchen vom Gotte des Himmels; genauer: „und zwar um Erbarmen zu ersuchen“. Denn der Finalsatz וַיִּשְׁרָא hängt ab von dem zuletzt vorhergehenden Verbum וַיִּשְׁרָא „er theilte ihnen die Nachricht mit“; die Konstruktion ist also dieselbe, wie V. 16 b. Der Zweck des וַיִּשְׁרָא bestand eben darin, die Angelegenheit der betenden Erwägung der Freunde anheimzugeben, und zwar einer gemeinsamen betenden Erwägung, an welcher Daniel selbst mit Antheil nahm (vgl. V. 23). Daß die Ausführung der Absicht, zu beten, nicht ausdrücklich berichtet, daß viel-

mehr statt des Bittgebets der vier Freunde nur Daniels Dankgebet nach erfolgter göttlicher Mittheilung des Geheimnisses mitgeteilt wird, dies gehört wieder zu den Proben abkürzender Berichterstattung, an welchen unser Kap. überhaupt so reich ist (vgl. V. 14 u. 16). Eine neutestamentliche Parallele bietet der johanneische Bericht über die Auferweckung des Lazarus Joh. 11, 40. 41 f., wo ebenfalls das Bittgebet Jesu ausgelassen und nur sein Dank für die ihm gewordene Erhöhung mitgeteilt ist. — Die Bezeichnung Jehovah's als „Gott des Himmels“, welche sich schon 1 Mos. 24, 7 findet, wird seit dem Exil, wohl im Gegensatz zu dem die einzelnen Gestirne oder Himmelsräume vergötternden asiatischen Orient, sehr gewöhnlich bei den alttestamentlichen Schriftstellern; vgl. V. 19. 44; Neh. 1, 5; 2, 4; Esr. 1, 2; 6, 10; 7, 12. 21; auch die verwandte Benennung „König des Himmels“ Kap. 4, 34, und θνναστος οὐρανῶν, 2 Maff. 15, 23. Siehe überhaupt Hävernick, Theologie des Alten Testaments, 2. Aufl. S. 49. — V. 19. Da wurde dem Daniel im Gesichte der Nacht das Geheimniß enthüllt. וַיִּחְזֶה דָּנִיֵּאל הַלְלוֹת הַיְּהוָה ist, gleich dem וַיִּחְזֶה דָּנִיֵּאל הַלְלוֹת הַיְּהוָה 4, 13, wohl nicht Traumgesicht, sondern „Gesicht, Vision“ überhaupt, und zwar natürlich erweilte geschaute Vision. Ueber die fördernde Einwirkung der Nacht auf den höheren Flug und prophetischen Schwung der geistlichen Betrachtung, die sich besonders leicht während ihrer bis zu Gesichten steigert, vgl. Tholuck, Die Propheten und ihre Weissagungen, S. 52. — Vgl. übrigen Dogm. eth. Grundgeb., Nr. 2. — V. 20—23. Daniels Lob- und Dankgebet. Wichtig Hitzig: „Der Hauptgedanke, welchen Daniel äußern will, steht V. 20 a voran; sodann wird die Aussage gerechtfertigt, in b durch Eigenschaften, welche Gott habe, V. 21. 22 durch die Art und Weise, wie sich dieselben betheiligen; V. 23 endlich folgt, weshalb Daniel gerade sich berufen fand, die Kategorie V. 20 a auszusprechen. Seine Eigenschaften selbst V. 20 b kehren V. 23 als solche Daniels zurück, ihm von Gott verliehen; und so rundet das Gebet sich zur Einheit ab.“ — Es sei der Name Gottes gepriesen von Ewigkeit zu Ewigkeit. Die Form הַיְּהוָה ist, gleich den verwandten הַיְּהוָה, entweder so zu erklären, daß man annimmt, die als Konjunktion („daß“) gebrauchte Partikel לְ habe das Präfix י verdrängt (Gesenius, Abhandl. zur hebr. Gramm., S. 180—194), oder so, daß man ein Uebergehen des Präform. י in ל, gleichwie im späteren Syr. in ܠ, statuirt (Beer, Inscriptiones et papyri vet. semitici, I, 19 f.; Maurer, Hitz., Kranichs. u.). Die letztere Annahme erscheint als die besser gesicherte. — Zu der Zeitbestimmung „von Ewigkeit zu Ewigkeit“, vgl. die ähnlichen Doxologien Ps. 41, 14; 106, 48. — Denn ihm gehören Weisheit und Stärke. Fast wörtlich so Job 42, 13. Das דָּן וְיָחַד ist nachdrücklich Epianaphora des ersten begründenden דָּן. — V. 21. Er ändert Zeiten und Stunden. Wichtig Theobot. und Septuag. καποὶς καὶ χρό-

novs, wofür Aposig. 1, 7; 1 Thess. 5, 1 die umgekehrte Ordnung. זמן ist „Zeit, Zeitumstand“ im allgemeinen; זמן, die gemessene Zeit, der bestimmte Zeittheil oder Zeitpunkt. Beide Ausdrücke verbunden auch Kap. 7, 12. Der Gedanke, daß Gott den Wechsel der Zeiten bestimme und bebinge, bezieht sich gleich dem folgenden („Er setzt Könige ab und ein“) bereits auf den prophetischen Inhalt des Nebukadnezar'schen Traumgefühls, wie er Daniel eben mitgetheilt worden. — **Er gibt Weisheit den Weisen und Einsicht den Verständigen.** Obgleich Daniel sich mit zu diesen Weisen und Verständigen zählt, ja sich vornehmlich bei ihrer Erwähnung im Auge hat, sagt er damit doch nichts Anstößiges, sondern thut im wesentlichen nur, was Paulus that, als er sein „Von Gottes Gnade bin ich, das ich bin“ (1 Kor. 15, 10) ausrief: er führt die ihm eben zu Theil gewordene Weisheit und Einsicht auf ihren göttlichen Ursprung zurück, und stellt sich, den Träger solcher gnadeweise von Gott verliehenen Weisheit, in Gegensatz zu den heidnischen Magiern, welchen dieselbe mangelt. — B. 22. **Er offenbart das Tiefe und Verborgene u.** Vgl. 1 Kor. 2, 10; 4, 5; Ps. 139, 12. — **Und die Erleuchtung wohnt bei ihm,** hat sich wohnlich bei ihm niedergelassen, wie eine ihn besuchende Person himmlischer Abkunft; vgl. das johanneische *ἐσώτισεν ἐν ἡμῖν* vom Logos, sowie das Spr. 8, 30 von der göttlichen Weisheit Berichtete. **אֱלֹהִים** (wofür vielleicht mit *חֵסֶד* אֱלֹהִים zu lesen) steht in den Targumim häufig für *אֱלֹהִים* oder *שֶׁכֶן*. Statt des K'tib *אֱלֹהִים* illuminatio, intellektuelles Licht, bietet das K'ri *אֱלֹהִים* physisches Licht dar (vergl. etwa Ps. 104, 2; 1 Tim. 6, 16). Aber das K'tib ist durch das ihm entsprechende syrische Wort, sowie durch die Form *אֱלֹהִים* Kap. 5, 11. 14 geschützt. — B. 23. **Gott meiner Väter.** So redet Daniel Jehovah hier an, weil er sich eben erst wieder als denselben wahren Gott im Gegensatz zu den Götzen der Heiden kundgegeben, als der er schon den Ervätern seines Volkes offenbar geworden war. — **Daß du mir Weisheit und Stärke verleihest;** nämlich Weisheit in Bezug auf die Erkenntniß des Traumes des Königs und seiner Deutung, Stärke in Bezug auf die drohende Todesgefahr, der er kühn zu begegnen gewußt hat. — **Und nun hast du mir geoffenbart.** *אֲנִי*, das hebr. *אֲנִי*, „und nun“, schließt an die eben gethane allgemeinere Aussage den erforderlichen speziellen Beleg an. Ueber die Etymologie von *אֲנִי*, wahrscheinlich eine Zusammenziehung aus *אֲנִי*, „zur Zeit“, s. Gesenius s. v.

B. 24—26. Anmelbung Daniels beim Könige durch Arioch. — **Verbalten ging Daniel hin zu Arioch.** *לֵךְ* im Sinne der Richtung, wie das hebr. *לֵךְ*; vgl. Kap. 4, 31; 7, 16. Doch kommt auch im Hebr. dieses *לֵךְ* zuweilen vor, z. B. 2 Sam. 15, 4. — **Er kam und sprach also zu ihm.** *וַיָּבֹא* nimmt anafoluthisch das durch einen langen Zusatz abgetrennte *לֵךְ* „er ging hin“ wieder auf. — B. 25. **Da**

brachte Arioch den Daniel eilends hin. *וַיְבִיאוּ אֶת דָּנִיֵּאל* „eilends“, eigentl.: „in Eile“; vgl. Kap. 3, 24 und das gleichbed. *וַיְבִיאוּ* Esr. 4, 23. — Die auch Kap. 4, 4; 6, 19 vorkommende Form *וַיְבִיאוּ* paralytirt (ähnlich wie *וַיְבִיאוּ* B. 9 uns. Kapitels.) die Härte des eigentlich erforderlichen Dagesch durch ein epenthetisches ו; vgl. Winer §. 19, 1. Dem Sinne nach ist dieses *וַיְבִיאוּ* nicht verschieden von *וַיְבִיאוּ* B. 24. Ueber Arioch als *eisayyeheds* Daniels s. j. B. 16. — **Ich habe einen gefunden von den Söhnen der Gefangenschaft aus Juda,** d. h. von den jüdischen Gefangenen. Arioch redet hier allerdings von Daniel als von einem dem Könige völlig Unbekannten; aber dies erklärt sich zur Gemüthe aus dem hochfahrenden Stolge und der souveränen Verachtung, womit er, der gestrenge Polizeiminister indogermanischer Abkunft (B. 14), auf die armen semitischen Kriegsgefangenen herabzublicken zu müssen wähnte. Es war gleichsam die Etiquette des babylonischen Königshofes, und zumal der militärischen oder politischen Abtheilung desselben, welche dem Lebewachenoberst verbot, Daniel als einen dem Könige bereits Bekannten zu nennen. Also kann dem Verfasser in keiner Weise der Vorwurf gemacht werden, er berichte hier dem früheren Widersprechendes und habe insbesondere das B. 16 Angegebene bereits wieder vergessen (gegen Hitz., v. Leng.). Viel eher darf man aus der Art, wie z. B. David in 1 Sam. 17, 33. 55 als ein dem Saul und Abner unbekannter Hirtenknabe eingeführt wird, folgern, daß diese Erzählung mit der vorhergehenden 1 Sam. 16, welche David schon früher in nähere Beziehung zu Saul gebracht hatte, ursprünglich nicht zusammenhängt (vgl. sogar Keil, zu 1 Sam. S. 129 f., der das Auffallende dieses Widerspruchs zugesteht). Der grelle Unterschied zwischen der dort vorliegenden Diskrepanz, und zwischen der ungleich viel gelinderen an unsrer Stelle weist von selbst darauf hin, wie wenig hier etwa an eine Verschiedenheit der Berichterstatter, oder auch nur an mangelndes Geschick des einen zu denken ist. — B. 26. **Der König hob an und sprach zu Daniel,** daß Name Beltschazar. Für Nebukadnezar kam natürlich kein anderer Name Daniels in Betracht, als dieser babylonische, den er selbst dem gefangenen Jüngling früher (Kap. 1, 7) hatte beilegen lassen.

B. 27—30. Die Vorbereitung der Angabe und Deutung des Traumes. — **Das Geheimniß — können seine Weisen, Beschwörer, Schriftgelehrte und Sternseher dem Könige kundthun.** Ueber die hier zum erstenmale ausdrücklich genannten *וְהַכֹּהֲנִים* „Sternseher“ siehe schon zu B. 2. Das Wort (von *וְהַכֹּהֲנִים* „einschneiden“, vgl. *וְהַכֹּהֲנִים* Kap. 4, 14) bedeutet zunächst nur „Bestimmer“, nämlich Schicksalsbestimmer, Ertheiler entscheidender Aussprüche über die menschlichen Geschicke, also Astrologen. Vgl. Kap. 4, 4; 5, 7. 11; auch Jes. 47, 13, aus welcher Stelle sich ergibt, daß sich die Thätigkeit der babylonischen Astrologen nicht auf bloßes Horoskop- oder Ratiocinirstellen beschränkte, sondern überhaupt alle

Arten von auf die Gestirne gegründeter Schicksals-
 weisungsumfasse. Falsch Bulg.: haruspices; denn
 die Bedeutung des hebr. (u. arab.) **חֲזַק**, „verstärken,
 zerhauen“ ist dem aram. **חֲזַק** fremd; auch dürfte die
 Haruspizin als spezifisch priesterliches Geschäft eher
 den Chaldäern zugekommen sein. — B. 28. **Jedoch
 ist ein Gott im Himmel, ein Offenbarer von Ge-
 heimnissen.** Hierin liegt das gänzliche Unvermögen
 sowohl der heidnischen Götter, als auch ihrer Prie-
 ster und Weisen zum Offenbaren verborgener Dinge
 angedeutet; vergl. Jes. 41, 22 f.; 43, 8; 48, 3 zc.;
 Am. 3, 7; Sof. 12, 11. — **Der thut dem Könige
 Nebuchadnezzar kund** — obgleich derselbe Heide ist;
 vergl. die Beispiele Pharaos (1 Mos. 20, 3 ff.;
 41, 16 ff.), Bileams (4 Mos. 22 ff.), der Magier
 aus dem Morgenlande (Matth. 2, 1 ff.). Das **ו** in
וְהָיָה steht explikativ oder spezialisierend. Es leitet
 den Uebergang vom allgemein Gültigen zu dem ge-
 genwärtigen besonderen Falle ein. — **Was sein wird
 in der Folge der Zeiten.** **בְּאַחֲרֵי יוֹמָיו** = hebr.
בְּאַחֲרֵי יוֹמָיו, ist weder gerabezu und unbedingt:
 „in der letzten Zeit“ (Szig), noch auch: „in der
 Folge, in Zukunft“ überhaupt (Maur., Säv.), son-
 dern wie überall in der prophetischen Sprache des
 Alten Bundes (auch 1 Mos. 49, 1; 4 Mos. 24, 14):
 „in der messianischen Folgezeit“; in der theokra-
 tischen Heilszeit der Zukunft. Wichtig Kranichfeld:
 „Der Verfasser charakterisirt in uns. Vers mit dem
בְּאַחֲרֵי יוֹמָיו gleich an der Schwelle seiner pro-
 phetischen Ankündigung die ganze Angelegenheit als
 eine zum messianischen Beruf seines Volkes in Be-
 ziehung stehende“. — **Der Traum und deines
 Hauptes Gesichte.** **חֲזַק רִיבְךָ** (vgl. Kap. 4, 2. 7. 10;
 7, 1) heißen hier die Traumgesichte des Königs, nicht
 weil sein Kopf oder Hirn sie auf rein subjektive
 Weise erzeugt, sondern weil Gott sie im Anschluß
 an das Sinnen seines Hauptes in ihm gewirkt hat.
 Der Ausdruck ist mit „dein Traum“ synonym und
 bildet kraft seiner Verbindung damit durch **ו** eine
 Hendiadypoi; der Plural steht, weil der träumende
 König eine Mehrheit von Gesichtern geschaut hatte
 (vgl. B. 1. 2), ordnet sich aber dem singular **רִיבְךָ**
 als dem Hauptbegriffe unter, so daß das folgende
וְהָיָה sich nach diesem allein richtet; vgl. Winer,
 S. 49, 6. — B. 29. **Dir, o König, stiegen auf de-
 nem Lager Gedanken auf**, d. h. stellten sich ein,
 gleichsam ungerufen; — lebhaft veranschaulichende,
 personifizierende Ausdrucksweise. Zur Form **חֲזַק**
 vgl. Kap. 3, 8; 6, 13; Eser. 4, 12. — **Die רִיבְךָ**
 „Gedanken“, sind keineswegs ohne weiteres identisch
 mit den „Gesichten deines Hauptes“ im vor. Verse;
 sie sind vielmehr nur das psychische Substrat dieser
 Gesichte, der natürlichen Boden gleichsam, von
 dem die göttliche Mittheilung während des Trau-
 mes ausging (richtig Ephräm, Maur., v. Lengerke,
 Kranichf.). Auch die **רִיבְךָ לְבָבְךָ** zu Ende des folg.
 Verses sind wohl wieder etwas anderes sowohl als
 die hier genannten **רִיבְךָ**, wie als jene „Gesichte
 des Hauptes“. Sie werden, wie der Kontext dort
 Range, Bibelwerk. N. F. XVII.

zeigt, die beunruhigenden Gedanken sein, welche
 laut B. 1 nach gehabtem Traume den König erfüll-
 ten (vgl. Kap. 5, 6). — Der absolut vorausgestellte
 Nominativ des pron. der 2. Pers. **אַתָּה** (wofür das
 K'ri die spätere Form **אַתָּה** setzt) wird durch das
 Suffix in **רִיבְךָ** wieder aufgenommen, ähnlich
 wie im folg. Vers das absolut vorausgestellte **אַתָּה**
 „und ich“ durch **וְאֵל** wiederaufgenommen wird; vgl.
 die nämliche Konstr. Kap. 1, 17. — B. 30. **Nicht
 durch eine Weisheit, die in mir wäre vor allen
 Lebendigen.** Hiermit wird jede menschliche Urbeher-
 schaft in Bezug auf die dem Daniel gewordene hö-
 here Erkenntniß abgewiesen, zugleich aber auch schon
 auf den göttlichen Zweck, der dabei obwaltete, hin-
 gewiesen. Diesen gibt dann die 2. Vershälfte näher
 an. — **Sondern um deswillen, daß dem Könige
 Deutung angezeigt würde;** eigentl.: „daß sie dem
 Könige Deutung anzeigten“, oder: „daß man
 anzeigte“. Der Plur. der unbestimmten Allgemein-
 heit **רִיבְךָ** (Winer, S. 49, 3) steht wohl absicht-
 lich, um die Person Daniels, im Einklang mit dem
 Gedanken in a, möglichst zurücktreten zu lassen.
 Vgl. übrigens Kap. 4, 28.

B. 31—35. Der Inhalt des Traumes, und zwar
 zunächst B. 31 die Beschreibung des in demselben
 geschaute Bildes im allgemeinen. — **Du, o König,
 schauetest, und siehe ein sehr großes Bild.** „Schau-
 test“ — eigentlich: „warst schauend“, befindest dich
 im Zustande eines Gesichtes stehend; vgl. Winer,
 S. 47, 1. — **אַתָּה**, „siehe“, erweicht aus **אַתָּה** (Kap.
 7, 5. 6), was nach einigen = **רָאָה**, „sehen“ sein soll,
 wahrscheinlich in dessen eine pronominale Bildung
 von dem Demonstr. **אַתָּה** = **אַתָּה** ist; siehe Hupfeld in
 der Zeitschr. für Kunde des Morgenl. II, 133. 163.
 Für beide Formen gebraucht der Talmud gewöhn-
 lich **הָרָא**. — Mit dem „Bilde“ (**צֶלֶם**) ist, wie das
 Folgende zeigt, ein Standbild in Menschengestalt,
 ein *andrias* gemeint; ebenso Kap. 3, 1; vergl. Jes.
 44, 13. — **Welches Bild groß und sein Glanz herr-
 lich war.** Im Chalb. sind diese Worte als Paren-
 these: „Dieses Bild groß und sein Glanz herrlich“
 in den Hauptsatz: „und siehe, ein sehr großes Bild
 stand vor dir“, eingefügt. Der herrliche Glanz
 des Bildes natürlich herrührend von den Metallen,
 aus welchen es komponirt ist. — **Sein Aussehen
 war schrecklich;** dies sowohl um seines Glanzes, als
 um seiner Größe willen; vgl. Hohel. 6, 4. — B. 32.
Dieses Bildes Haupt war von Gold. Eigentl.:
 „dieses Bild, sein Haupt“ zc. Die absolute Voran-
 stellung des **וְהָיָה** wie B. 29. 30, und wie dann
 wieder B. 33 b, B. 37. 42 zc. — Vor **וְהָיָה**, dem Zei-
 chen des Genitivs, wäre der Stat. constr. **וְהָיָה** eig.
 zu wiederholen gewesen; vergl. 7, 7. 19; auch Ps.
 45, 7; Eser. 10, 13 zc. — B. 33. **Seine Schenkel
 von Eisen.** Zu **שִׁנְיָן** Schenkel, vgl. Hohel. 5, 15.
 — **Seine Füße einestheils von Eisen, andernteils
 von Thon.** Wörtlich: „von ihnen aus Eisen, und
 von ihnen aus Thon“. Dem partitiven **וְהָיָה** ist laut
 dem K'tib das maskulinische Suffix angehängt:
מִנֵּיהֶן; ebenso B. 41 u. 42. Das K'ri setzt hier wie

dort die mit Bezug auf das Femin. **מַלְכָּה** zu erwartende Form **מַלְכָּת**, die aber wohl als erleichternde Lesart zu betrachten sein dürfte. Das Maskulinarsuffix in **מַלְכָּה** wird, ebenso wie das **מַלְכָּה** in B. 34 z. E. und wie die Suffixe **מַלְכָּה** in Kap. 7, 8, 19 entweder als gen. commun. zu fassen sein (Hiz.), oder man wird diese Maskulinformen aus einer allgemeineren oder dem Sinne nach modifizirten Fassung des Subjektbegriffes, hier speziell aus einem Hinhinüberspielen des Bildes in die Sache, d. h. des Begriffes „Fuß“ in den dadurch symbolisirten Begriff „Reich“ zu erklären haben (so Kranichf. unter Verweisung auf Ewald, Lebrb. S. 784, 318, a.). — B. 34. **Wies daß sich ein Stein losriß.** Natürlich ein an einem Berge hängender und von dort dann herabrollender Stein. Dieser Stein tritt unvorberreitet und plötzlich in die Handlung ein; ganz wie es bei Traumgesichten zu geschehen pflegt. — **Nicht durch Menschenhände, eigentl. „nicht durch Hände“,** d. h. ohne menschliche Bewerfstellung, allein durch höhere göttliche Wirkung; vergl. 8, 25: **בְּאֵסֶר־רַי**; auch Hiob 34, 20; Klagel. 4, 6; Hebr. 9, 11. — B. 35. **Da wurden mit einander zermalmt Eisen, Thon** u. dgl. statt **דָּקָה**; das Dag. f. wurde durch Dehnung des vorhergehenden Vokals ersetzt. Das unbestimmte Pluralsubjekt („sie zermalmt“, d. h. man zermalmt, vgl. B. 30) weist auf die unsichtbaren überirdischen Mächte hin, welche das Erscheinen des Steines selbst und seine Zertrümmerung bewirken. Die einzelnen Bestandtheile des Bildes: Eisen, Thon u. werden diesmal von unten nach oben zu aufgezählt, da der Stein die Füße zunächst zu Fall brachte und zermalmt. — **Und wurden wie Spreu von Sommerweizen, also gänzlich zermalmt, kurz und klein, bis zu spurloser Vernichtung.** Vgl. Jos. 13, 3; Mich. 4, 13; Jes. 41, 15, 16; 57, 13; Ps. 1, 4; 35, 5; Hiob 21, 18. — **Und der Stein — wurde zum großen Berge.** **סָרַר** Berg, das hebr. **סָרַר** Fels. Zum hyperbolischen Ausdruck „die ganze Erde (nicht etwa „das ganze Land“, v. Es. u. a.) erfüllen“, vgl. Joh. 21, 25, sowie die Parallelen aus Apokryphen bei Fabric. Cod. Apoc. N. T. I, p. 321 s. Das Uebertreibende liegt freilich nur im Bilde, nicht in der Sache, s. B. 44.

B. 36. Ueberleitung zur Deutung des Traumes. — **Seine Deutung auch wollen wir vor dem Könige sagen.** Der Plur. **נִבְּאָר**, weil Daniel sich mit allen Jehovahverehrn, die als solche sämtlich Zutritt zu Gottes Offenbarungsgeheimnissen haben, zusammenschließt. Also ein ähnlicher Ausbruch der Beschcheidenheit, wie der in B. 30 z. E. enthaltene.

B. 37—45. Die Deutung. — **Du, o König, bist ein König der Könige.** **מֶלֶךְ מְלָכִים**, der gewöhnliche Monarchentitel im Orient, z. B. laut den Keilschriften auch bei den Persern (vergl. Esr. 7, 12); bei den Aethiopen in heutigen Abessinien (Inscr. 5125), und besonders bei den Babyloniern; vergl. Gen. 26, 7, wo Nebukadnezar, wie hier, König der Könige genannt ist. Uebrigens wird das „Du, o König“ unten, B. 38 b, durch **אֲנִיחָה הוּא** wieder

aufgenommen; weshalb das **מֶלֶךְ מְלָכִים** eigentlich als Apposition zu nehmen und der ganze Satz bis zum Schlusse von B. 38 zu erstrecken ist; denn B. 37 b (**וְהָיָה לְךָ כִּי**) ist nur Relativsatz, und B. 38 a (**וְכָל־הָיָה לְךָ**) ist ein parenthetischer Nachtrag zu diesem Relativsatze. — **Dem der Gott des Himmels Herrschaft, Macht und Gewalt und Herrlichkeit gegeben hat.** Zur Verbindung des Relat. **וְהָיָה לְךָ** mit dem Pron. der 2. Person **לְךָ** vergl. z. B. Pred. 10, 16. Zum Gedanken: Kap. 4, 19; 5, 18. — B. 38. **Und überall, wo Menschenkinder wohnen** u. Zu **וְכָל־הָיָה לְךָ** „und wo immer“ vgl. das wesentlich gleichbedeutende **בְּכָל־הָאָרֶץ** Richt. 5, 27; Ruth 1, 17; Hiob 39, 30. Das eingefügte adverbiale **בְּכָל** verflärkt den Relationsbegriff, wie in **וְהָיָה לְךָ בְּכָל־הָאָרֶץ** u. — **Statt **וְהָיָה לְךָ** „wohnen“** (Part. von **וָהָרָה**; vgl. hebr. **וָהָרָה** „Geschlecht, Generation“) hat das K'ri hier und Kap. 3, 31; 4, 32; 6, 26: **וְהָיָה לְךָ**, welche Form im targum. Chaldaismus die gewöhnliche ist. — **Thiere des Feldes und Vögel des Himmels.** Diese Erwähnung auch der Thiere als dem großen Könige untergeben dient der betr. Aussage über die Menschen zur Steigerung und Verstärkung; ähnlich Jer. 27, 6; 28, 14, — welche Stellen Daniel hier vielleicht vor Augen hatte; auch Bar. 3, 16; Jubith 11, 7 u. — **Du bist das goldene Haupt.** **רֹאשׁוֹ**; die Lesart **רֹאשׁוֹ** (oder **רֹאשׁוֹ**, wie Hiz. geschrieben wissen will) scheint aus B. 32 entstanden. Doch ließe sich zu ihrer Rettung etwa **שָׁמָּה** B. 20 vergleichen, s. Hiz. z. B. St. — **Daß Daniel nicht Nebukadnezars Reich, sondern seine Person, ihn selbst, den König, für das goldene Haupt erklärt, hat seinen Grund einfach darin, daß erst Nebukadnezar (wenn auch noch als Mitregent seines Vaters Nabopolassar) dem Chaldäerreiche seinen Glanz und seine weltbeherrschende Größe und Bedeutung gegeben hatte, so daß er nicht nur als der Begründer dieser ersten Weltmonarchie betrachtet, sondern gewissermaßen mit ihr identifizirt werden konnte. Dies zumal in der Ansprache eines Königs, der seinen Ruhm gleichsam ex officio hoch erheben mußte, weil er in Gegenwart seines Hofes persönlich vor ihm stand! Wie nahe die Identifikation eines Reiches (**מְלָכִים**) mit seinem Könige (**מֶלֶךְ**) unsrem Schriftsteller überhaupt liegen mußte, zeigt Kap. 7, 17, wo „vier Könige“ fast geradezu für „vier Reiche“ steht. — B. 39. **Aber nach dir wird ein anderes Königreich aufkommen, geringer denn du.** **אֲרָצָה** ist wohl nicht, wie gewöhnlich angenommen wird, s. v. a. „erdwärts, zur Erde hin“; auch hat man schwerlich, mit dem K'ri, **אֲרָצָה** als Adv. zu lesen. Sondern ähnlich wie das adverbial gebrauchte **עָלָה** „aufwärts, über“, Kap. 6, 3, von **עָלָה** „Höhe“, wird **אֲרָצָה** als casus adverbialis von **עָרַב** „Niedriges“ (= hebr. **עָרַב**) herzu-leiten sein; und wie dort **עָלָה מִנְּהוֹן** „höher als sie, über sie“, so wird hier **אֲרָצָה מִנְּךָ** „niedriger, geringer als du“ bedeuten. Die Charakterisi-**

rung des zweiten Reiches als geringer denn das erste, durch Nebukadnezar repräsentierte, betrifft aber nicht seinen äußeren Machtbestand; denn als ein weltbeherrschendes Reich, als eine Universalmonarchie, ist ohne Zweifel auch dieses zweite gedacht, wie aus Kap. 6, 26 zum Ueberflusse erhellt. Das Geringersein als das erste kann sich nur auf den inneren sittlichen Werth des zweiten Reiches beziehen, gleichwie auch das dritte und das vierte nur als ethisch, nicht als physisch oder politisch ihren jeweiligen Vorgängern nachstehend bezeichnet werden. Es ergibt sich dies auf das Klarste aus der absteigenden Stufenfolge Gold, Silber, Erz, Eisen, verglichen mit den vielmehr zunehmenden Größenverhältnissen der betr. Körpertheile Haupt, Brust, Bauch, Beine an dem der ganzen Schilderung zu Grunde liegenden Bilde (Vgl. zu B. 40, und bes. dogmatisch-ethische Grundgedanken, Nr. 3). Dies alles gehörig ermögen, erscheint es entschieden überflüssig und unangemessen, mit Hübly (Heidelberg, Jahrb. 1832, S. 131 ff.) und Rebespenning (Stud. und Krit. 1833, S. 863), das zweite Reich auf Belshazar als Nachfolger Nebukadnezars, und erst das dritte auf Neboparsen zu deuten. Das Suffix in **בְּרָרָה** und in **בְּרָרָה** nöthigt durchaus nicht zu der Annahme, daß nur Nebukadnezars Regierung mit dem goldenen Haupte bezeichnet sei, die silberne Brust also dessen Nachfolger auf dem babylonischen Throne bedeuten müsse. Denn so gut wie das vierte Reich (s. B. 43. 44) wird Daniel auch das erste und zweite als von einer successiven Mehrheit von Königen beherrschte Monarchien gedacht haben; der Grund, weshalb er hier und im vorigen Verse eben nur Nebukadnezar als Repräsentanten des ersten Reiches erscheinen läßt, ist einfach die Höflichkeitserück-sicht, die er auf den persönlich vor ihm stehenden großen Herrscher nehmen mußte (s. oben). — Und ein anderes, drittes Königreich von Erz, welches über die ganze Erde herrschen wird. Das „von Erz“ deutet die ethische Inferiorität dieses Reiches im Verhältnisse zu seinen beiden Vorgängern an, während in dem Relativsage: **דָּרִי תִשְׁלֹט בְּכָל-אֲרָצָה** (verglichen mit B. 38 a) eine Hindeutung darauf zu liegen scheint, daß es an Ausdehnung seiner Macht dieselben noch übertreffen werde. Wie deutlich dies auf die mazedonische Weltmonarchie hinweist, mag hier nur vorläufig bemerkt werden. — B. 40 bis 43. Das vierte Reich, entsprechend dem vierten Thiere, Kap. 7, 7 ff., und gleich diesem die in sich getheilte griechische Diadochenherrschaft nach Alexander dem Gr. bedeutend. — Das vierte Reich wird stark sein wie Eisen. Ueber das Verhältniß der dem syr. Sprachgebrauch analogen Form **רַב־כֶּסֶף** im K'tib zu dem reiner chaldäischen **Κῠῖ** (hier und Kap. 3, 25; 7, 7. 23) s. Kranichf. zu B. Stelle. Wie das Präb. „stark wie Eisen“ gemeint sei, erläutert das Folgende. — Denn ebenso wie Eisen alles zermalmt und zerschlägt. **דָּרִי תִשְׁלֹט בְּכָל-אֲרָצָה** hier offenbar nicht wie sonst gewöhnlich: „allbieneilen“, sondern vergleichend: „ebenso wie“, vergl. Kap.

6, 11. Gegen die Meinung, es sei auch hier im gewöhnlichen Sinne, also = „weil“ zu nehmen (Kranichf. 1c.), spricht der Athnach unter dem vorausgehenden **וְכָל-אֲרָצָה**, welcher zeigt, daß das „alles zermalmen und zerschlagen“ nicht blos als eine konstante Eigenschaft des Eisens geltend gemacht, sondern auf die Beschaffenheit des vierten Reiches angewandt werden sollte. — Wird es gleich dem zerschmetternden Eisen jenes alles zermalmen und zerbrecen. Das **וְכָל-אֲרָצָה** ist keine „ausfällige schleppende Wiederholung des bereits ausgeführten Vergleichs“, sondern steht mit gewaltigem Nachdruck, um die eisenartig zerstörende Beschaffenheit des vierten Reiches hervorzuheben. Es ist aber offenbar nicht so sehr die Härte und Festigkeit oder gar die Solidität und Dauerhaftigkeit des Eisens, die als tert. comparationis in Betracht kommt, als vielmehr seine zerstörende Kraft, auf welche die Häufung der diesen Sinn des Zerstörens ausdrückenden Verba (**וְכָל-אֲרָצָה** zermalmen, **וְכָל-אֲרָצָה** zerschlagen, **וְכָל-אֲרָצָה** zerbrecen, — das erste und das letzte zweimal) hinweist. **כָּל-אֲרָצָה** „jenes alles“, eine individualisirende Wiederaufnahme des allgemeineren **וְכָל-אֲרָצָה**, gehört nicht mehr zu dem Relativsage **דָּרִי תִשְׁלֹט** (Kranichf.), sondern zu **וְכָל-אֲרָצָה**, welche Verba sonst allzu beziehungslos am Schlusse des Verses stehen würden. Darin, daß demnach hier eine Zermalmung von „jenem allem“, d. h. von allen früher genannten Stoffen wie Gold, Silber 1c., durch das vierte Reich ausgesagt wird, liegt nichts Bedenkliches. Es wird damit nicht die Zerstörung aller früheren Reiche als solcher, sondern nur die zunehmende Verkleinerung und Zertrümmerung ihres politisch-ethnologischen Materials ausgesagt. Die Stelle veranschaulicht also überhaupt nur die auslösende und zerstörende Wirkung, welche vom vierten Reiche, natürlich zu dessen eignem Verderben, ausgeht. Die im Folgenden entfaltete Schilderung der Getheiltheit, inneren Zerrissenheit und Schwäche des vierten Reiches (B. 41—43) wird so schon vorbereitet. — B. 41. Daß du aber gesehen hast die Füße und Beine einesdtheils von Töpferthon. **וְכָל-אֲרָצָה** wie B. 33. Der Zusatz **וְכָל-אֲרָצָה** „des Töpfers“ zu **וְכָל-אֲרָצָה** steigert den in diesem Ausdruck schon an sich liegenden Begriff der Schwäche und Machtlosigkeit. Dieselbe Wirkung hat die genitivische Zusammenstellung **וְכָל-אֲרָצָה** „Thonsfüße, Thonscherben“ am Schlusse des Verses; es wird damit das fertige Töpferstück (Vulg. testa) als eines, das als solches „Scherbe“, zerbrechliche Waare ist, bezeichnet. — Das wird ein zerspaltenes Königreich sein, d. h. ein Reich, welches das Prinzip einer zunehmenden Spaltung und Selbstzersplitterung in sich trägt. Von der Zweitheil der Schenkel, die bereits auf dieses Sichspalten und -zertheilen hätte gedeutet werden können (zumal wenn der Koloz als mit gespreizten Beinen dastehend gedacht wurde), sieht der Verfasser offenbar ab. Nur die Abwechslung von Eisen und Thon bildet ihm die Zerspaltung ab; und diese Abwechslung

von Eisen und Thon läßt er erst bei den Füßen, nicht schon bei den Schenkeln, die er B. 33 a noch als ganz eisen darstellt, beginnen. Damit deutet er an, daß dieerspaltung, wiewohl sie im Prinzip dem Eisenreiche als solchem schon inne wohne (siehe zum vor. B.), doch erst im späteren Verlaufe von dessen Entwicklung gehörig hervortreten und in ihren verderblichen Wirkungen ersichtlich werden werde. Es paßt dies sehr wohl auf den geschichtlichen Entwicklungsgang der mazedonischen Diadochenherrschaft, die bis zur Schlacht bei Ipsus die Reichseinheit, wenn auch unter vielen Kämpfen und blutigem Streit, zu erhalten suchte und erst von da an bleibend in eine Vielheit von Reichen (zunächst vier Königreiche, aus denen sich dann immer zahlreichere kleine selbständige Staaten entwickelten) zerfiel. Vgl. unten. — Doch wird von des Eisens Festigkeit darin bleiben. Luther, im Anschlusse an das targumische אֲבָרָה und das syr. nezb'to : von des Eisens Pflanze (vergl. schon Theobot.: ἀπό τῆς ὀλῆης , und Vulg.: de plantario). Aber אֲבָרָה wird wohl richtiger nicht von אָבַר , pflanzen, sondern von אָבַר , Pa. besessigen, abgeleitet, und demgemäß „Festigkeit, Stärke“ erklärt (vgl. אָבַר , fest, sicher, B. 8 u. 45; auch Kap. 3, 24; 6, 13 u.). — B. 42. Und (wie) die Fußzehen theils Eisen theils Thon. Eigentlich ein abgerissener voranstehender Nominat. (vgl. B. 32), der aber hier im Verhältnisse der Vergleichung zur zweiten Versh. steht, und daher passend durch „wie, gleichwie“ ergänzt werden kann. Aus der Zusammensetzung selbst der Fußzehen aus dem verhängnisvollen Doppelstoffe Eisen und Thon erhellt, auf wie schwachen Füßen der große Koloß überhaupt steht, trotzdem daß Eisen durchweg, bis zu den äußersten Fußspitzen hin, als ein Hauptelement vertreten bleibt. Daß Daniel bei der Erwähnung der Fußzehen bereits die zehn Könige des Seleucidenreichs im Auge gehabt habe, die er später (Kap. 7, 7, 24) als die zehn Hörner des vierten Thieres darstellt, läßt sich nicht sicher erweisen. Jedenfalls verfolgt er diesen Gedanken hier nicht weiter, wie sich schon daraus ergibt, daß er die Fußzehen zwar nennt, aber ihre Zehnzahl in keiner Weise premirt (vgl. Hg. 3, d. St., gegen Hengstenb. S. 211, welcher letztere offenbar zu viel hinter den Fußzehen sucht). — So wird das Reich zum Theil stark sein, zum Theil gebrechlich. Wegen אֲבָרָה „großentheils, zum Theil“ s. z. Kap. 1, 2. — B. 43. So werden sie durch Veseinamen sich wohl miteinander vermengen; d. h. die einzelnen Reiche oder vielmehr ihre Fürsten werden durch Heirathen und eingegangene Verwandtschaften, (also auf dem Wege der geschlechtlichen Fortpflanzung) Einigungen herzustellen suchen. Zum Ausdruck vgl. Jerem. 31, 27; zur Sache Kap. 11, 6 f. und 17, wo der Prophet auf die hier berührten Unternehmungen der Heirathspolitik und deren Erfolglosigkeit näher eingeht. — Aber sie werden doch nicht aneinander haften, gleichwie Eisen sich nicht verbindet mit Thon; eigentl.: „sich nicht vermischt mit Thon.“ Das

Ithpaal von אֲבָרָה als Reflexiv bezeichnet den Prozeß des Sichmischens oder Sichverbindens, während das oben B. 41 b gebrauchte Pa. passiven Sinn ausdrückt. Darin liegt, daß die eisernen und thönernen Elemente zwar äußerlich gemischt, aber nicht innerlich verbunden werden können, weil sie sich selbst nicht mischen, d. h. selbst zu ihrer Verschmelzung und dauerhaften Vereinigung nichts beitragen wollen. — B. 44. 45. Das fünfte oder messianische Reich. — Aber in den Tagen dieser Könige; also während diese Könige, d. h. die des vierten oder eisernen Weltreichs, die Seleuciden, Ptolemäer und übrigen Diadochenkönige, noch regieren; mithin auch nicht ohne Streit und Kampf mit denselben: vgl. b und Kap. 7, 13, 25 f.; 8, 10 ff.; 9, 24 ff. — Wird der Gott des Himmels ein Königreich aufrichten. Ueber „Gott des Himmels“ vgl. zu B. 18 und B. 37. Dort erscheint der eine höchste und allein wahre Gott allerdings als Urheber und oberster Herr aller Königreiche (vgl. B. 21); aber in unmittelbarer Wahrheit und im vollen Sinn des Wortes erscheint doch nur dieses fünfte und letzte Reich als Sein Reich, als ein Reich von spezifisch göttlichem, himmlischem Charakter. Es zeigt dies sowohl seine wunderbare Entstehung, als auch sein ewiges, nimmer endendes Bestehen. — Dessen Herrschaft keinem anderen Volke überlassen werden wird. Dies war nämlich bei jedem der früheren Reiche am Schlusse seiner Existenz eingetreten; vgl. Sir. 10, 18. Das Nichtmehrvorkommen eines solchen Herrschaftswechsels umschreibt auf anschauliche Weise den Begriff der ewigen Dauer. In אֲבָרָה steht der Ausdruck אֲבָרָה offenbar in anderem Sinne als vorher, nämlich „Herrschaft, Regierung“ bedeutend. Das Suffix bezieht sich nicht etwa auf den Gott des Himmels als Gründer des Reichs (Theobot.: ἡ βασιλεία αὐτοῦ), sondern auf das Reich selbst. — Es wird alle diese Reiche zermalmen und vernichten. אֲבָרָה eigentlich: „und zu Ende bringen“, ihnen den Garaus machen. Nicht bloß das vierte, sondern auch die vorhergehenden drei Weltreiche werden vom Gottesreiche vernichtet werden, sofern jenes seine Vorgänger sämtlich in sich aufgenommen hatte; ganz wie dies das Bild von dem die Weine, und eben damit den ganzen Koloß zertrümmern den Felsen veranschaulicht. Sämtliche vier Weltreiche erscheinen demnach, als Objekte der zerstörenden Wirkung des Himmelreichs, in feindlichem Gegensatz zu demselben befindlich; was nicht anschießt, daß gewisse Abstufungen in ihrem gottfeindlichen, untheokratischen Verhalten vorhanden sind, daß z. B. das goldene Haupt (Babel) und die silberne Brust (Medopersien) dem Gottesvolke befreundeter und sittlich näher stehend erscheinen, als der eiserne Bauch u. Vgl. oben zu B. 39. — B. 45. Wie du denn gesehen hast, daß vom Berge ein Stein u. vgl. אֲבָרָה steht auch hier, ähnlich wie B. 40, in vergleichendem Sinne, etwa אֲבָרָה „dem entsprechend daß“, oder: „wie denn“. Ebenhierauf ergibt sich ein engerer Anschluß der 1. Versh. von

B. 45 (bis **וְהָיָה**) an das Vorhergehende. Die etwas lose angereihte und abrupte Stellung, welche so der mit **וְהָיָה** anhebende zweite Satz erhält, braucht von dieser Verbindungsweise, die schon von allen alten Uebersetzern (auch von Luth., Der., Göt., v. Leng., Maur. etc.) eingehalten wird, nicht abzuhalten (gegen Hitzig und Kranichf.). — Zur Sache vgl. übrigens Matth. 21, 44; Luk. 20, 18, wo Christus die vorliegende messianische Prophezie deutlich auf sich und sein Reich bezieht. — Ein großer Gott hat dem Könige kundgethan etc. „Ein großer Gott“ sagt Daniel, weil er auf die unendliche Macht des Gottes, der nicht bloß wunderbare Entfaltungen über die Zukunft zu geben, sondern diese seine Verheißungen auch zu erfüllen im Stande ist, hinweisen will. Die Ausdrucksweise ist generalisirend, nicht gerade poetisch gehoben, wie Kranichf. meint. Vgl. übrigens das artikulierte **וְהָיָה** Esr. 5, 8.

Was hernachmals geschehen wird. **וְהָיָה**, „nach diesem, hiernach“, weist auf die Zeit Daniels und Nebukadnezars überhaupt zurück (vgl. B. 29), nicht etwa speziell bloß auf das Ereigniß der ersten Vershälfte, wie Hitz. will, um auch hier wieder eine Spur maffabäischer Abfassung unfres Buches nachzuweisen. — Und sicher ist der Traum und getreu seine Deutung. Nachdrückliche schließliche Betätigung des wahrhaft prophetischen Charakters des Traumes und der vorgetragenen Deutung desselben; vgl. 1 Mos. 41, 32. Daraus, daß dem Könige die Einzelheiten seines Traumes entfallen wären und nun genau und zuverlässig wieder mitgetheilt worden, bezieht sich das Prädik. **וְהָיָה** bei **וְהָיָה** schwerlich (gegen Kranichf.). Vielmehr wird Daniel, wie das Vorhergehende zeigt, die Glaubwürdigkeit und zukunftsweisende Kraft des Traumes hervorheben wollen, ebenso wie er dann durch **וְהָיָה**, „getreu, glaubwürdig“, die Richtigkeit der gegebenen Deutung versichert.

B. 46—49. Die Wirkung der danielischen Traumdeutung. — Da fiel der König Nebukadnezar auf sein Angesicht und betete Daniel an. **וְהָיָה** hier offenbar nicht von bloßer *προσκύνησις*, wie sie auch Menschen dargebracht zu werden pflegte (vergl. 1 Mos. 33, 7; 2 Sam. 25, 23; 1 Kön. 1, 16; Ezech. 3, 2), sondern wie die sich daran schließende Kultushandlung des Opfern und Räuchern zeigt, von eigentlich göttlicher Verehrung (*λατρεία*). Diese widmet er Daniel als einem großen Propheten des höchsten Gottes (s. B. 47), nicht etwa weil er ihn selbst für einen Gott in Menschengestalt gehalten hätte, wie die Bewohner von Ephraim und Paulus und Barnabas (Apostg. 14, 13 ff.). Daher verhält sich Daniel auch anders, als diese Apostel bei jener Gelegenheit. Er wehrt der Huldigung des heidnischen Königs ebensowenig, als dies der Hohenpriester Jojada damals that, als Alexander d. Gr. sich vor ihm, um den Gott Israels zu ehren, zur Erde verneigte (Josephus, Antt. XI, 8, 5); wenigstens bezieht er nichts Ausdrückliches darüber, daß er Protest eingelegt und von sich als dem menschlichen

Werkzeuge zu seinem Gotte emporgewiesen habe, — was sich freilich aus seiner abkürzenden Erzählungsweise erklären könnte (vgl. zu B. 15 ff.). Abzuweisen ist übrigens die Meinung Geier's, Calov's u. a., wonach Nebukadnezar nur in Gegenwart Daniels, nicht zu ihm gebetet hätte (— als ob **וְהָיָה** gleichbedeutend sein könnte mit **וְהָיָה**); nicht minder aber auch Hitzig's Behauptung: es verräthe sich hier, in dem „höchst unwahrscheinlichen Benehmen des Königs“ (!?), wieder eine tendenziöse Absichtlichkeit des maffabäischen Verfassers¹⁾. — Und hieß ihm Speisopfer und Wohlgerüche spenden. **וְהָיָה** im Pa. „ausgießen, spenden, libiren“ (nicht „weihen, opfern“, wie Hitz., unter unnöthiger Herbeiziehung des entspr. arab. Verb. will), steht hier Zeugmatisch, von Darbringung nicht nur von **וְהָיָה**, „Speisopfer“, — wobei ein wirkliches libare stattfand, sondern auch von **וְהָיָה**, d. h. Wohlgerüchen, Weihrauchofen, dergl. mit allen Speisopfern verbunden waren. Es wird also hier die Darbringung von Weihrauchbust, die eigentlich unter der **וְהָיָה** schon mit inbegriffen war (3 Mos. 2, 1, 15 etc.), noch besonders mit hervorgehoben, ähnlich wie 2 Mos. 30, 9 die **וְהָיָה** neben **וְהָיָה** noch eigens mit erwähnt ist. Ueber den Ausdruck **וְהָיָה** (wörtl. „Beruhigung, Annehmlichkeit“), der hier elliptisch, ohne das im Hebr. stets damit verbundene **וְהָיָה** steht (vgl. Esr. 6, 10, Halb. Text), s. Gesenius-Dietrich im Handwörterbuch. — Die tropische Fassung des Opfer- und Wohlgerüche-Spendens im Sinn einer rein bürgerlichen Ehrenbezeugung (Bertholdt) ist entschieden ungehörig und führt zu einer ebenso sprach- als kontextwidrigen Rationalisirung der Stelle. Vgl. die aus Curtius VIII, 5, 6; VI, 6, 2; Arrian VI, 27 bekannte persische Sitte, den Königen als Repräsentanten des Ormuzd auch Opfer darzubringen. — B. 47. **וְהָיָה** Wahrheits, einer Gott ist ein Gott der Götter. Ueber **וְהָיָה** s. oben zu B. 8; vgl. **וְהָיָה** Richt. 9, 15; auch Jer. 22, 13. — **וְהָיָה** steht nachdrücklich vor der direkten Rede, ähnlich wie **ὅτι** im Griech., nur nicht so bedeutungslos, wie dieses. „Gott der Götter“, d. h. im Sinne des Heiden Nebukadnezar nicht: der einzig wahre Gott (v. Leng.), sondern der Mächtigste von allen Göttern. Der Ausdruck hat also hier eine andere Bedeutung als Kap. 11, 36; Ps. 136, 2; 5 Mos. 10, 17. — B. 48. Da erhob der König den Daniel. **וְהָיָה** Pa. von **וְהָיָה** „groß werden“ (Kap. 4, 8), also: groß machen, exaltare. — Und bestellte ihn zum Gewalthaber über die ganze Landschaft Babel, d. h.

¹⁾ Schon Porphyrius nahm an der Stelle Anstoß, wurde aber bereits von Hieronymus auf treffende Weise abgefertigt: „Hunc locum calumniatur Porphyrius, quod nunquam superbissimus rex captivum adoraverit; quasi non et Lycaones ad signorum magnitudinem Paulo et Barnabae voluerint hostias immolare. Error ergo gentilium, qui omne, quod supra se est, Deos putant, scripturae non debet imputari, quae simpliciter refert universa, quae gesta sunt.“

zur Realisirung jenes göttlichen Rathschlusses die heilige Scheu, womit die heidnische Welt die Träume (*ὄνειροι* *Feiōi*, *Febeueroi*) ansah, wie der Charakteristika, als eine Art Sprichwort anzusehender Ausspruch Homers: *καὶ γὰρ τ' ὄνειρος ἐκ Διὸς ἐστιν* (II. I. 63) beweist; vgl. auch II. II. 26 ff.; Odys. VI. 13 ff.; XXIV. 11, 12; Herod. VII. 16, u. f. Knapp, Scripta varii arg. p. 103 ss.; Rosenmüller, A. u. R. Morgenl. III. 33 ff.; Zahn, Einl. ins N. T. II. 391 ff. — Ueber die bedeutende Rolle, welche ernste Träume religiösen Inhalts im Leben der Heidenwelt, insbesondere der durch christl. Missionsthätigkeit angeregten und beeinflussten Heidenwelt fortwährend spielen, handelt der lehrreiche Aufsatz von Oftertag: „Der Traum und seine Wirkung in der Heidenwelt“, Evangel. Missions-Magazin, 1863, S. 1. Vergl. auch Delitzsch, Bibl. Psychologie, S. 14, S. 283 ff. und Splittgerber, Schlaf und Tod nebst den damit zusammenhängenden Erscheinungen des Seelenlebens (Halle 1866), S. 144 ff. Die beiden letzteren unterscheiden, genauer als Hävernick a. a. D., die bloßen „Gewissensträume“ und gottgefügten „Ahnungsträume“, als die bei weitem häufigere Erscheinung auf heidnischem Gebiete, von den hier viel selteneren und nur innerhalb des Reiches Gottes im Alten und Neuen Bunde gewöhnlichen eigentlichen „Offenbarungsträumen“, und rechnen zu jenen z. B. die Träume Pharao's, zu diesen dagegen die des Nebukadnezar in Kap. 2 u. 4 unres Propheten.

Hierbei ist nun noch der wichtige Umstand zu beachten, daß Nebukadnezars Traumgezicht von den vier Weltreichen diesem heidnischen Monarchen offenbar zwar unter mächtigen Gewissenschlägen und Schreden, aber doch in so konfuser, ins Unbestimmte zerfließender Gestalt mitgetheilt wurde, daß er nicht bloß sein Verständniß, sondern überhaupt nur eine klare gedächtnismäßige Reproduktion seines Inhalts aus eigener Geisteskraft zu erzeugen unfähig blieb und in beiden Beziehungen sich der Hilfe eines Propheten aus Israel, eines Werkzeugs der Offenbarung des allein wahren Gottes bedienen mußte (vgl. oben, zu B. 1 u. 3). Die Erscheinung ist allerdings auffallend, aber doch keineswegs unbegreiflich. Der Heide erfuhr nur einen einmaligen Impuls in prophetischer Richtung; die klare zusammenhängende Darstellung und Analyse des von ihm geschauten Zukunftsbildes bleibt der geistlichen Hebammentunst des theokratischen Herrschers vorbehalten. Der erschütternde Eindruck, welchen der Anblick des glänzenden Kolosses, seines plötzlichen Sturzes, seiner gänzlichen Zerrümmern und Vernichtung auf das träumende Bewußtsein des Königs gemacht hatte, wog dergestalt vor, daß sein Gedächtniß im Moment des Erwachens ihm plötzlich versagte und daß er nur die eine Erkenntniß behielt: er habe etwas Hochwichtiges, für seine und seines Reiches Zukunft unendlich Bedeutendes geschaut; — woran sich natürlich sofort der ihm aufs höchste beunruhigende, seinen Schlaf vererschreckende Wunsch schloß, sich dieses Gesicht wieder

klar zu vergegenwärtigen, um tiefer in seinen Sinn eindringen zu können. Es fehlt nicht an manchen Analogien für diese seine Situation in der Geschichte des menschlichen Seelenlebens. Zwar jener ägyptische Herrscher hatte den Inhalt seiner beiden prophetischen Träume behalten, und bedurfte deshalb Josephs nur als Interpreten, nicht auch als Traumzählers; — wobei freilich auch der bei weitem weniger erschreckende Inhalt seiner Träume in Betracht zu ziehen ist. Dagegen werden aus neuerer Zeit nicht wenige Fälle von bedeutamen Träumen, die entweder ganz oder doch ihren Einzelheiten nach vergessen wurden, immerhin aber einen mächtigen Eindruck auf ihre Empfänger zurükließen, überliefert (vgl. Reitz, Historie der Wiedergeborenen, I, S. 132 f.; Schubert, Symbolik des Traums, S. 211 [3. Aufl.]; desselben Symbolik der Seele II, S. 94 ff.; Splittgerber, a. a. D. S. 118 ff.). Und wenigstens den Schreck, den ein eindringlicher Traum in dem plötzlich Erwachenden zurükläßt, hat schon der alte römische Dichter Attius (bei Cicero de divin. II, 21) in einer Weise geschildert, die ganz an Nebukadnezars Verhalten in unserm Kap. erinnert:

„Rex ipse Priamus somnio mentis metu
Perculsus, curis sumptus suspirantibus
Exsacrificabat hostiis balantibus.
Tum conjectorem postulat, pacem petens,
Ut se edoceret, obsecrans Apollinem,
Quo sese vertant tantae sortes somnium“.

Es ist nach dem allem in der äußeren Form und Einkleidung der Nebukadnezarschen Vision nichts enthalten, was von den bedingenden Umständen, wie sie sonst in der Umgebung prophetischer Traumgeichte hervorzutreten pflegen, irgendwie wesentlich abweicht. Die denn überhaupt die Glaubwürdigkeit der Erzählung weder von dieser psychologischen, noch von irgendwelcher anderen Seite her angetastet werden kann, und namentlich die Versuche v. Lengert's, Bleef's, Hitzig's u. a., eine tendenziöse Nachbildung der Geschichte von Pharao und Joseph, berechnet auf die Ermuthigung und Glaubensstärkung der Israeliten zur Zeit des Antiochus Epiphanes, darin nachzuweisen, als entschieden willkürlich zurückgewiesen werden müssen, weil des Eigenthümlichen in dem Verhalten und Charakter Nebukadnezars weit mehr ist, als des Uebereinstimmenden zwischen ihm und seinem Vorbilde Pharao gleicherweise, wie seinem angeblichen Nachbilde Antiochus.

2. In Betreff der Anknüpfungspunkte, welche die Weltlage zur Zeit Nebukadnezars für sein prophetisches Traumbild darbot, siehe Kranichfeld's Bemerkung zu B. 19: „Wie viel der König den Weisen von der geistigen Verfassung, in welcher er sich zur Zeit des Traumereignisses befand, mitgetheilt hat, oder dieselbe auf Grund des derzeitigen politischen Sachverhaltes wußten, wird als unwesentlich nicht referirt. Der geschichtliche Ausgangspunkt der offenbarungsmäßigen Kunstschaft von dem Traume war in dem, was einen Rd-

nig als solchen am Anfange eines neu begründeten selbständigen Reiches und angesetzt eines drohenden mächtigen Nachbarreiches vor allem heunruhigen konnte und mußte, gegeben, nämlich in der Frage eines solchen Königs nach dem Geschick seiner Herrschaft und seines Reiches". Vgl. S. 120: „Doch ist die politische Konstellation schon in den ersten Regierungsjahren des Nebukadnezar nicht der Art, daß der Verfasser nicht bereits damals in dem medischen Reiche den mächtigen Nebenbuhler des Chaldäerreiches hätte erkennen können. Schon Jesaja und Jeremia deuten auf die Gegenden des Nordens hin, oder speziell auf Persien (Elam) und Medien, als Vollstrecker des Gerichts, das über Babylon kommen soll; vgl. Jes. 13, 17; 21, 2; Jerem. 50, 3. 9. 41; 51, 11. 28. — Vollends aber zur Zeit des Auftretens Nebukadnezars stand Medien als gewaltiger Nebenbuhler des chaldäischen Reichs auf dem geschichtlichen Schauplatz. Die Meder standen bereits als mächtiger Volksstamm neben den Babyloniern bei der gemeinschaftlich unternommenen Zerstörung Ninive's; und es fehlt nicht an Anzeichen, daß die Babylonier bei der Gelegenheit — die Hauptleitung der kriegerischen Unternehmungen in den Händen der Meder sahen. Meder und Babylonier theilten sich in den assyrischen Reichsbesitz; den westlichen Theil nahmen die letzteren, erstere hauptsächlich das östlich und nordöstlich vom Tigris gelegene Terrain in Beschlag. Wie sehr Nebukadnezar seines Nachbarn Macht zu fürchten hatte, das zeigen die halb und den größten Theil seiner Regierungszeit hindurch mit Anstrengung aufgeführten nördlichen Befestigungswerke (vgl. Niebuhr, Gesch. Assyrs und Babels, S. 218 f. 223); ein elamitisches-medischer Krieg gegen Babylon scheint schon ins 11. und 12. Regierungsjahr gefallen zu sein". — Nehmen wir zu diesen Bemerkungen über Babylons Verhältnis zu Medopersien noch hinzu, was derselbe Erzet S. 122 u. 128 f. gewiß ebenso richtig über das am ferneren politischen Horizont Nebukadnezars stehende *Javan*, d. h. Griechenland, bemerkt; erwägen wir, daß dieser abendländische Rivale und mutmaßliche Nachfolger medopersischer Macht und Größe einem Chaldäerkönige um d. J. 600 v. Chr. schon sehr wohl bekannt sein konnte, weil schon Sanherib ungefähr 100 Jahre früher einen heißen Kampf mit einem griechischen Söldnerheer in Cilicien zu bestehen gehabt, weil griechische Soldtruppen seit Assarhaddons Zeit im assyrischen und seit Psammetichs Zeit im ägyptischen Heere zu dienen pflegten, weil seit etwa 610 v. Chr. die Könige Aegyptens in langwierigen blutigen Kriegen mit den Joniern, Doriern und Aesiern Vorderasiens begriffen waren (s. Herod. I, 6; II, 152. 163. 169; Abydenus bei Euseb. armen. ed. Aucher I, p. 53; Beza'sus, Fragm. hist. Graecae II, 504 ed. Müller; — vergl. oben Einl., §. 7, Anm. 2): so finden sich offenbar alle Bedingungen vereinigt, welche für die Entstehung eines Traumgesichts, worin einem chal-

däischen Herrscher um das Jahr 600 die einstige Ablösung seiner Dynastie durch kriegerische Nachbarmächte veranschaulicht wurde, nur irgend erfordert werden konnten. Ein Mehreres freilich, als den äußeren zeitgeschichtlichen Anlaß oder Impuls zu seiner Traumvision, werden die angedeuteten Eigentümlichkeiten der Weltlage dem Könige schwerlich dargereicht haben. Alles eigentlich Zukunftsweisagenbe in seinem Gesichte wird auf die unmittelbare göttliche Wirkung zurückzuführen sein, welche aus dem an sich sehr sporadischen und unvollkommenen natürlichen Material seines politischen Erfahrungsbereiches ein großartiges Gesamtbild von tiefster prophetischer Bedeutung gleichsam zusammen zu zaubern mußte. Sich selbst überlassen, hätte Nebukadnezar, sei es wachend, sei es träumend, immer nur gewisse Ahnungen oder Kombinationen staatsmännischer Weisheit, die im besten Falle leere Phantasiegebilde oder scharfsinnige Muthmaßungen waren und blieben, hervorzubringen vermocht. Daß sein Traum zu einem Zukunftsgemälde von weltumfassender Weite und tiefster prophetischer Wahrheit wurde, zu einem Traume, der da „sicher war und glaubwürdig seine Deutung" (s. oben, Z. 45): dies dankte er allein der offenbaren Einwirkung des allerleuchtenden göttlichen Logos (Joh. 1, 9), der sich und seinen Propheten am Hofe des gewaltigen Seidenkönigs verherrlichen wollte, um so seinen Getreuen in der damaligen Zeit wie in den noch dunkleren Zeiten der Zukunft, eine helle Leuchte messianischen Trostes aufzufestigen. Vgl. auch unten, Heilsgesch.-ethische Grundgedanken zu Kap. 8, Nr. 3.

3. Die Symbolik des Monarchienbildes im allgemeinen, die Aufeinanderfolge der vier Metalle, Gold, Silber, Erz und Eisen nämlich, desgleichen die Vertheilung dieser Metalle über die einzelnen Bestandtheile eines kolossalen Götzen- oder Menschenbildes, der Kontrast zwischen der Zerbrechlichkeit und Hinfälligkeit dieses Bildes und zwischen der welterfüllenden Größe und Solidität des an seine Stelle tretenden Felsen etc., — alles dies wird, gleich dem Grundgedanken des Gesichtes selbst, in gewissen natürlich gegebenen Zeitverhältnissen und Zeitansehungen des Nebukadnezarschen Reiches seinen Ausgangspunkt oder gleichsam seine Wurzel haben, während das Charakteristische seiner Ausgestaltung sicherlich wieder auf offenbarende Gotteswirkung von oben zurückzuführen sein wird. Eine natürliche Grundlage läßt sich vor allem

a. in der Symbolisirung einer Folge von vier Weltreichen durch vier aufeinanderfolgende Metalle von immer geringerem Werthe nicht verkennen. „Instruktiv ist hier ein vergleichender Blick auf die auch sonst vorkommende Idee eines Verlaufs zeitlicher Entwicklung in vier Weltperioden. Wir finden sie in den indischen Wandlungen innerhalb der 4 Yugs, in der griechisch-römischen Darstellung der metallenen Aeone (des goldnen, silbernen etc. Zeitalters), sowie auch im Parsismus mit den aus Einer Wurzel entsprossenen vier Bäumen, dem gold-

nen, silbernen, stählernen und eisernen¹⁾. Wenn auch Hesiob durch Einführung eines nicht metallenen, nämlich des *δυνατότερον καὶ ἀσπερ, ἤτιον γένος* der Heroen, zwischen dem ehernen und eisernen, die Vierzahl durchbricht und damit ein fünftes Reich einfügt, welches gewissermaßen dem messianischen Daniels entsprechen würde, so bleibt dieselbe ungeachtet im übrigen die so kräftig und bestimmt ausgeprägte Kombination der Idee der Weltalter gerade mit der Vierzahl eine sehr bemerkenswerthe Erscheinung. Ist nun auch die bezogene Übereinstimmung z. B. bei Ovid im Verhältniß zur griech. Vorstellung aller Wahrscheinlichkeit nach auf Entlehnung von derselben zurückzuführen, und mag auch die erwähnte persische Anschauung von den vier metallenen Bäumen die danielische Vorstellung eingewirkt haben: so wird immerhin die faktisch vorliegende Verwendung der Vierzahl bei den Weltaltern einen tieferen in der Sache selbst liegenden Grund gehabt haben, und zwar im leichten und einfachen Anschluß an die vier Stufen des menschlichen Alters. Die Kombination der Vierzahl mit den Lebensaltern des Menschen ist speziell bei Daniel eine sehr nahe liegende, da die vier Entwicklungsphasen eben an dem Bilde eines Menschen, der Personifikation des Heidenthums, zur Darstellung kommen²⁾ (Kranichs, S. 118 f.). — Wie viel in der vorliegenden Anwendung der Vier-Weltalter-Idee auf die asiatische Monarchienfolge auf Rechnung der natürlichen oder politischen Reflexion Nebuchadnezzars zu setzen sei und wie viel davon übernatürlichen Ursprungs oder absolut gegebenen Charakters sei, dies läßt sich natürlich, zumal bei unsrer nur sehr fragmentarischen Kenntniß des religiösen Ideenkreises und der Lebensphilosophie der Babylonier, nicht genauer bestimmen.

b. Auch der Vergleichung der aufeinanderfolgenden Reiche mit den einzelnen Körpertheilen eines kolossalen Menschen = resp. Götzen =

bildes liegt wohl irgendwelche heidnische Anschauungs- und Darstellungsweise zu Grunde, an welche das traumbildende göttliche Offenbarungsprinzip sich angeschlossen haben mag. Davon, daß Gestalt, Größe und natürliche Dignität der einzelnen Organe (Kopf, Brust, Bauch, Beine) in spezieller sinnbildlicher Beziehung zum Charakter der vier Weltmonarchien stünden, deutet Daniel allerdings weder in seinem Referat über den Traum selbst, noch in seiner Deutung desselben irgendetwas an; und bei Versuchen zur Herstellung solcher spezieller Beziehungen zwischen Bild und Abgebildetem liegt die Gefahr unnützer Deuteleien und müßiger Spielereien nur allzu nahe, wie dies bei vielen älteren Auslegern, z. B. noch bei Starke (zu B. 39. 41 u.) ersichtlich ist. Immerhin wird aber die Größe und Situation der Körpertheile wenigstens insofern als *tertium compar.* jeweilig mit in Betracht kommen, als die durch das Haupt, das oberste und vornehmste, aber auch kleinste Organ, abgebildete erste Monarchie als intensiv bedeutender, aber extensiv unbedeutender als die auf sie folgende gedacht sein wird; gleichwie auch jedes folgende Organ einen innerlich (ethisch) zwar werthloseren und tieferstehenden, aber äußerlich größeren und ausgebeuterten Komplex von Völkern oder Staaten bedeuten wird (vgl. oben, zu B. 39). In einer Hinsicht also, was nämlich die Abnahme des inneren sittlichen Werths (oder der am theokratischen Maßstabe gemessenen Dignität) der vier aufeinanderfolgenden Reiche betrifft, ergibt die Symbolik der Körpertheile das nämliche Resultat, wie die der Metalle; während sie in anderer Hinsicht ein entgegengesetztes Resultat liefert, sofern sie die Reiche als an Ausdehnung ihrer Grenzen im allgemeinen zunehmend darstellt.

c. Ob endlich vielleicht auch in dem das Messiasreich oder die fünfte Weltmonarchie symbolisirenden Bilde von dem geheimnißvollen bergwärts heraufrollenden und das metallene Standbild zertrümmenden Steine etwas auf die religiös-politischen Ideen der alten Babylonier Zurückzuführendes enthalten ist, oder ob diese Schlussszene des ganzen Traumgesichts für rein supranaturalen Charakters zu halten ist, darüber dürfte eine sichere Entscheidung nur sehr schwer zu treffen sein. Doch möchte irgendwelches Analogon messianischer Ideen und Erwartungen in der religiösen Weltanschauung jenes Volks wohl ebenfugot enthalten gewesen sein, wie in derjenigen der Perser, der Griechen (vgl. das oben über Hesiob und über den zoroastrischen Mythos von den vier Bäumen Bemerkte), der alten Germanen und Skandinavier u.; und der das Monarchienbild oder Weltalterbild zerstückelnde Fels könnte deshalb leichtlich eine schon dem chaldäisch-babylonischen Ideenkreise eigne Vorstellung von ähnlicher Art und Tendenz gewesen sein, wie jene merkwürdigen mythologischen Anklänge an das christliche Grunddogma, die man mit Recht als die „mythischen Aufspiegelungen der großen Thatfache: Das Wort ward Fleisch“ bezeichnet hat (Kahn's, Lutherische Dogmatik III, 334; vergl. v. Dosterzee,

¹⁾ Vgl. Wollheim da Fonseca, Mythologie des alten Ägypten, S. 26 f.; Hesiob, *Ἔργα καὶ ἡμέραι*, 106 ss.; Ovid, Metam. I, 89 ss., und für die altpersische Lehre von vier Weltaltern insbesondere: Spiegel, Genesis und Avesta, im „Ausland“ 1868, Nr. 12 u. 28, sowie Delitzsch, Art. „Daniel“ in Herzogs Real-Encycl., S. 276. Nach den beiden letzteren enthält u. a. das Buch Bahman Jeschi folgende merkwürdige Darstellung des Mythos von den vier Weltaltern: „... Zertuscht verlangte von Ormuz Unsterblichkeit, dann zeigte Ormuz die allwissende Weisheit dem Zertuscht; er sah dann einen Baum mit solcher Wurzel, daß vier Bäume daraus entstanden waren: ein goldener, ein silberner, ein stählerner und ein eiserner. Es sprach Ormuz zu dem heiligen Zertuscht: Dieses einen Baumes Wurzel, die du gesehen (ist die Welt), und diese vier Bäume sind die vier Zeiten, die da kommen: diese goldene, wenn ich und du uns unterhalten und Kstaspsch das Gesetz annimmt und der Leib der Dev's zerbrochen wird und sie sich verbergen; dieser silberne ist die Herrschaft des königlichen Artaschir; der stählerne die Herrschaft des Anosjerevan-Khosru, Sohn des Kobat; der von Eisen geschmiedete die schlechte Herrschaft der Dev's — (auf welche dann, nach pers. Lehre, endlich die Zeit des Heilands Sosiosch folgen wird).

Das Bild Christi nach der Schrift, S. 69 ff.; S. P. Lange, Das Apostolische Zeitalter I, S. 237 ff.).

4. Wenden wir uns zur historischen Deutung der vier Reiche oder zur Anwendung des Monarchienbilds auf die Geschichte im einzelnen, so kann nach den eben dargelegten symbolischen Prinzipien und nach der bestimmten Erklärung des Propheten in B. 37. 38, daß das goldne Haupt das Chaldäerreich Nebukadnezars bedeute, über die Bedeutung der drei auf dieses erste Reich folgenden Monarchien eigentlich kein ernstlicher Zweifel mehr obwalten. Es müssen damit die drei auf das Chaldäerreich zunächst gefolgten Entwicklungsphasen der großen orientalischen Universalmonarchie gemeint sein; denn bis in den Occident erstreckt sich der prophetische Gesichtskreis keines von beiden, weder des Königs noch Daniels. Ihre vier Weltreiche entwickeln sich, gemäß der bildlichen Darstellung unter dem Symbol eines kolossalen Menschenbildes, sämtlich auf einer und derselben geographischen Basis, auf dem Grund und Boden des Orbis orientalis. Im Orient folgten aber als Weltreiche von einer dem babylonischen ebenbürtigen Bedeutung nach dessen Untergange nur noch das durch Cyrus begründete medopersische und das durch Alexander d. Gr. begründete mazedonisch-hellenische, von welchen das letztere zwei Stadien durchlief: eine Zeit seines ungetheilten Bestandes unter Alexander selbst, und eine Zeit der zunehmenden Zertheilung und Zersplitterung unter den nachalexandrinischen Diadochen. Diese zwei, oder nach genauerer Zählung drei letzten Gestaltungen der orientalischen Universalmonarchie erscheinen in der silbernen Brust, dem ehernem (kupfernen) Bauch, und den zuerst eisernen, dann aus Eisen und Thon gemischten unteren Extremitäten so deutlich als möglich abgebildet. Die Brust aus Silber bedeutet das zunächst auf Babylonien als das goldene Haupt gefolgte medopersische Reich, nicht etwa bloß das medische; denn 1) zur Zeit, wo der Mederkönig Xapareš (= Darius Medus, s. Einl. S. 8, Anm. 4) und sein Neffe und Schwiegersohn Cyrus Babylonien unterwarfen, war der Perserstamm innerhalb des Mederreichs bereits zu so hoher Bedeutung gelangt, daß diese ganze Monarchie bereits sehr wohl nach beiden Stämmen, dem bis dahin herrschenden der Meder und dem eben jetzt ihm ebenbürtig zur Seite tretenden der Perser, benannt werden konnte; 2) demgemäß redet auch Daniel da, wo er das auf das babylonische gefolgte Weltreich zu bezeichnen hat, von demselben als von einem Reiche „des Meders und Persers“ (Kap. 5, 28; — vgl. die exeget. Erl. dieser Stelle), ja er nennt in dem auf die Herrschaft Darius des Meders bezüglichen Abschnitte Kap. 6 (B. 9. 13. 16) die damals für das gesammte Reich gültige religiöse Gesetzgebung „das Recht der Meder und Perser“, stellt sie also als eine „auf gemeinsamem Uebereinkommen der beiden zu Einem Reiche verbundenen Völkerschaften beruhende“ heilige Ord-

nung dar¹⁾; 3) ganz hiermit übereinstimmend läßt er in Kap. 8 das medopersische Reich als durch das Bild Eines Thieres, eines freitbaren Wilders repräsentirt erscheinen und deutet die Aufeinanderfolge zweier Dynastien, einer medischen und einer persischen, innerhalb dieses Reichs leblich dadurch an, daß er aus dem Haupt dieses Wilders zwei Hörner, zuerst ein kleineres, dann ein größeres, nacheinander hervordachsen läßt (B. 3; vgl. B. 20); 4) auch da, wo er entweder jenen Darius, oder den Cyrus, oder spätere Nachfolger des letzteren, mit den Sonderbenennungen „König der Meder“ oder bezw.: „König der Perser“ bezeichnet (Kap. 6, 1. 29; 8, 20; 9, 1; 10, 1. 13. 20; 11, 1. 2), wird er demgemäß nicht eine Verschiedenheit des Reichs, sondern lediglich des Stammes andeuten wollen; 5) ferner paßt zu der in der Vision des 7. Kap. beschriebenen Reihenfolge von vier Thieren, welche derjenigen der vier Bestandtheile unsres Monarchienbildes unzweifelhaft genau parallel geht, die Annahme sehr übel, daß das zweite Thier, der fleischfressende Bär, das Reich der Meder, das dritte aber, ein vierfüßliges Parbel, die von der medischen kaum verschiedene persische Monarchie bedeuten sollte (s. unten z. b. St.); 6) auch aus der angeblich der unrigen parallelen Vision Sach. 6, 1 kann nichts zu Gunsten der die persische Monarchie von der medischen trennenden Ansicht gefolgert werden; denn die hier erwähnten rothen, schwarzen, weißen und gepunkteten Rösser bedeuten ebensowenig vier verschiedene Länder oder Reiche, als die in Kap. 1, 7 ff. desselben Propheten eingefüllten Rösser mit ähnlichen Verschiedenheit der Farben (s. Köhler, Die nachexilischen Propheten, II, 1, 65 ff., 189 ff.); 7) endlich läßt sich auch aus der Bemerkung Daniels in B. 39a, daß das zweite Reich „geringer“ als das Nebukadnezarsche sein werde, durchaus nichts zu Gunsten jener Mederhypothese folgern; denn eine ethische Inferiorität im Verhältnisse zum Chaldäerreich ließ sich auf theokratischem Standpunkte sehr wohl auch vom Perserreich aussagen,

¹⁾ Wie beweisend der Ausdruck »das Gesetz der Meder und Perser« (דָרֵךְ מֶדְיָה וּפָרְסָה) im 6. Kapitel für die Thatfache der schon während der Dauer der chaldäischen Welt Herrschaft, ja bereits vorher, kollagenen Einigung der beiden iranischen Nachbarvölker zu Einem Reiche sei, hat z. B. auch Kranichfeld, trotz seiner Vorliebe für die Deutung des zweiten Reichs auf Medien und des dritten auf Persien, anerkannt. Er bestreitet S. 123 f. in einer Anmerkung die v. Vengerte'sche Behauptung, daß jene Formel in Wahrheit erst in den Zeiten nach Cyrus entstanden sei, im Munde Daniels also einen groben Anachronismus bilde, erklärt vielmehr die Verbindung der beiden Völker zu Einem Doppelvolke, oder wenigstens ihre Zugehörigkeit zu Einer gemeinsamen Oberregierung, für bedeutend älter als Cyrus, und leugnet sonach überhaupt die Existenz eines exklusiv medischen Reichs in irgend welcher Zeit. Wie entschieden dies mit der wirklichen historischen Entwicklung des alten Iran übereinstimmt, zeigt Niebuhr, Gesch. Assyrs und Babels, S. 186; vgl. Spiegel, im »Ausland« 1861, S. 355 ff.

sofern dasselbe unter seinen späteren Königen offenbar das Bild einer härteren sittlichen und sozialen Depravation darbot, als jenes, und sofern von den früheren Königen eigentlich nur Cyrus die Chaldäer-Könige an freundlichem und wohlthätigem Verhalten gegen die Theokratie übertraf, während seine nächsten Nachfolger Ramphyses und Pseudosmerdis härtere Maßregeln gegen das Gottesvolk verhängten, als dieselben von irgend einem Chaldäer-Könige ausgegangen waren (vgl. auch, was die Juden später laut dem Buche Esther unter Xerxes, sowie laut den Büchern Esra und Nehemia auch unter Artaxerxes I zu leiden hatten). — Bedeutet dem allem zufolge das zweite Reich des Monarchienbildes Medopersien, so kam über die Bedeutung des dritten, durch den ehernen Bauch symbolisirten, kein weiterer Zweifel stattfinden. Es muß damit das macedonische Weltreich Alexanders des Großen gemeint sein, dasselbe Reich, dessen wunderbar rasche und großartige, wie von Fittichen des Sturmes getragene Begründung in der parallelen Vision des 7. Kap. durch das Bild von dem vierfach geflügelten Pardel angedeutet wird, das aber diesmal (in Kap. 2) zunächst nur von Seiten seiner ethisch-religiösen Inferiorität im Verhältnisse zu seinem Vorgänger, zu dem es sich wie Erz oder Bronze zu dem weit edleren Silber verhält, in Betracht gezogen, sowie durch die Bemerkung: „es werde über die ganze Erde herrschen“ (V. 39 b), als ein sehr großes Reich bezeichnet wird. Die aus der Universalmonarchie Alexanders d. Gr. hervorgegangenen hellenistischen Diadochenreiche können unter dem dritten oder ehernen Reiche nicht mit inbegriffen sein, da sich in ihnen ein Bild der inneren Zerrissenheit darstellt, wie es offenbar erst durch die vierte danielische Monarchie symbolisirt erscheint. Erst die anfangs (in der Region der Schenkel) noch eisernen, dann aber (im Bereiche der Füße und Fußzehen) aus Eisen und Thon zusammengebadeten unteren Extremitäten des Kolosses werden dieser Diadochenzeit entsprechen, und zwar so, daß die noch eisernen Schenkel wohl auf die Zeit hinweisen, wo die nächsten Nachfolger Alexanders trotz ihrer steten Fehden und blutigen Kämpfe wenigstens die ideale Reichseinheit zu erhalten suchten, die Zeit bis zur Schlacht bei Ipsus also (323—301), während die theils eisernen, theils thönernen Füße den von da an hervorgetretenen Zustand einer wachsenden Zerspaltung und feindseligen Zerküftung der Diadochenreiche (unter welchen allein noch das seleucidische in Syrien und das ptolemäische in Egypten für längere Zeit eine hervorragende Machtposition behaupteten) bezeichnen; vgl. oben, zu V. 41—43. Daß dieser zerrissene und verderbte, an einen verwesenden Riesenleichnam gemahnende Zustand des nachalexandrischen Hellenenreiches, samt den nächsten Versuchen zur Heilung der Schäden mittelst Zwischenheirathen, Versuchwagerungen der streitenden Fürstenhäuser zc., bereits in der Vision eines Chaldäer-Königs im 600 v. Chr. zum voraus abgezeichnet und präfigurirt wird, darf natürlich nur

aus der unmittelbar offenbaren, zukunftsenthüllenden Wirksamkeit des göttlichen Logos erklärt werden (vgl. Nr. 3). Die Hindeutung auf die „zeitgeschichtliche Gestalt“ des Hellenenthums der chaldäischen Periode, auf seine schon damals zugleich mit seiner kriegerischen Tapferkeit stark hervortretende innere Getheiltheit und „unheilbare Uneinigkeit“, sowie auf die schon damals häufig geübte Heirathspolitik der Fürsten (Kranichfeld), erscheint unzureichend und schließt die Gefahr einer übertriebenen Naturalisirung des stattgehabten Weisungsprozesses in sich. Auch läßt sich die Behauptung einer bereits zu Nebukadnezars Zeit häufig geübten Politik der Zwischenheirathen zwar durch medopersische und ägyptische, aber kaum durch griechische Beispiele (die doch hier vor allem erforderlich wären) belegen und erhärten. — Wenn man endlich schon in sehr alter Zeit das vierte Reich auf die römische Weltherrschaft, und zwar das erste, noch kräftige Stadium desselben (die eisernen Beine) etwa auf die Zeiten der Republik und der ersten Kaiser, das zweite, zersplitterte und unkräftige Stadium aber (die aus Eisen und Thon gemengten Füße) auf die spätere Kaiserzeit oder gar auf das Mittelalter und die neuere Zeit (wo, nach Auberlen's Erklärung von V. 43, der römischen Nationalität die germanische und slawische beigemischt worden sei) bezogen hat, so spricht gegen diese Deutung: 1) daß sie dem träumenden Könige und dem traumdeutenden Propheten einen Zukunftsblick beilegt, für den es, bei der bekanntlich erst 400 Jahre nach dem Exil hervorgetretenen weltgeschichtlichen Größe und Bedeutung Roms, an jeglichem zeitgeschichtlichem Anhaltspunkte mangelt, der also, anders als die auf Persien und Javan bezüglichen Bestandtheile der Prophetie, ganz und gar in der Luft schweben und einen abstrakt supranaturalen Charakter tragen würde; 2) daß die Kap. 11, 30 genannten מַלְאָכִים , welche allerdings schon die Sept. und Vulg. mit den Römern identifiziren, dem sonstigen Sprachgebrauche des Alten Testaments zufolge griechische Inselbewohner sein müssen, und daß zumal von einer Identität dieser Rittim mit dem vierten Weltreiche weder in Kap. 11, noch sonstwo irgend etwas angedeutet ist, dieselben vielmehr, ebensogut wie das hieselbst erwähnte Silberreich und Nordreich, lediglich als ein Bestandtheil des jabanischen oder hellenischen Reiches in Betracht kommen; 3) daß die speziellen symbolischen Momente, welche das vierte oder unterste Weltreich laut Nebukadnezars Traumgestalt in sich schließt, die Schenkel von Eisen, die Füße und Fußzehen theils von Eisen, theils von Thon zc., sich ebenso ungezwungen und befriedigend auf die Entwicklung des Hellenenthums seit Alexander, besonders in der ptolemäisch-seleucidischen Epoche, deuten lassen, als sie bei jedem Versuche zur Durchführung der Römer-Hypothese mehr oder minder arge Willkürlichkeiten ergeben, wohin unter andern die von Buddeus, Hengstenberg u. a. vertretene Deutung der beiden eisernen Schenkel auf das morgenlän-

bische und abendländische Kaiserthum seit Honorius und Ariabius gehört; desgleichen die Coccej-anische Deutung des Eisens und Thons auf die Theilung der römischen Herrschaft in eine geistliche und weltliche Macht (Papstthum und Kaiserreich), u. f. f.; 4) daß die bei dieser Auffassung nothwendig werdende Zusammenfassung der Weltmonarchie Alexanders mit den Diadochenreichen als einer und derselben ܠܠܗܝܐ zwar an Kap. 8, 21 (wo eine solche Zusammenstellung zu Einer ܠܠܗܝܐ wirklich stattgefunden hat) eine Stütze hat, aber durch Kap. 11, 4 ff. als dem eigentlichen Sinne unseres Propheten entschieden widersprechend dargestellt wird (vgl. 1 Makk. 1, 1 und 7 ff.); 5) endlich, daß das Bild des herabrollenden Steins, welcher den Koloss zertrümmert, eine entschieden unzutreffende Veranschaulichung des Sieges des Christenthums über die Weltmacht sein würde, falls als vierte und letzte Entwicklungsphase derselben das Römerreich gedacht wäre. Denn dieses wurde von dem Reiche Christi nicht pßglic und mit Einem Schlage, wie eine Statue durch einen Fels, umgestürzt und zertrümmert; es nahm vielmehr das Christenthum in sich auf und fuhr als christianisirtes Rom fort, über ein Jahrtausend lang den Erbkreis zu beherrschen, — so daß es demnach mit dem Felsen eher identifizirt, denn als ihm feindselige Potenz gegenübergestellt werden dürfte, jedenfalls aber in der Reihe der gottfeindlichen Weltmächte des vorchristlichen Zeitalters keine Stelle mehr finden kann.

Wir schließen uns demnach an diejenige Deutung der vier Reiche an, welche neuerdings Bertholdt (Daniel I, 192 ff.) auf ebenso scharfsinnige als unbefangene Weise vertheidigt hat, nachdem schon vor ihm Polychronius, Grotius, Tossanus, Zeltner u. a. wenigstens das Wesentliche von ihr behauptet hatten. Nur darin weichen wir von Bertholdt ab, daß wir aus der Beziehung der theils thönernen, theils eisernen Füße auf die spätere Diadochenzeit nichts zu Gunsten der Annahme einer selenicidisch-makkabäischen Abfassungszeit der danielischen Weissagungen folgern, weil wir, was später des Näheren zu begründen sein wird, die Beziehung von Stellen wie Kap. 7, 8 f.; 8, 9 ff.; 9, 24 ff. auf Antiochus Epiphanes mit der danielischen Authentie des Buches für wohl vereinbar halten. Abweisen müssen wir also folgende Deutungen, die bald im einen bald im anderen Punkte von der unsrigen abweichen:

a. Die Bunsen'sche (vgl. Einl. S. 4, Anm. 1, S. 17 f.), welche das goldne Haupt nach der angeblich ursprünglich-danielischen Deutung auf Assyrrien, die silberne Brust auf Babylonien, den ehernen Bauch auf Medien, die eisernen Beine auf Persien bezieht, sich aber so nicht bloß eines groben Widerspruches mit B. 38 („du bist das goldne Haupt“), sondern auch einer geschichtswidrigen Verkennung des innigen Zusammenhanges, ja der wesentlichen Identität der Reiche Assur und Babel, welche nimmermehr wie Gold und Silber oder wie

Löwe und Bär (vgl. Kap. 7, 5 f.) hätten entgegengefeßt werden können, schuldig macht¹⁾.

b. Die H zig = Reduplication'sche (s. oben zu B. 39a), welche Haupt und Brust auf Nebuchadnezzar und Belshazzar, angeblich die beiden einzigen babylonischen Könige, welche der Verfasser genannt habe, bezieht und so wenigstens einen Theil der schon früher von dem Schweden H. Venzel (Disser. de quatuor orbis monarchiis, 1745), von Sarenberg, Dathe und Hezel versuchten persöhnlichen Fassung der vier Reiche (als Metonymien für vier babylonische Könige) reproduziert.

c. Die von Ephräm Syrus, Benema, Eichhorn, v. Lengerke, Bleek, de Wette, Rirmss, Hilgenfeld, Delitzsch, Kranichfeld (beiderweise, b. h. soweit sie sich den Ansichten sub a und b anpaßt, auch von Ewald, Bunsen und H zig) vertrittene Annahme: das Haupt bedeute Babylonien, die Brust Medien, der Bauch Persien, die Beine Griechenland nebst den Diadochenreichen (s. dagegen oben, S. 74 f.).

d. Die orthodox-kirchliche Ansicht, welche die drei ersten Reiche auf Babel, Medopersien, Griechenland, das vierte aber auf Rom und die aus dem römischen seit der Kaiserzeit hervorgegangenen Reiche deutet; vertreten schon von Josephus (Antt. X, 10, 4), von den meisten Kirchenvätern, namentlich von Hieronymus, Drosius und Theodoret; desgleichen von sämtlichen Exegeten der mittelalterlichen Kirche seit Balasrid Strabo, sowie von den meisten Neueren, namentlich noch von Budeus (Hist. eccles. p. II, sect. 5, pag. 619 ss.), Zoach. Lange, Starke, Zeis, Belthusen (Animadversiones ad Dan. II, 27—45; Prag. 1783), Werten („Das Monarchienbild“, Brem. u. Aurich, 1809), Hengstenberg, Hävernick, Caspari („Die vier daniel. Weltmonarchien“, Zeitschr. für luth. Theol. und Kirche, 1841, S. 4), Hofmann (Weissagung und Erfüllung, I, 276 ff.), Reil (Einl. ins A. T., S. 134, S. 443),

¹⁾ Vgl. Zündel, Krit. Unterf., S. 82, und überhaupt, was die Continuität und den untrennbaren nationalen, religiösen und kulturhistorischen Zusammenhang zwischen der assyrischen und der babylonischen Monarchie betrifft, das treffliche Referat über die Hauptergebnisse der jüngsten Forschungen der Assyriologen, welches Alfred Murray unter dem Titel: »Ninive et Babylone« in der Revue des deux Mondes 1868, 15. Mars gegeben hat. Das altbabylonische (chaldäische), das assyrische und das neubabylonische Reich sind, trotz des Wechselns ihrer Hauptstädte und Dynastien, im Grunde doch nur drei aufeinander gefolgte Entwicklungsphasen eines und desselben Weltreichs, gleichwie auf iranischem Boden das medische, das persische (achämenidische), das parthische u. a. Reiche als successive Phasen einer und derselben nationalen Reichsgestalt aufeinander gefolgt sind. Vergl. G. Rawlinson, The five great Monarchies of the Eastern World, or the History.... of Chaldaea, Assyria, Babylon, Media and Persia., Lond. 1867, 4 vols., sowie A. Schenker's »Assyrische Forschungen« in M. Heidenheim's deutscher Vierteljahrschrift für engl.-theol. Forschung, Bd. IV, S. 4 (1868), S. 3 ff.

Gaussen (Daniel le Prophète, 2. édit. 1850, I, 250 ss.), Auberlen (Daniel 2c., S. 42 ff.), Zündel (Krit. Unterf. 2c., S. 74 ff.), Kiefoth, Füller, Gärtner (in ihren Auslegungen), Fussey (p. 58 ss.), Volk (Vindiciae Dan., p. 7 ss.). — Vergl. für die Geschichte dieser orthodox-kirchlichen Auslegung des Monarchienbildes in älterer Zeit: „Antiquae et pervulgatae de quatuor Monarchiis sententiae plenior et uberior assertio“, auct. J. G. Jano, 1728 (auch in Freyer's „Histor. Magazin“, Vb. I, S. 114 ff.), sowie was besonders die Einwirkung derselben auf die Auffassung und Darstellung der Weltgeschichte während des 16. und 17. Jahrh. betrifft: Meusel, Bibliotheca historica, vol. I, p. 1, p. 176 ss.

5. Das Verhältniß des richtig gedeuteten Monarchienbildes zur Gründungsgeschichte des Christenthums kann nach allem Bisherigen nur dies sein, daß der das Bild zertrümmende Stein das ins geschichtliche Dasein tretende Reich Christi darstellt, welches dann, wie das Wachsen des Steines bis zur Erfüllung des Erdkreises andeutet, seine allmähliche Ausbreitung über alle Länder der Welt erfährt. Die Erfüllung dieser Schlussszene des ganzen prophetischen Bildes gehört also weder ausschließlich der Vorgeschichte des Christenthums an, — als bedeute der Stein etwa das vormessianische Israel oder irgend welche andere der das Kommen Christi vorbereitenden geschichtlichen Potenzen; noch steht sie schlechtweg erst von der christlichen Zukunft zu erwarten — als wäre die Zertrümmerung des Kolosses der Weltmächte bis auf den heutigen Tag noch nicht erfolgt und als würde erst das jüngste Gericht oder irgend welcher andere eschatologische Vorgang den Untergang der vierten Monarchie bewirken. Vielmehr hat das Herabrollen des Steines und der Sturz des Bildes damals seine heilsgeschichtliche Erfüllung gefunden, als Christus, der von den Bauleuten verworfene Stein, seine Gegner zermalnte und zum auferstehenden köstlichen Eckstein in Zion wurde, an dem hinfort alle Feinde des Gottesreiches anlaufen, zerfallen und zu Schanden werden müssen (Matth. 21, 42—44; 1 Petr. 2, 6—8; vergl. Jes. 8, 14; 28, 16). In fortwährender, stetig zunehmender Erfüllung begriffen ist aber dieser Schlußakt der Vision insofern, als einerseits die immer vollständigere Zermalmung und Auflösung der Weltmächte, andererseits das Heranwachsen des Steines zu einem die ganze Erde erfüllenden gewaltigen Berge offenbar noch lange nicht an ihrem gottgewollten Ziele angelangt sind, — mag immerhin die Welt samt Satan, ihrem Haupte, im Prinzip schon längst durch den Geist Christi gerichtet sein und mag in gewissem Sinne der in Christo geoffenbarte allein wahre Gott seine alles tragende Felsnatur schon von Ewigkeit her (als der „Fels Israels“, 1 Mos. 49, 24; 5 Mos. 32, 4 ff.; Jes. 30, 29; 44, 8; 1 Sam. 2, 2 2c.; vgl. „Fels der Stärke“ Jes. 17, 10; „Fels der Ngaleiten“, Jes. 26, 4; „Fels der Auferst.“, Ps. 94, 22 u. s. w.) in der Gemeinde seiner From-

men bethätigt haben. — Zurückweisen müssen wir auch hier wieder mehrere einseitige Auffassungen:

a. Die Identifikation des Steines oder der fünften Monarchie mit dem Römerreiche (Grotius) — eine Deutung, die, sofern sie rein beim irdisch-geschichtlichen Römerreiche stehen bleibt, offenbar zu einer ungehörigen Politisierung oder Naturalisierung der Stelle führt, sofern sie aber in der römischen Weltmacht einen göttlich erwählten und sanctionirten Träger und Förderer der messianischen Reichsfrage im Stadium ihrer Begründung erblickt, allerdings ein bedeutendes Wahrheitsmoment einschließt (vgl. oben, Nr. 4, S. 76).

b. Die einseitige und ausschließliche Beziehung des Steines auf das Volk Israel (ältere jüdische Ausleger; Porphyrius; — s. dagegen schon Hieronymus 3. b. St.).

c. Die Beschränkung der Bedeutung des Steines auf die Person des Messias, ohne Hinzunahme des von ihm begründeten Reiches (so nach dem Vorgange des Cosmas Indicopleustes und einiger Rabbinen, wie Saadia, Ibn Ezra 2c., besonders J. Chr. Beermann: De monarchia quarta, — in seinen Meditatt. politicae 1679, wo er im übrigen eine vollständig korrekte Deutung der einzelnen Reiche gibt; vgl. über ihn und theilweise gegen ihn: Bertholdt, a. a. O. S. 215 f.).

d. Die Beziehung des Steines nicht auf das erste, sondern auf das zweite Kommen Christi sowie auf die Errichtung des Millenniums der Apokalypse, welches erst die „fünfte Monarchie“ gemäß dem wahren und eigentlichen Sinne des Propheten bilde. So die Chiliasten (Enthusiasten, Anabaptisten) des 16. und 17. Jahrhunderts, insbesondere die fanatische Sekte der Quintomonarchisten oder Fifth-Monarchy-men in England zur Zeit Cromwells (s. Weingarten, Die Revolutionskirchen Englands, Berl. 1868, S. 180 f.), sowie einige neuere Ausleger von subtil-chiliasistischer Richtung, namentlich Auberlen (S. 42 f.; 248 f.; — s. gegen ihn Kranichfeld, S. 113 ff.). Mehrere frühere Erzeugen von pietistisch-chiliasistischer oder theosophischer Färbung, wie Joach. Lange, Starke, M. Fr. Roos, Mendon 2c., waren dabei stehen geblieben, in dem was der Stein schließlich wird, in seiner weiterfüllenden und beherrschenden Entwicklung also, eine weisagende Hindeutung auf das tausendjährige Reich zu finden, was nach dem Obigen vollkommen zulässig ist.

6. Die praktisch-homiletische Behandlung des Kapitels wird sich entweder vorzugsweise an die geschichtliche oder überwiegend an die prophetische Seite seines Inhalts zu halten haben. Sie wird entweder Daniels Gebetsverhörung und Erhebung über die heidnischen Weisen, oder den Sieg des Gottesreiches über die Weltmächte zum Hauptgegenstande der Betrachtung machen.

a. Jenes erstere Thema schließt sich unmittelbar an den Inhalt des vorhergehenden Kapitels an, da Daniels Erhebung und Verherrlichung nichts als eine weitere Frucht und Folge des Glaubensgehör-

fams ist, der dort schon als Quelle und Grund seiner Größe gepriesen worden war. Besonders geeignete Texte bieten Daniels und seiner Gefährten Gebet: B. 16—23, sowie die Schlußverse 46—49. Vgl. was Calvin zu B. 16 bemerkt: „Videmus, quo consilio et qua etiam fiducia Daniel postulaverit, tempus sibi dari. Consilium hoc fuit, ut Dei gratiam imploraret.... Non dubium est, quin speraverit Daniel, quod adeptus est, nempe somnium regis sibi revelatum iri. Exponit ergo sociis suis, ut simul postulent misericordiam a Deo.“ Auch Chr. B. Michaelis zu derselben Stelle: „Daniel eadem fide, qua postmodum orae leonum obstrinxit (Hebr. 11, 3) hic solutionem somni, quod necdum noverat, Nebucadnezari promittit, certus jam de exauditione precum, quas super hac re ad Deum fusurus erat (Jac. 1, 6). — Zu B. 19 vgl. Hieronymus: „Somnium regis suo discit somnio; immo et somnium et interpretationem ejus Dei revelatione cognoscit, quod daemones ignorabant, sapientia seculi scire non poterat. Unde et Apostoli mysterium, quod cunctis retro generationibus fuerat ignotum, Domino revelante cognoscunt“ (Eph. 3, 5) 1). — Zu B. 22 vgl. Starke: „Ist dir manches in Gottes Wort zu tief und verborgen, so liegt's nicht am Wort, sondern an dir selbst. Bitte Gott, daß er dein verfinstertes Herz erleuchte, so wirst du die Tiefen des göttlichen Worts immer besser verstehen lernen.“ — Man beachte namentlich auch die Andeutung der tiefen Demuth und Bescheidenheit Daniels, welche in B. 23b: „Nun hast du mir geoffenbart, was wir von dir gebeten haben“, enthalten ist; wozu Hieronymus (und ihm nach Theodoret, Calvin u.) richtig bemerkt: Quod quatuor rogant, non ostenditur, ut et arrogantiam fugiat, ne solus intrasse videatur, et agat gratias, quod mysterium somni solus audierit.“ — Bei der Schlußstelle B. 46—49 ist besonders zu beachten, daß es ein heidnischer Herrscher, ein Anbeter der Götzen ist, welcher Daniel und seinen Gott zu erheben und zu verherrlichen genöthigt ist. Calvin (zu B. 47): „Profani homines interdum rapiuntur in admirationem Dei, et tunc large et proluxe fatentur, quicquid posset requiri a veris Dei cultoribus. Sed illud est momentaneum: deinde interea manent impliciti suis superstitionibus. Exor-

quet igitur illis Deus verba, quum ita pie loquuntur, sed intus retinent sua vitia, ut facile postea recidant ad pristinos mores, quemadmodum memorabile exemplum postea sequetur. Quicquid sit, voluit Deus ore profani regis gloriam suam promulgari, et illum esse praeconem suae potentiae et sui numinis.“

b. Ueber den prophetischen Inhalt des Nebucadnezarschen Traums, wie die danielische Deutung B. 37—44 ihn darlegt, bemerkt Melancthon, in richtiger Erkenntniß, daß das politische Moment hier entschieden hinter das religiös-messianische zurücktreten müsse: „Haec enarratio non tantum est politica de imperiis, sed praebet etiam occasionem Danieli concionandi de toto regno Christi, de novissimo judicio, de causa peccati, de redemptione et instauratione humani generis; cur sit tanta mundi brevitä; quale sit futurum perpetuum regnum, utrum in hac natura immunda vel alia; qualis sit futurus Redemptor, et quomodo ad hoc regnum perveniatur. Ita haec brevis narratio complectitur summam Evangelii.“ — Vgl. Calvin (zu B. 44): „Summa igitur est: quamvis visuri sint Judaei potentissima imperia, quae malum et terrorem ipsis incutiant, immo reddant fere attonitos, tamen nihil in illis fore stabile vel firmum, quod scilicet contraria sint regno filii Dei. Atqui maledictionem denuntiat Jesaias (c. 60, 12) omnibus regnis, quae non servierint ecclesiae Dei. Quum ergo omnes illi monarchae diabolica audacia exerint cristas adversus filium Dei, oportuit deleri, et in illis conspicuam fieri Dei maledictionem, quae habetur apud prophetam. Sic ergo contrivit Christus omnia mundi imperia. — Hortatur propheta (Ps. 2, 12) omnes reges terrae, ut osculentur Filium. Quum neque Babylonii, neque Persae, neque Macedones, neque Romani Christo sese subjecerint, immo omnes suas vires contulerint ad ipsum oppugnandum et fuerint hostes pietatis, oportuit deleri a Christi regno,.... Neque etiam hic Daniel ea tantum attingit, quae patent oculis hominum, sed altius attollit mentes nostras, nempe ut sciamus, non alibi veram fulturam, in qua quiescamus, posse reperiri, quam in uno Christo (1 Cor. 3, 11). Extra Christum ergo pronuntiat quicquid splendoris et potentiae est in mundo et opulentiae et roboris, hoc esse caducum et invalidum et nullius momenti.“ — Starke (nach Geier, zu B. 44 f.): „Alle Reiche der Welt sind den Veränderungen unterworfen, aber Christi Reich wird ewig bestehen und durch keine Gewaltthätigkeit können aufgehoben werden“ (Matth. 16, 19). — Ders. (zu B. 37 ff.): „Weiß Gott so genau alle Veränderungen in den Weltreichen voraus und regiert sie alle nach seiner Weisheit: sollte er da die Veränderungen, welche in seiner Kirche vorgehen werden, nicht wissen? Sollte er sie nicht zum Besten regieren?“ (Matth. 10, 29, 30). — Menten (Das Monarchienbild S. 82): „Das Rb-

1) Wenn Tertullian (de jejun. c. 7) mit Bezug auf B. 1—19 behauptet, Daniel hätte mit seinen Gefährten während dreier Tage gefastet und auf Grund hiervon Erhöhung seines Gebetes erfahren, so beruht dies darauf, daß er (oder vielmehr die von ihm benutzte Vorhieronym. lat. Bibelübersetzung) einer alten ascetischen Interpolation der Stelle folgte, welche sich noch in der Septuag. findet: „καὶ παρηγγελία νηστείας καὶ δέσμων, καὶ τιμωρίας ἑτησίου“. — Vergl. die ähnliche ascetische Erweiterung, welche die Stelle 1 Kor. 7, 5 frühzeitig durch Einschiebung der Worte τῇ νηστεία vor τῇ προσευχῇ erfahren hat.

nigreich Gottes ist der Zweck der göttlichen Welterschaffung und das Ziel der göttlichen Weltregierung. Das Königreich Gottes ist die unsichtbare Wurzel, welche die Weltreiche hält und trägt, die unsichtbare Kraft, welche Weltreiche schlägt und zermalmt. Die nähere oder fernere Verbindung mit dem Gottesreiche bestimmt die Dauer, die Wichtigkeit, die Bemerkenswürdigkeit der Weltreiche. Das Schicksal und die Geschichte aller der Reiche der Erde, die mit dem Königreiche Gottes in keine bedeutende oder in gar keine Verbindung kommen, wären von keinem Werth. Denn ihre Geschichte mag sein, welche sie will, so ist sie immer unbedeutend, weil sie auf die Verzögerung oder Herbeiführung der letzten endlichen Entwicklung der Dinge, der Verdrängung der Weltreiche durch das Königreich Gottes, gar nicht, oder doch nur sehr entfernt einwirken."

3. Die Glaubensprobe der drei Gefährten Daniels im Feuerofen.

Kap. 3, 1—30.

Der König Nebukadnezar ließ machen ein Bild von Gold, dessen Höhe sechzig Ellen 1 und dessen Dicke sechs Ellen [betrug]. Er ließ es aufrichten im Thale Dura, in der Landschaft Babel. *Und der König Nebukadnezar sandte aus, zu versammeln die Satrapen, die Land- 2 pfleger und die Statthalter; die Oberrichter, die Schatzmeister, die Gesetzeskundigen, die Rechtsgelehrten, und alle [übrigen] Gewaltigen der Landschaften; daß sie kämen zur Einweihung des Bildes, welches der König Nebukadnezar hatte errichten lassen.

Da versammelten sich die Satrapen, die Landpfleger und die Statthalter; die Oberri- 3 cher, die Schatzmeister, die Gesetzeskundigen, die Rechtsgelehrten und alle Gewaltigen der Landschaften zur Einweihung des Bildes, welches der König Nebukadnezar hatte errichten lassen. Und sie traten vor das Bild, welches Nebukadnezar hatte errichten lassen. *Und der Herold 4 rief mit Macht: Euch wird befohlen, ihr Völker, Volksstämme und Zungen! *Wenn ihr 5 hören werdet den Klang des Hornes, der Rohrpfife, der Cither, der Sambuca, des Psalterion, der Sackpfife und aller Arten von Instrumenten: so sollt ihr niederfallen und anbeten das goldene Bild, das der König Nebukadnezar hat errichten lassen. *Und wer nicht niederfällt 6 und anbetet, der soll zur selbigen Stunde in den brennenden Feuerofen geworfen werden. — *Darum zu derselben Zeit, da alle Völker hörten den Klang des Hornes, der Rohrpfife, der 7 Cither, der Sambuca, des Psalterion und aller Arten von Instrumenten: da fielen nieder alle Völker, Volksstämme und Zungen, und beteten an das goldene Bild, welches der König Nebukadnezar hatte errichten lassen.

Darum zu derselben Zeit traten herzu [einige] chaldäische Männer und richteten Verleum- 8 dungen wider die Juden. *Sie hoben an und sagten zum Könige Nebukadnezar: O König, 9 ewiglich mögest du leben! *Du hast, o König, den Befehl gegeben, daß jedermann, der 10 hören würde den Klang des Hornes, der Rohrpfife, der Cither, der Sambuca, des Psalterion, der Sackpfife und aller Arten von Instrumenten, niederfallen und das goldene Bild anbeten solle. *Und wer nicht niederfallen und anbeten würde, der solle in den brennenden 11 Feuerofen geworfen werden. *Nun sind da jüdische Männer, welche du gesetzt hast über die 12 Geschäfte der Landschaft Babel, Schadrach, Meschach und Abed=Nego: diese Männer achten nicht auf dein Gebot, o König; deinen Göttern dienen sie nicht, und das goldene Bild, das du hast errichten lassen, beten sie nicht an.

Da hieß Nebukadnezar mit Zorn und Grimm herbeiholen den Schadrach, Meschach und 13 Abed=Nego. Da wurden diese Männer vor den König gebracht. *Nebukadnezar hob an und 14 sprach zu ihnen: Absichtlich, o Schadrach, Meschach und Abed=Nego, dient ihr meinem Gotte nicht und betet nicht an das von mir errichtete goldene Bild? *Nun denn, wenn ihr bereit 15 seid, zur Zeit, wo ihr hören werdet den Klang des Hornes, der Rohrpfife, der Cither, der Sambuca, des Psalterion, der Sackpfife und aller Arten von Instrumenten, niederzufallen und das Bild, das ich machen ließ, anzubeten — —; wenn ihr aber nicht anbetet, so sollt ihr zur selbigen Stunde in den brennenden Feuerofen geworfen werden! Und wer ist der Gott, der euch aus meiner Hand zu erretten vermöchte?

Da hoben an Schadrach, Meschach und Abed=Nego und sprachen zum Könige: Nebukad- 16 nezar, nicht ist es unsrerseits nöthig, dir hierauf Antwort zu ertheilen. *Wenn unser Gott, 17 dem wir dienen, uns erretten kann, so wird er [uns] retten aus dem brennenden Feuerofen und

- 18 aus deiner Hand, o König. *Wenn aber nicht, so sollst du es [dennoch] wissen, o König, daß wir deinen Göttern nicht dienen und das goldene Bild, das du errichtet, nicht anbeten werden!
- 19 Da wurde Nebufednezar voll Grimm und sein Angesicht entstellte sich wider Schadrach, Meschach und Abed-Nego. Er hob an und befahl, den Ofen siebenfach über das Angemessene
- 20 seiner Heizung hinaus zu heizen. *Und kräftigen Männern in seinem Heere befahl er, zu binden den Schadrach, Meschach und Abed-Nego, um sie in den brennenden Feueröfen zu
- 21 werfen. *Da wurden diese Männer gebunden in ihren Untergewändern, Röcken, Mänteln
- 22 und [sonstigen] Kleidern, und in den brennenden Feueröfen geworfen. *Um deswillen, weil des Königs Gebot so strenge war, und der Ofen ausnehmend geheizt wurde: so tödtete die Flamme des Ofens jene Männer, welche den Schadrach, Meschach und Abed-Nego hinauf-
- 23 brachten. *Aber die drei Männer Schadrach, Meschach und Abed-Nego fielen gebunden hinein in den brennenden Feueröfen.
- 24 Da erstaunte der König Nebufadnezar und stand eilends auf, hob an und sprach zu seinen Rätthen: Haben wir nicht drei Männer gebunden in das Feuer werfen lassen? — Sie
- 25 antworteten und sprachen zum Könige: Gewiß, o König! — *Er antwortete und sprach: Siehe, ich sehe vier Männer gelöst im Feuer umhergehen und keine Verletzung ist an ihnen; und
- 26 des vierten Aussehen gleicht einem Göttersohne! — *Da nahte Nebufadnezar zu der Thür des brennenden Feuerofens, hob an und sprach: Schadrach, Meschach und Abed-Nego, ihr Knechte des höchsten Gottes, gehet heraus und kommet her! Da kamen Schadrach, Meschach und Abed-Nego heraus aus dem Feuer.
- 27 Und es versammelten sich die Satrapen, Landpfleger, Statthalter und Rätthe des Königs, [und] sahen diese Männer, wie das Feuer keine Macht gehabt hatte an ihren Leibern, und [wie] ihr Haupthaar nicht versengt und ihre Untergewänder nicht verändert waren, und kein
- 28 Geruch des Feuers an sie gekommen war. *Da hob Nebufadnezar an und sprach: Gepriesen [sei] der Gott Schadrachs, Meschachs und Abed-Nego's, der seinen Engel gesandt und errettet hat seine Knechte, die auf ihn vertrauten und des Königs Gebot übertraten und ihre Leiber dargaben, damit sie keinen anderen als allein ihren Gott verehren und anbeten müßten.
- 29 *Und von mir ergeht nun ein Befehl: Wer unter allen Völkern, Volksstämmen und Zungen etwas Unrechtes sagt wider den Gott Schadrachs, Meschachs und Abed-Nego's: Der soll in Stücke gehauen und sein Haus zu Rothhausen hergerichtet werden; denn es ist kein anderer Gott, der zu retten vermag, wie dieser.
- 30 Da gab der König Nebufadnezar Gedeihen [und große Gewalt] dem Schadrach, Meschach und Abed-Nego in der Landschaft Babel.

Gregetische Erläuterungen.

B. 1. 2. Die Errichtung der Bildsäule, und der Befehl, zu ihrer Einweihung zu kommen. — Der König Nebufadnezar ließ machen ein Bild von Gold. Eigentlich: „machte“ (עָשָׂה), gleichwie auch im Folgenden mehrmals: „er richtete auf“, statt: ließ aufrichten (B. 1 b. 2. 3. 5. 7. 12 c.), oder wie B. 24: „wir haben ins Feuer geworfen“, statt — werfen lassen. — Wann die Verrichtung des Bildes erfolgte, gibt der hebr. Text nicht an. Nach Septuag. und Theodot., denen die syr. = hexaplar. Version folgt, fand sie εἰς τοὺς οὐρανὸν κατακείμενον Na-βουχοδονόσορ statt, also um die Zeit der Zerstörung Jerusalems (vgl. 2 Kön. 25, 8; Jer. 52, 12), sowie überhaupt nach vollendeter Unterwerfung aller Völker von Indien bis Aethiopien unter die chaldäische Herrschaft (vergl. die Zusätze der Septuag. zu B. 2 und 3). Da in B. 4 b, 7 b, 29 a von vielen „Völkern, Völkerschaften und Zungen“ als Unterthanen Nebufadnezars die Rede ist, so scheint das Ereigniß jedenfalls in diese spätere Zeit seiner Regierung zu gehören und möglicherweise mit einer Siegesfeier

zum Gedächtnisse jener Großthaten im Zusammenhange zu stehen (vgl. Herod. IV. 88). Der Eindruck von Jehovah's Macht und Größe, den er früher in Folge von Daniels Traumdeutung empfangen, erscheint also jetzt längst verwischt. Er läßt nicht nur irgend einer babylonischen Nationalgottheit das im Nachstehenden beschriebene kolossale Bild errichten, sondern fordert auch voll frechen Uebermuthes zum Kampfe heraus (s. B. 15). — Ein Bild von Gold. עֲשָׂה bezeichnet sicherlich hier ebensogut wie Kap. 2, 31 ein Standbild in Menschengestalt, und zwar, wie sich aus B. 12. 18. 28 ergibt, ein Götzenbild, nicht etwa ein Standbild Nebufadnezars selbst. Weil im Folgenden die Länge dieses Bildes auf 60, seine Breite oder Dicke aber nur auf 6 Ellen angegeben wird, zwischen beiden Dimensionen also für den Fall, daß eine aufrechtstehende Menschengestalt dargestellt werden sollte, ein starkes Mißverhältniß zu bestehen scheint (denn Höhe und Dicke beim normalen aufrechtstehenden Menschen verhalten sich wie 6:1, nicht wie 10:1), so hat man das עֲשָׂה theilweise für eine bloße Götzensäule erklärt, etwa von der Art wie die ägyptischen Obe-

lissen, oder — was jedenfalls näher liegend — von der Art des amykläischen Apollo, der nach Pausan., Lacon. III, 19, 2 eine mit menschlichem Kopf, Armen und Füßen versehene schlankte Säule bildete. So Münster, Reliq. der Babylonier, S. 59, Gengstenberg, S. 95, und neuestens Kranichfeld, der außer an den Apoll von Amyklä, auch an den 70 Ellen hohen Koloß von Rhodos, an die ägyptischen *κολοσσοί μεγάλοι* und *ανδροσφίγγες* Herodot's (II, 175) und an das 110 Fuß lange Sonnenbild des Ptolemaios (H. N. 34, 18) erinnert. Man könnte sich hierbei beruhigen und zum Ueberflusse etwa noch auf die auffallend lange und schmale Gestalt einzelner Menschengestalten sowohl auf ägyptischen Wandgemälden wie auf assyrischen und babylonischen Skulpturen verweisen (vergl. die Abbildungen in Wilkinson's Manners and customs of the ancient Egyptians, und in Layard's Werte über Ninive und Babylon [deutsch von Th. Zentgraf], — hier z. B. auf Tafel XXII A, die kolossale sitzende Figur), wenn es nicht noch näher läge, mit Thube, Bertholdt, Dereser u. a. die Angabe der Höhe auf 60 Ellen synekdochisch auf das Standbild und zugleich auf dessen Piedestal zu deuten, und dem letzteren sich erst etwa 24, dem ersteren 36 Fuß Länge beizumessen, — aus welcher Annahme offenbar eine vollkommen wohlproportionirte Gestalt der Statue resultirt. War sonach das eigentliche Bild nur etwa 36 Fuß hoch, so hatte es ungefähr die Höhe der Belusstatue, welche nach Diodor II, 9 von Semiramis auf der Höhe des großen Belustempels zu Babylon (des Tempels der „sieben Sphären“, wahrscheinlich des heutigen „Birs Nimrud“) errichtet worden war und welche dieser Schriftsteller als 40 Fuß lang bezeichnet. Doch ist es schwierig (mit Bertholdt) ohne weiteres mit dieser Belusstatue, oder auch mit der 12 Fuß hohen, deren Herobot I, 183 gedenkt, zu identifiziren. Denn einmal lag sein Standort außerhalb des babylonischen Tempelbezirks, ja vielleicht ziemlich entfernt von der Stadt Babel (s. unten); und andererseits ist es sehr fraglich, ob man es gerade nothwendig als ein Bild des Bel zu denken hat, da der mit Eifer und Andacht verehrten Götter der Babylonier sehr viele waren. Allzu künstlich ist die Annahme Hofmann's (Weiß. und Erf. I, 277), Bündel's und Kliefoth's: das Bild habe nach Nebukadnezars Absicht ein Bild der Weltmacht, die er ausgerichtet, darstellen sollen, und zwar dies in heidnisch-religiöser (tosmischer) Form — auf welche (nach Kliefoth) insbesondere auch die Zahlen 6 und 60 hindeuteten. — Daß das Bild durchaus von massivem Gold gewesen, braucht um des *היה זה* willen nicht angenommen zu werden; denn 2 Mos. 37, 25 f. heißt ein hölzerner, mit Goldblech überzogener Altar schlechtweg *היה זה*, und aus Jes. 40, 19; 41, 7; Jerem. 10, 3—5 ergibt sich deutlich, daß gerade die babylonischen Götzenbilder hölzerne, auswendig vergoldete Statuen zu sein pflegten. Es war sonach zur Herstellung dieses Bildes keineswegs, wie J. D. Michaelis meinte, ein unerschwinglicher Kostenauf-

wand erforderlich; vielmehr mochte das zu seinem Ueberzuge nöthige Gold leichtlich noch viel weniger an Gewicht und Werth betragen haben, als das Gold (800 Talente), das nach Herod. a. a. D. zur Konstitution jener 12 Fuß hohen Belusstatue nebst dem dabeistehenden Tische und Sessel aufgewandt worden war, oder als das nach Diodor a. a. D. auf jenes 40 Fuß hohe Belusbild verwendete Gold, das sich auf 1000 Talente belaufen haben soll. Eben wegen dieser verhältnißmäßigen Unbedeutendheit des Bildes, wie sie wahrscheinlich anzunehmen ist, verliert auch das argumentum ex silentio gegen die Glaubwürdigkeit des Berichts jegliches Gewicht, das v. Fengerke und Hitzig aus der Nichterwähnung bei außerbiblischen Schriftstellern zu schöpfen versuchten. Vollends ungerecht und lächerlich erscheint es endlich, wenn Bleek (in Schleierm., Vide zc.: Theol. Zeitschr. 1822, 3, S. 259; vgl. Einleit. ins N. T., S. 265) in dem goldenen Standbild des Thales von Dura ein von Pseudodaniel absichtlich fingirtes erlischtes Vorbild des *βδελύγματος* des Antiochus Epiphanes erblicken zu dürfen meinte; denn nach 1 Makk. 1, 54, 59 bestand dieses *βδελ.* nicht einmal aus irgend welcher Statue, sondern aus einem auf dem Brandopferaltar zu Jerusalem aufgebauten kleineren Altare (vgl. Gengstenberg, S. 86). — Dessen Höhe sechzig Ellen und dessen Dide sechs Ellen (betrug). *היה* eigentlich „Breite“, die aber hier nach zwei Ausdehnungen gedacht ist; vgl. Esr. 6, 3. Die Ellen (*קצא*) werden babylonische Königsellen (Herod. 1, 178) gewesen sein, nicht etwa kleinere Ellen als die gewöhnlichen (Gesen., Thesaur. p. 112 s.). Statt *היה* *קצא* als Angabe des Höhenmaßes bieten die Septuag. *πλησυν* *εξ*, welche Lesart einige, wie Michaelis, Eichhorn zc. zu vertheidigen geneigt waren; aber sie ist wohl nicht einmal after Erleichterungsversuch, sondern nur Schreibfehler oder gar Druckfehler der Ed. princeps des Simon de Magistris: s. Bugati bei Hävernia z. b. St. — Er ließ es aufrichten im Thale Dura, in der Landschaft Babel. *בבל*, gleich dem entsprechenden hebräischen Worte, bezeichnet nicht ein schmales und enges Felsenthal, sondern eine tiefliegende flache Gegend, eine Thalebene; daher die meisten Neueren: „in der Ebene Dura“. Wo diese Ebene zu suchen sei, ist nicht ganz gewiß; wahrscheinlich östlich vom Tigris unweit Apollonia in der Landschaft Sittakene, wo nach Polyb. 5, 52 und Ammian. 25, 6, 9 ein Dura gelegen war. Ausgeschlossen von der Möglichkeit, hier gemeint zu sein, bleiben jedenfalls 1) das von Polyb. 5, 66 erwähnte *Δορα* (sonst Dor) bei Cæsarea Palästina am Mittelmeere, und 2) das nach Polyb. 5, 48; Ammian. 23, 5, 8 beim Einfluß des Chaboras in den Euphrat unweit Circesium gelegene, welches viel zu weit nördlich lag, als daß es mit zur Provinz Babel hätte gerechnet werden können¹⁾. Die Septuag., welche die hier erwähnte

¹⁾ Vergl. überhaupt Rawlinson, Journal of the R. Geogr. Society, X, p. 98.

Thalebene wohl ohne weiteres mit der „Ebene Sinear“ 1 Mos. 11, 2 identifizierten und auf dieser letzten Ort Durra fanden, faßten den Namen דרר als Appellativ, und übersetzten: ἐν πεδίῳ τοῦ περὶ βελου (vgl. דרר circumire, in orbem ire), wobei sie immerhin noch richtiger etymologisirten, als Hitzig, welcher seinen Psendodaniel den Namen des Thales nach der früher (Kap. 2, 45) dagewesenen Bezeichnung des Berges: דרר bilben läßt. — 2. Und der König Nebukadnezar sandte aus, zu versammeln etc. Dies ohne Zweifel durch Eilboten (דרר), die am babylonischen Hofe so gut wie am persischen (Esth. 3, 15; 8, 14), ja wie schon an demjenigen Sauls (1 Sam. 11, 7) und Hiskia's (2 Chron. 30, 6. 10) zu vergleichenden Missionen gebraucht worden sein werden. — Die Satrapen, die Landpfleger und die Statthalter. Diese drei ersten der aufgezählten sieben Beamtenklassen, deren engere Zusammengehörigkeit das vor דרר andeutet, sind hohe Verwaltungsbeamte von zugleich civilen und militärischen Befugnissen, deren Geschäftskreis sich im wesentlichen mit den unter dem Ministerium des Innern stehenden Verwaltungsstellen eines modernen Staatswesens deckt haben mag, gleichwie die vier folgenden Namen wahrscheinlich Justiz- u. Finanzbeamten bezeichnen. 1) Die שר־בְּרִיךְ sind natürlich Satrapen (vgl. das kshatrapāwan der Keilinschrift von Bisutum, was nach Haug [in Ewald's Bibl. Jahrb. V, 153] s. v. a. „Besitzer des Landes“, nach Lassen [Zeitschr. für Kunde des Morgenl., VI, 1, 18], „Hüter der Krieger des Heeres“ bedeutet; auch das Zend. shōthrapaiti und Eštr. kshathrapa), die obersten Verwaltungsbeamten je einer Provinz, gleichsam Vize-Könige oder Unterkönige des Großkönigs (vergl. die מְלִיכֵי Zef. 10, 8; 1 Mos. 14, 1. 2 mit dem מְלִיכֵי דָן Dan. 2, 37; Ešr. 7, 12), daher auch hier an der Spitze der ganzen Beamtenklasse genannt. Daß der Name dieser Oberstatthalter ein persischer ist, beweist noch nicht, daß auch ihr Amt ein ausschließlich dem Perserreiche der Achämenidenzeit angehöriges, oder gar erst durch Darius Hystaspis (Herod. III, 89 ss.) geschaffenes war. Denn Xenophon (Cyp. VIII, 6, 1) datirt ihr Vorhandensein schon bis ins Zeitalter des Cyrus zurück, und Herodotus (bei Josephus c. Apion. 1, 19; Antt. X, 11, 1) bezeichnet bereits den Necho als τεταγμένος σατράπης des Nabopolassar, was schwerlich als grober Anachronismus zu verdrängigen, vielmehr als Kennzeichnung der Vasallenstellung Necho's vom babylonischen Standpunkte aus zu betrachten ist. Sonach wird auch unser Verfasser weder hier noch in Kap. 6, 2 ff., wo er der Satrapen Darius des Meders gedenkt, eines historischen Irrthums zu beschuldigen sein. Seine אֲחֻשְׁרֵרִיךְ haben vielmehr als einer jener persischen Bestandtheile seines chaldäischen Idioms zu gelten, deren es nach §. 1, Anm. 3 der Einleit. überhaupt schon frühzeitig nicht wenige gegeben haben muß (vgl. zu Kap. 2, 4), und deren frühzeitiges Eindringen in den Sprach- und Anschauungskreis

der Chaldäer ebensowenig befremden darf, wie die Erwähnung des דרר in Jerem. 39, 3 als eines chaldäischen Beamten. Uebrigens geben die Sept. den Ausdruck nur hier, sowie Kap. 6, 2. 4 durch σατράπαι wieder, dagegen in B. 3 und 27 durch ἵπatoi, in Ešr. 8, 36 durch διοικηταί, in Esth. 3, 12 durch στρατηγοί, Esth. 8, 9 durch οἰκονόμοι, Esth. 9, 3 durch τῦρανοι. Ein Schwanen, welches zeigt, daß zur Zeit der Abfassung dieser Version die Vorstellung eines bestimmten Amtes nicht mehr an jenen Namen geknüpft war. — 2) Die דְּרָרִיךְ sind nach dem zu Kap. 2, 48 Bemerkten überhaupt „Vorsetzer, Verwalter“, hier natürlich nicht Verwalter eines geistlichen Amtes, sondern weltliche Beamte, unter den Satrapen stehend und vielleicht mehr mit militärischem als bürgerlichem Geschäftskreise ausgestattet (vgl. die neben דְּרָרִיךְ erwähnten דְּרָרִיךְ Babels: Jerem. 51, 57). So, als „Heerpräfekten oder Kommandeure der Provinzen“ scheinen auch die Septuag. sich die Saginim hier gedacht zu haben; denn sie geben den Ausdruck hier durch στρατηγὸν wieder (ebenso B. 3 und noch öfter, im ganzen 12 mal), während sie anderwärts (Kap. 3, 27) τοπάρχαι oder ἡγουμένοι (Kap. 2, 48) oder ἀρχοντες übersetzen. — 3) Die דְּרָרִיךְ (hebr. דְּרָרִיךְ, von דָּרָה) sind, der wahrscheinlich indogerm. Abstammung des Ausdrucks zufolge (vgl. Eštr. pakhsha „Seite“, Pratr. pakkha, das neuere pers.-türk. Pascha), eigentlich „zur Seite Stehende, Flügel-männer, Adjutanten“, dann überhaupt Statthalter, Stellvertreter einer regierenden Person für ein bestimmtes Verwaltungsgebiet, Provinzialpräfekten. So heißen schon die Statthalter, die Salomo seinen außerpalästinensischen Ländern vorsetzte: 1 Kön. 10, 15; 2 Chron. 9, 14; sodann die Statthalter oder Gouverneure des Syrerkönigs Benhadab 1 Kön. 20, 24; und weiterhin entsprechende Beamte bei den Assyriern (Zef. 36, 9; 2 Kön. 18, 24), Chaldäern (Ezech. 26, 6. 23; Jerem. 51, 23) und Persern (Esth. 8, 9; 9, 3), namentlich die persischen Statthalter Zudab's in der nachexilischen Zeit (Hagg. 1, 1. 14; 2, 2. 21; Nehem. 5, 14. 18 etc.). Bei den zuletzt genannten Nationen, die bereits Satrapen als Oberpräfekten ihrer Provinzen hatten, war der דְּרָרִיךְ nur ein Unterstatthalter des Satrapen (und zwar ein Unterbeamter von mehr bürgerlichem als militärischem Charakter, wie die Stellung eines Serubabel und Nehemia laut Hagg. und Nehem. I. e. zeigt); im Reich Salomo's und in demjenigen Benhadabs scheinen dagegen die דְּרָרִיךְ = den späteren Satrapen, also Oberstatthalter gewesen zu sein. Die Sept. übersetzen hier und B. 3: τοπάρχαι; B. 27: ἀρχιπατριῶται (b. i. Landsmannschaftsvorsetzer). — 4) Die דְּרָרִיךְ sind nach den Sept. „Vorgesetzte“ überhaupt (ἄνωτοι), nach den meisten Neueren „Oberrichter, Decernenten“, nach Ewald „Erzhimmelschauer, Auguren erster Klasse“ (1), nach Hitzig, „Dirigenten, die etwas zu entscheiden haben, Schultheißen“. Der nur hier vorkommende Ausdruck scheint ein echt-ara-

mäiſches Kompoſitum aus אָרר „Gerlichkeit, Würde“ und גָּזר „entſcheiden“ (vergl. Kap. 2, 27), ſcheint alſo Beamte, die mit einer Ober=Entſcheidung beauftragt waren, zu bezeichnen, und zwar wohl ſolche Oberrichter, welche ſpeziell über ökonomiſche oder finanzielle Angelegenheiten der Provinzen zu entſcheiden hatten. Auf dieſe Begrenzung des Begriffs führt das unmittelbar danebenſtehende — 5) גָּזְרֵיָא „die Schatzmeiſter“. Denn dieſe גָּזְרֵיָא ſind wohl nicht verſchieden von den גָּזְרֵיָא Eſr. 7, 21 (vgl. 1, 8), welcher Ausdr. γαζοφύλακες „Verwalter des öffentlichen Schatzes“ bedeutet (vgl. Septua.: διοικηται), und wohl mit perf. gaitha, neuperf. genj „Schatz“ (vgl. gaza) zuſammenhängt. Unerweiſlich iſt Ewald's Behauptung, גָּזְרֵיָא ſei identisch mit הָרָבָר B. 24, 27, und bedeute einen „Machttragenden“ oder „hohen Reichsfürſten“ (laut dem altperf. chudvār, von chad „Gott, Vollmacht“). — 6) Die הָרָבָרִיא müſſen „Geſetzeskundige“ oder „Geſetzeswächter“ ſein. Das Wort enthält als erſten Beſtandtheil offenbar הָרָבָר „Geſetz“ (vgl. perf. data, von da geben), dem die perf. Endſilbe vār angehängt iſt. Vgl. das Beſchwörungs-Wort datouber (armen. datavor) „Richter“. — 7) Die חֲכָמִיא (gleich Nr. 4 ein Synonym) ſind laut ihrem unverkennbaren Zuſammenhang mit dem arab. ḥakīm (vgl. das tür. mufti, Oberrichter), „Rechtſprechende, Rechtsgelahrte, Richter“ im engeren Sinne (nicht etwa „praefecti“, wie Vulg., oder „οἱ ἐπὶ ἐξουσίᾳ“, wie Theodot. aus Unkenntniß der wahren Bedeutung überſetzend). — Und alle Gewaltigen der Landſchaften; d. h. alle übrigen Träger der Provinzialverwaltung. Zu שָׂרֵיָא „Machthaber, hoher Beamter“ vgl. Pred. 8, 4, und das Verb. אָשַׁר Kap. 2, 48. Da es ſich hier zunächſt nur um Beamte der Provinzen handelt, ſo iſt der Kap. 2, 14 erwähnte Lebnwachenpraefekt nicht nothwendig mit unter allen dieſen übrigen Gewaltigen inbegriffen (gegen Kranichfeld). Sehr ungehörig findet v. Bengert hier „wieder eine Uebertreibung, da während der Zeit das Reich doch nicht ohne Regierung bleiben konnte.“ Als ob das בָּל hier ſo maßlos gepreßt werden könnte, daß es ein Erſcheinen aller Regierungsbeamten ohne Ausnahme andeutete (vergl. 1 Sam. 28, 4, und überhaupt Kranichf. z. d. St.). — Zur Einweihung des Bildes u. חֲנֻכָּה Weihefeſt, religiöſe Einweihungsfeier, verbunden mit Opfern, Räucherungen, Opferſchmäufen und dgl. Vgl. Eſr. 6, 16, wo derſelbe Ausdruck von der Einweihung des jehoiſchen Tempels ſteht.

B. 3—7. Die Einweihung. — Und ſie traten vor das Bild, welches Nebukadnezar hatte errichten laſſen. — Statt קִיבִּיָא ſteht das Kr' קִיבִּי, wie Kap. 2, 38 קִיבִּיָא für קִיבִּי, nach targumiſchem Sprachgebrauch. — לְקַבֵּל „vor, gegenüber“, hier und Eſr. 4, 16 für die gewöhnlichere ſyriſch. Form לְקַבֵּל (Kap. 5, 1. 5. 10; Eſr. 6, 13); ein Syriacismus der Ausſprache, ähnlich wie in קִיבִּי 1 Moſ.

37, 25 für קִיבִּי. — B. 4. Und der Herold rief mit Macht. קִיבִּי, ſowie das entſprechende Verbum קִיבִּי „öffentlich ausrufen“ (5, 29), ſind zwar nicht Uebersetzungen der griech. Ausdrücke κηρύξ, κηρύττειν ins Aramäiſche (Bertholdt u. a.), erſcheinen aber denſelben, ſowie dem Eſtr. krus, altperf. khresid „Rufer, Schreier“ (neuperf. gris-ten; vergl. unſer freiſchen) jedenfalls wurzelverwandt, gleichwie ſie anderſeits auch mit קָרָא „rufen“ zuſammenhängen. — בָּהָרִי, mächtig, mit lauter Stimme, wie Kap. 4, 11; 5, 7, und wie im Hebr. בָּהָרִי Pf. 29, 4; Jeſ. 40, 9. — Euch wird befohlen, ihr Völker, Volkſtämme und Zungen. אֲמַרְיָא, eigentlich: „ſagen ſie (ſind ſie ſagend)“, — eine im Chald. ſehr gewöhnliche Ausdrucksweiſe für das unbeſtimmte „man“, oder zunächſt für die daſſelbe vertretende Paſſiv-Konſtruktion (Wiener, S. 49, 3). Die Zuſammenſtellung אֲמַרְיָא („Völker, Nationen“), אֲמַרְיָא („Stämme“, ein engerer Begriff als der vorige; vergl. auch im Hebr. z. B. Pf. 111, 6 mit 1 Moſ. 25, 16) und לְשׁוֹנֵיָא („Zungen, ſprachlich zuſammengehörige Völkerkomplexe“; vergl. hebr. לְשׁוֹן Jeſ. 66, 18; Sach. 8, 23) findet ſich auch B. 7, 29 und 31, und überhaupt öfter bei Daniel (5, 19; 6, 26; 7, 14). Wahrſcheinlich war die Formel, welche in feierlicher Trias „alle Völker des Reichs, ſo weit verzweigt und ſo verſchiedenartig ſie oder ihre Beſtandtheile ſein mögen“, zum Aufmerken ermahnt, ſtereotyp in offiziellen Erlaſſen des Chaldäerreichs, deſſen buntes Sprachengemiſch und Völkergewimmel vor anderen Reichern des Alterthums zu ſolchen zuſammenfaſſenden Formeln Anlaß darbot. Angeredet ſind damit natürlich nicht ſämmtliche Individuen, ſondern nur die gerade anweſenden Repräſentanten der Völker, Stämme u. — B. 5. Wenn ihr hören werdet den Klang des Hornes, der Rohrpfife u. Wie bei religiöſen Einweihungsfeiern in Iſrael (Pf. 30, 1; Nehem. 12, 27; 1 Matt. 4, 54), ſo durfte auch bei dieſer heidniſchen Statuenweihe Muſik und Geſang nicht fehlen (vgl. 2 Moſ. 32, 18 f.). Dies zumal nicht bei den Babylonern, die gleich den alten Aſſyryern ein ungewöhnlich muſikliebendes Volk geweſen ſein müſſen, wie die Abbildungen von Muſikern mit Inſtrumenten verſchiedner Art auf den Baudentmälern von Ninive und Babylon, ſowie zahlreiche direkte geſchichtliche Nachrichten bezeugen. Vgl. Jeſ. 14, 11; Pf. 137, 2; Herobot I, 191 (das χορεύειν der Babylonier während der Einnahme ihrer Stadt durch Cyrus); Curtius V, 3 (Alexander bei ſeinem Einzuge in Babylon durch „artifices cum fidibus sui generis — laudes regum canere soliti“ bewillkommenet). — Die Namen der ſechs hier aufgeführten Inſtrumente ſtehen im Singular, nicht weil nur Eines von jeder Art dageweſen wäre, ſondern weil die ganze betreffende Klaſſe generiſch bezeichnet werden ſollte. Es läßt ſich daher auch ſehr wohl überſetzen: „der Hörner, der Rohrpfife“ u. — Der Cithar, der Sambaſka, des Pſalterion, der Sackpfife. Daß von dieſen vier Inſtrumenten,

deren Namen nach Einigen sämtlich aus dem Griech. herübergenommen sein sollen, wahrscheinlich nur die beiden letzten wirklich griechische Namen tragen, s. schon Einl. §. 7. Ueber die Möglichkeit einer schon vordanielschen Einwanderung von Musikinstrumenten und deren Namen aus Griechenland nach den Euphratländern, s. ebendaselbst Anm. 2. Hier merke man noch: 1) Statt des K'tib קִיְתִיב, was entweder קִיְתִיב, oder קִיְתִיב auszusprechen, bietet das K'ri die abgeschliffnere stumpfere Form קִיְתִיב, welche in späterer Zeit vorzugsweise gebräuchlich gewesen zu sein scheint. Für das Uebergehen der griech. Endsilbe es in ים — lassen sich im Syrischen mehrfache Beispiele nachweisen (Gesenius, Thes. p. 1215), so daß nach dieser Seite hin das Herrühren des Ausdrucks von gr. *αὐλὴς* allerdings gesichert erscheint. Doch s. Einl. a. a. O. — 2) Die σαμβόνη, welche auch Strabo (X, 3, 7) als ein Fremdwort bezeichnet und von der Clemens von Alex. (Strom. I, 76) sagt, die Troglodyten hätten sie erfunden, könnte möglicherweise auch nach dem Sanskritworte gambuka „zweischalige Muschel“ zu erklären sein. Doch weist die Form קַבְבָּהּ allerdings eher auf die semitische Wurzel סכך „flechten“ hin. — 3) Die Orthographie von פִּסְתִּיחִין schwankt; B. 7 erscheint der Name mit ט statt mit ר geschrieben, und B. 10 und 15 ist er mit = unter τ punktiert. Für die Identität mit *ψαλτήριον* sprechen die zahlreichen Beispiele für den Uebergang der griech. Endung *ων* in *ין* —, welche der spätere Chaldäismus darbietet, und wovon סִבְחִירִין = *συνεχόμενον* das bekannteste ist (Gesen., Thes. p. 1116). — 4) Für סִבְחִירִין bietet B. 10: סִבְחִירָה, eine erweichende Abwandlung, die nicht minder sicher als jene gewöhnlichere Form auf das griech. *σαμβόνη* zurückweist; denn der Laut *v* hält ja die Mitte zwischen *q* und *r* —. Die Bedeutung „Sackpfeife, Dudelsack“ ist durch Polyp. 31, 4, durch Saabia zu uns. St., und durch das ital. sampogna hinreichend gesichert. Auch paßt der Name *σαμβόνη* (Hieron.: consonantia) vortrefflich zu einem Instrument, bestehend aus zwei durch einen ledernen Sack gesteckten Pfeifen, die oben und unten gleich weit hervorstehen, und deren untere den durch die obere hineingeblasenen und im Sack verstärkten Schall in schreienden Tönen herausstreuen läßt, wenn sie gleich einer Pfeife mit Fingern gespielt wird (vgl. Winer, Realw. II, S. 123). Abzuweisen sind daher die Deutung durch צִבְבָּה „Pansflöte“ beim hebr. Uebersetzer der Stelle; die Erklärung durch Trommel bei Isidorus (Orig. 3, 21); die Hävernische Ableitung des Wortes von סִיף Schiff; die Paulus'sche von סִפִּירָה Schiff, Schiffsboden (vgl. Resonanzboden) u. s. w. — Und aller Arten von Instrumenten. Ein verallgemeinernder Zusatz, ähnlich dem hinter den Beamtennamen in B. 2. זָמָר bezeichnet weder speziell Saitenspiel, noch „Gesang“ (Sitz.), sondern Musik überhaupt, sowohl vokale als instrumentale, vgl. schon Sept., Theodot: καὶ παντὸς γένους μουσικῶν. Der Ausdruck geht also weder auf mehrerlei Gesangs-

weisen, noch auf verschiedne Singstimmen, schließt aber Gesangsaufführungen auch nicht aus; vgl. Targ. Gen. 4, 21; Ez. 33, 22. — So sollt ihr niederfallen und anbeten das goldene Bild u. Nichtig Kranichfeld (zu B. 6): „Die Huldigung, welche der König für seinen Gott (vgl. B. 14) bei der großen nationalen Siegesfeierlichkeit forderte (vgl. zu B. 1), kam für die Beamten, zumal für die den unterworfenen Völkern angehörigen, als eine Probe ihrer Unterwürfigkeit unter den König selber in Betracht. Der Sieg eines heidnischen Königs über andere Stämme und Völker galt als ein Sieg der Götter desselben über ihre Götter (1 Kön. 20, 23. 28; 2 Chron. 28, 23; Jes. 36, 18—20 c.); und im Kriege miteinander befindliche Reiche betrachteten, so lange sie sich nicht für überwunden hielten, auch die Götter des feindlichen Reiches als Feinde, und versagten ihnen, so tolerant und indifferent auch sonst das Heidenthum im Punkte der Götterverehrung war, die anerkennende Verehrung. So werden z. B. die verschiednen Feinde des assyrischen Reiches auf einer Inschrift Tiglathpilears durchgehends als solche bezeichnet, welche den Gott Aschur, als den Herrn Tiglathpilears, „zu verehren sich weigern“. Widersehllichkeit gegen die Reichsgötter war also gleichbedeutend mit der Feindschaft gegen das Reich. Den Besiegten wird daher von Tiglathpilear auf eben jener Inschrift die Verehrung des Gottes Aschur geradezu auferlegt; sie haben sich niederzuwerfen vor diesem angebeteten Gott und so den Tribut zu entrichten (Pusey, Daniel p. 444 ss.). Hiernach erhellt die Richtigkeit der Behauptung v. Lengerke's, daß ein Religionszwang unter den alten Völkern Asiens nicht vorgekommen und unfreiwillige Verehrung der Götter nicht zugemuthet worden sei. Es ergibt sich vielmehr aus dem Bemerkten, daß, sobald es sich um Anerkennung der politischen Oberherrschaft eines Reiches handelte, der Reichsgotttheit gegenüber ein Verehrungszeichen folgerecht anbesohlen, resp. aufgebracht wurde; zumal bei Beamten, auf deren Unterwürfigkeit die Sicherheit des Reiches dieser Gotttheit beruhie. Wenn es nun dem Nebuchadnezzar bei der betreffenden nationalen Siegesfeierlichkeit auf eine Anerkennung der Reichshoheit antommen mußte, insonderheit seitens der von ihm mit Aemtern betrauten Reichsverwalter, so stellte sich in diesem Falle der Zwang zur Verehrung seiner Reichsgotttheit einfach als eine die Selbsterhaltung des Reiches erfordernde Nothwendigkeit heraus.“ — B. 6. Und wer nicht niederfällt der soll zur selbigen Stunde in den brennenden Fenerosen geworfen werden. מָרָר quicunque, gleichbedeutend mit מָרָר Kap. 2, 28 (vergl. B. 11; Kap. 4, 14). — בָּה־שָׁעָה, in selbiger Stunde, eigentlich: „in ihr, der Stunde“; der Präposition ist das Suffix angehängt, welches das sich anschließende Nomen antizipiert, vgl. B. 7. 8. 15; 4, 30. 33, sowie die Fälle, wo obendrein die Präpos. selbst vor dem Nomen nochmals gesetzt ist, wie בָּה־בְּלִילִיָּה Kap. 5, 30;

vgl. Kap. 5, 12. **רָשָׁע** nach dem Arab. eigentlich: „das rasch Verlaufende, Dahineilende“, also der Augenblick, in welchem Sinne sich der Ausdruck öfters in den Targumim gebraucht findet (= hebr. **רָשָׁע**). Bei Daniel immer im Sinne von „Stunde“, wie besonders aus Kap. 4, 16 erhellt. Mit dem Verb. **רָשָׁע** „schauen“ scheint das Wort nicht verwandt zu sein; die zu Grund liegende Wurzel bedeutet im Arab. „celeriter ire, currere“. — **רָשָׁע**, nach dem Arab. eigentlich: „Furche, Grube“ (daher auch wohl: Kistgrube), bezeichnet einen höhlenartig gegrabenen Schmelzofen, eine Feuergrube, welche Bedeutung auch das entsprechende äthiop. **ṣṣāṣ**, sowie das ursprünglich gleichbedeutende, aber nicht stammverwandte hebr. **רָשָׁע** ausdrückt. Es war aber der hier erwähnte, zur Vollziehung des Feuerabts an Verbrechern dienende Schmelzofen laut B. 22 und 26 so eingerichtet, daß jedenfalls eine, wo nicht mehrere seiner Seitenwände sich als senkrechte (oder schiefe) Flächen über den Erdboden erhoben, ähnlich wie unsere Kistlöfen und Hohlöfen, und wie wahrscheinlich auch jener Ziegelofen (**ṣṣāṣ**) zu Tachpanhes in Egypten, von welchem Jerem. 43, 9 ff. die Rede ist. Die Hauptöffnung, welche zum Hineinwerfen des Brennmaterials und der zu verbrennenden (resp. zu schmelzenden) Gegenstände diente, befand sich oben (s. B. 22), eine zweite Öffnung, zum Herausräumen der Schlacken, Kohlen etc., oder zum Herausschöpfen des geschmolzenen Metalls dienend, war unten an einer der Seitenflächen angebracht und versattete den vor dem Ofen Stehenden einen Einblick in das darin Befindliche (die **רָשָׁע** B. 26; vgl. B. 24, 25). Daß die Babylonier in solchen Gluthöfen oder Schmelzgruben verurtheilte Verbrecher oder vielleicht auch Kriegsgefangene zu verbrennen pflegten, bezeugt die Stelle Jerem. 29, 22 („Es mache dich Jehowah wie Zebekia und Ahas, welche der König von Babel im Feuer briet“) schon für die vordanielische Zeit. Dieselbe Art der Todesstrafe übten auch die Moabiter laut Am. 2, 1, sowie nach 2 Sam. 12, 31 (K'ri) auch die Israeliten. — Der genitivische Zusatz **רָשָׁע** „des brennenden Feuers“ veranschaulicht den furchtbar grausamen, schreckenerregenden Charakter der angedrohten Exekution. — B. 7. Darum zu derselben Zeit, da alle Völker hörten den Klang des Hornes etc. Statt sechs, sind hier nur fünf Arten von Musikwerkzeugen genannt. Doch ist die Weglassung von **סַנְטִיר**, wie B. 10 u. 15 zeigen, schwerlich eine absichtliche, sondern wohl auf die nämliche Flüchtigkeit eines alten Abschreibers zurückzuführen, welche hier, und zwar nur hier, die Schreibung **סַנְטִיר** statt der gewöhnlichen mit **ר** bewirkte.

B. 8—12. Die Anklage gegen die Gefährten Daniels als Uebertreter des königlichen Befehls. — Darum zu derselben Zeit traten herzu etc. „Darum“, d. h. angesichts der von allen, nur nicht von den Judäern befolgten Anbetung des Götzenbildes. Daß sie seitens der Judäer unterblieb, läßt Daniel als selbstverständlich unerwähnt. — Und richteten

Verleumdungen wider die Juden (vgl. Kap. 6, 25), eigentlich: „und fraßen die Stücke (die Fleischstücke) der Juden“; eine auch im Syr. und Arab. gebräuchliche Redensart, welche beides, den Zungentodtschlag, und das sich Weiden an dem in Stücken Zerrissenen ausdrückt. Vgl. unser: „jemanden kurz und klein machen, an ihm kein gutes Haar lassen“. Aus dem unbestimmten „chaldäische Männer“ ergibt sich, daß die hoshasthen Angeber nicht etwa speziell chaldäische Priester oder Weisen (= dies würde durch das bloße **רָשָׁע** ausgedrückt worden sein, vgl. Kap. 2, 2 —), sondern überhaupt Leute von chaldäischer Abkunft waren. — B. 9. O König, ewiglich mögest du leben. Vgl. Kap. 2, 4. — B. 12. Nun sind da jüdische Männer, welche du gesetzt hast über die Geschäfte der Landtschaft Babel. Eine deutliche Zurückweisung auf den Schluß des vorigen Abschnittes (Kap. 2, 49). Die Hervorhebung der hohen amtlichen Stellung der Angeklagten soll theils auf das Gefährliche gerade ihres Ungehorsams gegen den königlichen Befehl, theils auf die Schwärze ihres Unbankes gegen ihren königlichen Wohlthäter aufmerksam machen. — Diese Männer achten nicht auf dein Gebot. **רָשָׁע** „dies“, nur in dem biblischen Chaldaismus des Daniel und Esra, nicht mehr im targumischen, der dafür **רָשָׁע** oder **רָשָׁע** hat (Winer, §. 9, S. 29). — Deinen Göttern dienen sie nicht, und das goldene Bild beten sie nicht an. Diese beiden Anklagen verhalten sich wie Allgemeines und Besonderes zueinander; der schon früher im allgemeinen an den drei Männern wahrgenommene Mangel an Respekt vor den babylonischen Göttern wird jetzt durch ein spezielles Beispiel flagranter Art bewahrheitet. Wegen dieses klar zu Tage liegenden Verhältnisses zwischen den beiden Sätzen, das auch in der Parallele B. 18 (sowie möglicherweise schon B. 14, f. z. b. St.) wiederkehrt, ist das K'tib **רָשָׁע** „deinen Göttern“, dem K'ri **רָשָׁע** „deinem Gotte“ vorzuziehen; wie denn auch bereits Theodot. und Vulg. sich an das erstere gehalten haben. Vergl. zum Ueberflusse B. 28 b, wo das **רָשָׁע** deutlich zeigt, daß an eine Mehrtheit von Göttern gedacht wurde. — Warum wurde Daniel von der Anklage der chaldäischen Männer nicht mit betroffen? Eine völlig sichere, allein zulässige Antwort auf diese naheliegende Frage läßt sich nicht geben, ohne daß darum hier eine neue Unwahrscheinlichkeit und ein Zeugniß wider die Glaubwürdigkeit des Buches gefunden werden müßte (gegen v. Lengeler). Daniel konnte bei der Anklage übergangen werden: 1) weil er in der Gunst des Königs allzu fest stand, als daß ein Verleumder sich an ihn hätte wagen dürfen (Calvin, Hävernick etc.); 2) weil er in Geschäften abwesend, oder vielleicht auch krank war (Elderswald, Zahn); 3) weil er als Obervorsteher der Magierkaste sowohl dem Kreise der Zuschauer entzogen, als auch der Verpflückung des Niederfallens vor dem Götzenbilde, welche zunächst nur weltliche Beamte betraf (s. B. 2), überhoben

war (Kranichfeld). Alle diese Annahmen liegen ziemlich nahe; es konnten auch sehr leicht zwei der darin angedeuteten Abhaltungsgründe, z. B. Nr. 1 und 2, oder Nr. 2 und 3, zusammenwirken. Unstatthaft erscheint aber die Annahme Hengstenberg's (dem Hitzig beistimmt): Daniel habe nach Kap. 2, 49 gar keine hohe weltliche Machtstellung eingenommen; er habe die ihm angetragene Würde eines Oberstatthalters sofort auf seine drei Freunde übertragen, sich selbst aber nur mit der geistlichen Würde eines Obermagiers schmücken lassen. S. dagegen zu Kap. 2, 48, 49, wo bereits gezeigt wurde, daß Daniel mit dieser geistlichen Würde auch einen bedeutenden Einfluß auf politischem Gebiete, aber ohne einen bestimmten weltlichen Beamten-Titel, ausüben haben müsse.

B. 13—15. Die Aufforderung der Angeklagten zum Abfalle von Jehovah. — Da hieß Nebukadnezar mit Zorn und Grimm herbeiholen **וְהָבִי יָדְךָ**. Die Verbindung der beiden Synonyme brüdt die Heftigkeit des königlichen Zornes aus. Der Inf. Aph. **וְהָבִי יָדְךָ** „bringen zu lassen“ auch Kap. 5, 2, 13. — Da wurden diese Männer vor den König gebracht. **וְהָבִי יָדְךָ** ist weder transitiv zu nehmen: da brachten sie diese Männer (Chr. B. Michaelis etc.), noch für eine hebraisierende Sophismenform zu erklären (Wurt, Hävernick, v. Lengerte). Es ist vielmehr eine auf hebr. Art gebildete Passivform des Aphel, die in der 3. sing. masc. **וְהָבִי יָדְךָ**, fem. **וְהָבִי יָדְךָ** (Kap. 6, 18) lautet, und zu welcher sich als regelrecht gebildetes Partiz. mit pass. Bedeutung **וְהָבִי יָדְךָ** ergeben würde, neben dem Aktiv-Partiz. Aph.: **וְהָבִי יָדְךָ** (vgl. Hitzig und Kranichfeld zu dieser St.). — B. 14. Absichtlich, o Schadrach.... dienet ihr meinem Gotte nicht. Vielleicht ist auch hier (mit Hitzig) nach B. 12 u. 18 der Plur. **וְהָבִי יָדְךָ** „meinen Göttern“ zu lesen. Doch paßt gerade diesmal der Singular, der gleichsam in deistlicher Beziehung zu dem unmittelbar vor Augen befindlichen Götzenbilde steht, besonders gut; auch fehlt es diesmal an einem den Plur. empfehlenden Kri. — **וְהָבִי יָדְךָ** eigentlich: „war es Vorsatz?“, eine Zusammensetzung des fragenden **וְהָבִי יָדְךָ** mit dem sonst nicht vorkommenden Nomen **וְהָבִי יָדְךָ**, was nach Maßgabe des hebr. **וְהָבִי יָדְךָ** „Hinterlist, böse Absicht“ (4 Mos. 35, 20, 21) zu deuten ist. Die Frage: „Geschieht es aus böser Absicht“, daß ihr meinem Gotte nicht dient?“ ist aber offenbar sehr gut motivirt durch die geschilderte Situation. Denn, wie das „Herbeigebrachtwerden“ zeigt, hatten die Männer sich keineswegs sofort bei der Festversammlung eingefunden, sich vielmehr, trotz ihrer amtlichen Stellung, der Theilnahme an der Ceremonie zu entziehen gesucht. Was war da natürlicher, als die Frage des Königs: ob ihr Wegbleiben ein aus wirklichem Ungehorsam hervorgehendes, ein bösslich beabsichtigtes gewesen sei? Man hat also bei der gewöhnlichen Erklärung des **וְהָבִי יָדְךָ** stehen zu bleiben, und die abweichenden Deutungen von Hävernick („Ist es

Hohn, Verachtung meiner Götter, daß ihr sie nicht anbetet?“), sowie von Fürst und Kranichfeld (welche **וְהָבִי יָדְךָ** als adverbiales Aphel-Nomen von **וְהָבִי יָדְךָ** „verhöhn“ fassen, also die fragende Fassung des Satzes ganz vermeiden: „höhnend dienet ihr nicht meinem Gotte!“) abzuweisen. — B. 15. Nun denn, wenn ihr bereit seid, zu der Zeit..... anzubeten. Der Nachsatz zu diesem Bedingungsfrage positiven Inhalts ergänzt sich leicht aus dem sogleich folgenden negativen Bedingungsfrage, dessen Apodosis das Gegentheil der fehlenden besagt; also etwa: „so wird euch nichts geschehen; so werdet ihr dem Feuertode entgehen.“ Dieselbe Konstruktion: 2 Mos. 32, 32; Luk. 13, 9; auch öfters bei Klassikern, wie Homer II. I, 135; Plato Protag. 15, sowie im Arabischen. — **וְהָבִי יָדְךָ** zu Anfang des Satzes entspricht dem hebr. **וְהָבִי יָדְךָ**; richtig Bulg.: „Nunc ergo“. — Und wer ist der Gott, der euch aus meiner Hand zu erretten vermöchte? Nicht gerade eine direkte Lästerung des Zudäergottes (Hitzig), aber doch eine in frechem Tone und übermüthigem Machtbewußtsein gesprochene Herausforderung desselben zum Kampfe; vergl. Jes. 37, 10; sowie oben, zu B. 1.

B. 16—18. Das standhafte Bekenntniß der drei Männer. — Und sprachen zum König: Nebukadnezar etc. So nach der masoreth. Punktation, von welcher aber die alten Uebers. sämtlich abweichen, die Septuag., indem sie vor der Anrede: „Nebukadnezar“ ein **וְהָבִי יָדְךָ** „o König“ einschoben, Theodot. und Bulg., indem sie den Namen des Königs noch mit zum vorhergehenden Dativ ziehen, also den Athnach erst unter **וְהָבִי יָדְךָ** lesen. Es liegt kein Grund, weder zur einen noch zur anderen dieser Aenderungen vor. Denn wie durch das **וְהָבִי יָדְךָ** das Muthvolle der nachfolgenden Antwort von vorn herein angedeutet wird, so liegt in der direkten Anrede mit dem Namen etwas Nachdruckvolles und Feierliches, das der Situation vollkommen entspricht. Daß diese Anrede blos mit dem Namen, ohne beigefügten Königstitel, verächtlich gemeint sei, ist wegen des folgenden Relativs **וְהָבִי יָדְךָ** in B. 17 unwahrscheinlich. Vgl. vielmehr B. 14, wo Nebukadnezar die drei Männer ebenfalls einfach mit ihren Namen anredete. — Nicht ist es unsrerseits nöthig, dir hierauf Antwort zu ertheilen. Der Hauptnachdruck ruht auf **וְהָבִי יָדְךָ**, wie die Anfangsworte des folgenden B.: **וְהָבִי יָדְךָ** zeigen. Also: „nicht wir haben nöthig, dir zu antworten (d. h. unsere Sache vor dir zu führen), sondern wenn unser Gott uns retten kann“ etc. Zu **וְהָבִי יָדְךָ** vergl. 4, 16; 5, 25. Die Wurzel **וְהָבִי יָדְךָ** ist der Targum-sprache fremd, kommt aber auch im Syr. vor, wo sie „nützlich, passend sein“ bedeutet, während sie im bibl. Chaldäismus den Begriff des Nützigkeits (so Esr. 6, 9; vgl. **וְהָבִי יָדְךָ** Bedarf, Esr. 7, 20) oder Nothhabens (so hier) ausdrückt. — **וְהָבִי יָדְךָ** „auf solches“, wird von Sept., Theodot., Bulg., Hävernick etc. mit dem folgenden **וְהָבִי יָדְךָ** verbunden: „dir

auf ein solches Wort (eine solche Sache) zu erwidern“. Aber dann müßte פתגם, trotz der Voranstellung des Demonstrativs, im stat. emphaticus stehen, vgl. 4, 15; 2, 32; Esr. 6, 11. — פתגם, ein unzweifelhaft dem Persischen entlehntes Wort (vgl. Eul. §. 1, Anm. 3), jedoch auch in dem späten Hebr. des Buches Koheleth vorkommend (s. zu Pred. 8, 11), ist komponirt aus der Zend-Präpos. paiti (= prati, πρὸς) und aus dem Verb. gam „gehen“, bedeutet also „das Zugehende, die Botschaft“ (vgl. neupers. païām „Bote“, und armen. patgam „Botschaft“), dann weiterhin: „Befehl, [^]Edikt, Wort“. Die letztere Bedeutung findet hier statt; der Sinn „Antwort“ resultirt erst aus der Verbindung mit dem Verb. תריר „zurückgeben“. — B. 17. Wenn unser Gott, dem wir dienen, uns erretten kann. Hier ist nicht das hebr. הן oder הנה, so daß es mit Vulg. durch ecce enim, oder mit Sept. und Theodot. durch ein begründendes γὰρ wiederzugeben wäre. Es entspricht vielmehr, wie immer im Buche Daniel, dem hebr. אם „wenn“, und steht hier, ganz wie B. 15, einem הן gegenüber (siehe B. 17). Diesmal hat aber gleich schon der erste Verbindungsatz auch seinen Nachsatz, der, wie der Athnach richtig andeutet, mit den Worten: כן-אמר beginnt. כן „kann, vermag“, bezeichnet hier natürlich nicht ein durch etwelche Schranken der Macht bestimmtes, sondern ein ethisch bedingtes Können Gottes (vgl. 1 Mos. 19, 22). Denn nicht die Machtvollkommenheit Gottes werden hier die frommen Zuhörer gegenüber dem heidnischen Könige in Frage stellen gewollt haben, sondern höchstens ihre eigne Würdigkeit, bei dem allmächtigen Gotte Erbarmen zu finden (vergl. Kap. 2, 18; 6, 22; 9, 15—19), — vielleicht aber auch nicht einmal diese! Es kann nämlich sehr wohl das Ganze vom Standpunkte der heidnischen Zuhörer der drei Männer aus gerechnet sein, für welche es allerdings fraglich war, ob Jehovah würde retten können. Um diese ihre Gegner, vor allem den König selbst, mit möglichstem Nachdruck auf den Erfahrungsbeweis hinzuweisen, auf den ja hier alles ankam, sagen also die drei Männer: „wenn unser Gott — erretten kann“ (entsprechend dann in B. 17), wiewohl es ihrem israelitischen Bewußtsein viel näher gelegen hätte, zu sagen: „wenn er erretten will“ (vergl. Hitzig zu dieser Stelle).

B. 19—23. Die Exekution. — Und sein Angesicht entstellte sich wider Schadrach u. Eigentlich: „die Gestalt (das Aussehen) seines Angesichts entstellte sich“. Das K'tib שִׁחַיִּיתִי richtet sich nach dem Genit. אֲנִשְׁכִּיתִּי, während das K'ri שִׁחַיִּיתִי sich auf den Nominat. Singul. צֶלֶם bezieht. Die erstere Struktur, als die seltenere und schwierigere, wird als ursprünglich zu betrachten sein. — Siebenfach über das Angemessene seiner Feiung hinaus; d. h. siebenmal stärker, als notwendig war (שֶׁבַע פְּעָמִים, Sept.). Bertholdt, Gesen. u. a.: „siebenmal mehr, als man ihn je geheizt gesehen hatte“. Aber רַחֵם, pass. Partiz. von רָחַם setzen, hat in den Targumim

konstant die Bedeutung „passend, angemessen“ (eigentlich: „das als passend Angesehene“, quod conveniens visum est), und daß dieser Sinn auch hier stattfindet, zeigt die Konstr. mit הָ c. Infin. — Daß der Ofen gerade siebenmal über sein eigentliches Maß hinaus geheizt werden soll, hat seine Analogie in den gerichtlichen Bestimmungen und Prozeduren, wo die Sieben als Zahl der vollständigen Vergeltung und Genugthuung in Betracht kommt, vergl. 3 Mos. 26, 18 bis 24; 5 Mos. 28, 7 ff.; Spr. 6, 31; Matth. 18, 21 ff.; auch wohl Stellen wie Jes. 11, 15; 30, 26; Ps. 12, 7 u. c. Nur diese gerichtliche Bedeutung der Siebenzahl, welche allen altorientalischen Völkern bekannt und geläufig war, ist die hier in Betracht kommende, und nur sie erklärt das Vorkommen der betreffenden Redensart im Munde des babylonischen Königs. Weniger angemessen Kranichfeld: Die Siebenzahl diene hier zum Ausdruck der Idee eines besonders großen Maßes des Schadens, weil hier, „wo es sich um auffällige Verletzung einer Reichsgotttheit handelte“, eine vorzugsweise feierliche Zahl hätte gewählt werden müssen —, was indessen immer noch zulässiger erscheint, als die gewöhnliche Meinung: Sieben sei hier nur „der unbestimmte Ausdruck einer runden Zahl“ (Sävernic u.). — B. 20. Und kräftigen Männern in seinem Heere befahl er. בְּרִיחָא ist nicht auf die Trabantenschaar oder Leibwache des Königs zu beschränken, was das viel zu Weite und Unbestimmte des Ausdrucks רִיחָא ohnehin nicht zulassen würde. Vielmehr erscheint die Auslegung der Exekutionsvollstrecker aus dem Heere ganz leicht erklärlich und wohlmotivirt, da zur Vollziehung der nicht gefahrlosen Aufgabe besonders handfeste Männer erforderlich waren; und die Mitamwesenheit von Heerestruppen bei der religiösen Feierlichkeit hat nichts Auffallendes, da es ja einen großen Festzug zu geleiten gegolten hatte. — Zu binden den Schadrach., um sie in den brennenden Feuerofen zu werfen. Der zweite Infin. מְבַרְכֵם ist dem ersten, מְבַרְכֵם als nähere Zweckbestimmung untergeordnet. — B. 21. Da wurden diese Männer gebunden in ihren Untergewändern, Rüden u. Die Hasi, womit hiernach zur Vollstreckung des Urtheils geschritten wird, steht allerdings im Widerspruche mit der unmittelbarbar vorher erlassenen Anordnung, daß der Ofen stärker als gewöhnlich geheizt werden sollte; denn das neu angelegte Brennmaterial mußte doch erst gehörig in Brand gerathen sein, wozu bei einem einigermaßen großen Ofen eine ziemlich Zeit erforderlich war. Aber die Wuth eines zornentbrannten orientalischen Despoten gönnt sich nicht Zeit zu ruhiger Ueberlegung aller in Betracht kommender Umstände. — Als Kleidungsstücke der drei Männer werden zuerst drei, vielleicht gerade die das Auszeichnende ihrer Amtstracht bildenden Stücke besonders genannt, und dann das verallgemeinernde מְבַרְכֵם, „und ihren (sonstigen) Kleidern“ abschließend hinzugefügt (vergl. B. 2 und 5.)

Bei Männern niederen Ranges würden so vielerlei Kleidungsstücke nicht zu nennen gewesen sein.—1) Die כרבלין sind wahrscheinlich den ganzen Körper bedeckende, lange, eng anschließende Untergewänder (Hemden, Tunika's); denn das Wort erklärt sich am einfachsten durch Vergleichung des chalb. verb. quadril. כרבל textit, operuit, kommt im Syrischen und Talmudischen in der Bedeutung pallium vor (daher Luther, Gesen. u. v. a. „Mäntel“) und bezeichnet im Arab., wo es serbal lautet, ein langes Unterkleid für Frauen, indusium mulieris. Andere, von Neueren namentlich Häbernick, v. Lengerke, Hitzig, erklären כרבל für identisch mit pers. shalwār, chalb. שַׁלְוָר, und übersetzen also: „Beinkleider, Hosen“, wofür sie sich auf Symmachus, Vulg., sowie auf Hesych., Suidas u. (welche das spätgriech. σαράβακα durch „τὰ περὶ τὰς κνημίδας ἐνδύματα, βραχία, σκελεταί“ erklären) berufen. Allein das pers. shalwār scheint ein von dem unsrigen grundverschiedenes Wort zu sein, das mit shul „Hülfe“ (Sifr. khura, latein. orus) zusammenhängt und mit dem Genbwort sāravāro „Kopfbedeckung“ (von sāra „Kopf“ und vri „bedecken“) weder lautlich, noch dem Sinne nach verwandt ist. Und das griech. σαράβακα (mittellat. saraballa) im Sinne von „Hosen“ scheint erst dem arab. sarawil „Hülftkleid“ sowie jenem persischen shalwār diese Bedeutung zu verdanken, von den ältesten griech. Uebersetzern aber noch nicht in derselben genommen worden zu sein. Denn Theodotion drückt unser כרבלין allerdings durch σαράβακα aus, gibt aber erst das an dritter Stelle genannte כרבלין durch περικνημίδες „Beinkleider“ wieder; die Sept. aber (ebenso wie Aquila) können die Bedeutung von כרבלין überhaupt nicht verstanden haben, da sie an unsf. Stelle es durch ὑποδμήματα, und erst B. 27 durch σαράβακα wiedergeben. Kurz, das hier an erster Stelle genannte Kleidungsstück entspricht am wahrscheinlichsten jenem מִדּוֹן פֹּדֶדְנֵקִישׁ מְלוֹכִישׁ, den Herodot I, 195 als das unterste der von den Babyloniern getragenen Kleidungsstücke bezeichnet.—2) Die כְּפִיטִין oder wie das K'ri will: כְּפִיטִין, sind natürlich nicht „Sammer“, wiewohl die zu Grund liegende Wurzel פִּטַּשׁ „ausdehnen, ausweiten“ (vgl. פָּטַשׁ „ausbreiten“) wohl dieselbe ist, wie die, aus welcher כְּפִיטִישׁ der Sammer hervorgegangen ist, vergl. das griechische πατάσσω „schlagen“. Nach dem hebr. Uebersetzer der chalb. Stille Daniels entspricht כְּפִיטִישׁ hier dem hebr. כְּתֹדָה, bezeichnet also ein weiteres, faltenreicheres, weniger eng anschließendes Unterkleid als der כרבל, und entspricht somit jenem zweiten, wollenen Röcke (εἰσβλεος κινδών), den die Babylonier nach Herodot I. c. trugen. Die Herleitung von arab. fuds „Spinne, feines Gewebe“, wonach das Wort vielmehr jenen untersten, engsten und feinsten Leibrock bezeichnen würde (Hitzig), erscheint wegen des harten t-Lautes zu prekär. Die Identifikation des Wortes mit dem griech. πέτασος „Out, Kopf-

bedeckung“ aber (Bertholdt) liegt viel zu fern, da πέτασος bei den Griechen lediglich eine Kopfbedeckung der Epheben bezeichnete, und da zur Bezeichnung des orientalischen Turban der chaldäischen Sprache gewiß andere als gerade griechische Namen (z. B. das Gech. 23, 15 gebrauchte כְּבוֹרִים) zu Gebote standen. Uebrigens scheint den τῶραις, welche Sept., Theodot. und Theodoret an unsf. St. darbieten, eben diese Zurückführung von כְּפִיטִישׁ auf πέτασος zu Grunde zu liegen.—3) Die כרבלָא scheint das dritte der von Herodot genannten babylonischen Kleidungsstücke, das χλαυδιον λευκόν, welches über den beiden κινδῶνες getragen wurde (ein kurzer wollener Mantel) zu sein; denn es liegt diesem Worte das auch im späteren Hebr. vorkommende verb. quadril. כרבל „gürten, umhüllen“ zu Grunde, vgl. 1 Chron. 15, 27: כְּכַרְבֵּל בְּמִצֵּי בָּיִת „Es werden sonach die speziell genannten Kleidungsstücke in der Reihenfolge von innen nach außen aufgezählt: „Unterkleider, Röcke, Mäntel“, eine Klimax, welche andeutet, daß man vermöge des überaus eifertigen Verfahrens den Männern weder die unteren, noch sogar die oberen Kleider ausgezogen habe.—B. 22 f. Um deswillen, weil des Königs Gebot so strenge war. Das „um deswillen“ (בְּלִי כְּבִלִּי) weist auf das Vorhergehende zurück, und der Satz מִן־הָרִיר רָגִי (= hebr. מִן־הָרִיר „daher daß“) ist ein näher begründender Umstandssatz zu dieser Zurückweisung auf das Vorhergehende, das „weil“ ist also f. v. a. „weil nämlich“, und das וְאֵלֶּכָּהּ אֶחָדָהּ drückt die Folge aus: „und weil infolge dessen der Ofen ausnehmend geheizt wurde“. Wegen מְרֻבָּץ, „strenge, wüthend“ (nicht „eifrig“) f. zu 2, 15.—So tödtete die Flamme des Ofens jene Männer, welche..... hinaufbrachten. Wie und an welcher besonderen Stelle des Ofens diese Tödtung der Schergen erfolgte, wird nicht näher angegeben und dürfte auch nur schwer klarzumachen sein. Doch liegt die Annahme nahe, daß wegen der übermäßigen Schürung des Feuers ein starker Luftzug die eingepreßte Flamme bei deren Heraustreten aus der oberen Oeffnung des Ofens seitwärts, nach dem Standorte der Schergen zu, hinwehte, während sie sich gerade der drei Mürner, die ihr zum Opfer bestimmt waren, nicht bemächtigte, diese vielmehr unbeschädigt auf dem Grunde des Ofens anlangen ließ und nun über ihren Häuptern weiterbrannte, ohne sie zu berühren. Wund erba u würde bei dieser Annahme die Rettung der drei Verurtheilten immerhin doch bleiben, und der von unserem Buche (sowie von dem „Gesang der drei Mürner“ B. 46—50) mit besondrem Nachdruck hervorgehobene Kontrast zwischen der außerordentlichen Strenge der Maßregeln und zwischen der Sicherheit der drei Schützlinge Jehovah's inmitten alles Wüthens der Menschen, würde ungeschwächt fortbestehen. Vgl. die „Dogmat.-ethische Grundgedanken“, Nr. 3.—Finter B. 23 fügt die Sept., und ebenso Theodot., Vulg., wahrscheinlich auf Grund eines schon vorgesundnen hebr. oder griech. Referats

(f. Einleit. §. 11) das apokryphische Stück: Gebet des Asarja und Lobgesang der drei Männer (προσευχὴ Ἀσαρίου καὶ ὕμνος τῶν τριῶν) ein, unterbrochen durch einen kürzeren erzählenden Abschnitt (B. 46—50, oder auch B. 22—26), der den Inhalt von B. 22. 23 eingehender ausmalt und namentlich berichtet, wie die Abwehr der feurigen Löwe von den drei Männern einem Engel des Herrn zu danken gewesen sei.

B. 24—26. Die Befreiung der drei Männer aus dem Ofen. — Da erstaunte der König und stand eilends auf, von dem Stuhle nämlich, auf welchem er, der Seitenthüre des Ofens gegenüber, gesessen und der Exekution zugeschaut hatte. Nicht als ob er sich erst nach dem Hineinwerfen der Verurtheilten hierhin gesetzt hätte, um die Qualen des Verbrennens an den Hineingeworfenen zu beobachten (Hitzig); er wird vielmehr als König schon vorher gesessen haben (mochten immerhin alle übrigen sehen), und sein Sitz wird ihm den Blick auf den ohnehin ganz in der Nähe gelegenen Ofen verstatet haben. Daß er so nahe vor der Seitenthüre gesessen habe, daß er sehr genau hineinblicken und die drei Männer samt ihrem himmlischen Beschützer deutlich darin wahrnehmen konnte, ist nicht noth anzunehmen; denn was er in B. 25 sagt, läßt sich sehr wohl auch auf Grund der Annahme eines nur geistigen oder visionären Schauens erklären. — **Hob an und sprach zu seinen Räthen.** מְדַבְּרִין sind Staatsräthe oder Minister, consilarii, socii in iudicio (Septuag.: φίλοι, Theodot.: μεσιτάρες, Vulgata, Syrer: optimates). Das Wort ist schwerlich das chald. מְדַבְּרִין „Führer“ in Verbindung mit dem hebr. Artitel דָּ, der hier, ähnlich wie der arabische in Alcoran, Almanach, unauflöslich fest mit dem Worte verwachsen wäre (Gesenius); sondern das דָּ wird als wurzelhafter Bestandtheil der ersten Hälfte des, als Kompos. zu fassenden Wortes zu gelten haben, sei es nun, daß man dieses erste Element des Wortes auf Estr. sahas „Gewalt“ zurückführe (Hitzig), oder daß man das pers. hamd „Gericht, Rath“ vergleiche (v. Bohlen, Kranichfeld); das zweite Element בָּר ist jedenfalls wieder das pers. var „Inhaber, Besitzer“, wie in מְדַבְּרִין בָּר B. 2. Ueber Ewals Versuch, die Ausdrücke מְדַבְּרִין וְהָרָבָרָה geradezu zu identifiziren, s. oben zu B. 2. Vergl. übrigens das wiederholte Vorkommen dieser hohen königlichen Beamten in B. 27; Kap. 4, 33; 6, 8. — B. 25. Siehe, ich sehe vier Männer gelöst im Feuer umhergehen. מְהֻלָּכִין, regelrechtes Partizip. Aph., wie 4, 34; vergl. das chaldaisirende מְהֻלָּכִים im Hebr. des Sach. 3, 7. Gegen Hitzig, der die Form für ein metamorphosirtes Part. Paäl erklärt, unter Berufung auf Kap. 4, 26, f. Kranichf. z. b. St. — Und des Vierten Ansehen gleicht einem Göttersohn. Daß das Schauen des Königs, welches ihm diesen „Göttersohn“ (בֶּרֶךְ אֱלֹהִים), vergl. das plur. מְהֻלָּכִים in B. 12. 18) neben den drei Männern zeigte, ein objektives gewesen, braucht in keiner Weise angenommen zu werden. Man beachte

nur, daß Daniel sowohl hier wie B. 28, wo der Göttersohn als „Engel“ des Gottes der Judäer bezeichnet wird, sein Auftreten nicht selbst bezeugt, auch nicht noch weitere Zeugen außer Nebukadnezar dafür aufführt, sondern beidemale nur den König als Gewährsmann für das Geschehene anführt. Unstich und durch nichts im Kontext indiziert ist die Annahme Kranichfeld's: daß der König den Ausdruck „Engel“ (מַלְאָךְ), welchen er das zweitemal zur Bezeichnung des Göttersohns gebraucht, erst auf Grund einer ihm inzwischen seitens der Geretteten zu Theil gewordenen Belehrung (welche hinter B. 27 zwischen den Zeilen zu lesen sein würde) angewendet habe. Der König konnte sehr wohl von seinem heidnisch-babylonischen Standpunkte aus eine Erscheinung aus der himmlischen Welt, die er gesandt zu haben meinte, das einemal als „Sohn“, das anderemal als „Boten“ der Götter (oder Eines der Götter — denn nur dafür galt ihm der jüdische Nationalgott, trotz B. 26) bezeichnen. Daß den alten Babyloniern theogonische Ideen fremd gewesen seien, daß man also in der Benennung „Göttersohn“ eine ursprünglich hellenische, erst seit dem Zuge Alexanders in den Orient eingedrungene Vorstellung zu erblicken habe, ist eine durchaus nichtige Behauptung Bertholts, der gegenüber Bengtzenberg (S. 159 f.) gewiß mit Recht auf die Ehe zwischen Bel und Mylitta und auf deren Sprößlinge hingewiesen hat. Vgl. auch für die Idee eines Götterboten den Gott Nebo, den „Schreiber der Götter“, der ganz dem griechischen Hermes entspricht. Uebrigens macht die Sept. schon gleich den בֶּרֶךְ אֱלֹהִים unseres Verses zu einem ἀγγελος θεού, um so jede heidnische Vorstellungsweise zu beseitigen. — B. 26. Da nahte Nebukadnezar zu der Thür des brennenden Feuerofens. Ueber חָרָב siehe zu B. 6. — Ihr Knechte des höchsten Gottes. So nennt der König den jüdischen Nationalgott von seinem heidnischen Standpunkte aus, weil er eben erst einen überwältigenden Eindruck von seiner Macht empfangen hat, ihn also für mächtiger als alle seine babylonischen Gottheiten hält. Vgl. das בֶּרֶךְ אֱלֹהִים Kap. 2, 47; auch das griech. ὑψίστος θεός von Zeus, bei Pindar, Nem. 1, 90. — אֱלֹהִים ist ganz das hebr. אֱלֹהִים 1 Mos. 14, 18. Statt אֱלֹהִים schreibt das K'ri hier, Kap. 4, 14 und überhaupt noch neunmal bei Daniel: אֱלֹהֵינוּ, indem es der älteren die spätere, in den Targumim gebräuchliche Form substituirt; — vgl. die ähnlichen K'ri in Kap. 2, 5 und 40.

B. 27—30. Die Wirkung des Ereignisses. — Und es versammelten sich . . . (und) sahen diese Männer, wie das Feuer keine Macht gehabt hatte u. f. w. Eigentlich: „sahen diese Männer, daß das Feuer keine Macht an ihren Leibern gehabt hatte“, — eine Antiptosis, wie 1 Mos. 1, 3. Für das danielische אִשָּׁה, אִשָּׁה, „Leib“ bietet der targumische Chaldäismus durchgängig die vollere, syrisch-artige Form אִשָּׁה. — Und ihre Untergewänder (vergl. zu B. 21) nicht verändert waren. Daß nur von

diesem speziellen Kleidungsstücke das Unverletzgebliebensein hervorgehoben wird, könnte die Annahme nahe legen, daß die übrigen, also die oberen Gewänder, allerdings etwas vom Feuer gelitten hätten. Aber daß der Verfasser eine derartige Abschwächung des Wunderbaren der Thatfache nicht beabsichtigte, zeigt das Folgende: „und kein Geruch des Feuers an sie gekommen war“, in welchen Worten das „an sie“ (בָּרוּךְ) laut der Punctuation allerdings auf die Männer selbst, nicht auf ihre Kleider geht, das Unversehrtheitsgebliebensein der letzteren aber doch sehr deutlich indirekt ausgesagt ist. Wie denn überhaupt die vier Aussagen unseres Verses: die auf die Leiber, auf das Haar, auf die Unterkleider bezüglichen, samt der die Abwesenheit jeglichen Brandgeruches versichernden, unverkennbar eine Gradation bilden, welche an jene in B. 21 erinnert. Von den dort genannten viererlei Gewandstücken wird hier beispielsweise nur Eines genannt, und zwar, eben weil es an jene frühere Aufzählung zu erinnern galt, nur das Erste. — B. 28. **Gepriesen (sei) der Gott Schadrachs** u. Die Doxologie gleicht ihrem Inhalte nach denen in Kap. 4, 31 ff. und in 6, 26 ff., ist aber direkt, gleichsam in betender oder anrufender Form, an Jehobah gerichtet, vgl. 1 Mos. 9, 26; Luk. 1, 68. — **Die auf ihn vertrauten und des Königs Gebot übertraten.** Das ו vor מְרַח ist das konjunktive ו: „und in- folge davon, und kraft dieses ihres Vertrauens des Königs Gebot übertraten“; vgl. oben, zu B. 22. — **שָׁנָא מֶלֶךְ מְלָכָא** ist eigentlich: „das Wort des Königs verändern, sich eine (verbrecherische) Aenderung daran erlauben.“ Dieselbe Redensart Esr. 6, 11; vgl. חָסַד חֶלֶק יֵשׁׁ 24, 5. — **Und ihre Leiber dargaben;** vgl. Apostelg. 15, 26: ἀνδράποδος παραδεδωκόσι τὰς ψυχὰς αὐτῶν ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος τοῦ κυρίου. — **Und von mir ergeht nun ein Befehl.** שָׁנָא שָׁנָא wie B. 9, und wie Esr. 6, 11, welche letztere Stelle der unfrigen überhaupt sehr gleicht (3. B. auch wegen Anwendung jener Redensart מְרַח מֶלֶךְ), darum aber nicht als von einem angeblichen Pseudodaniel hier kopirtes Muster zu betrachten ist (wie Hitzig will). Denn dazu erscheint unser Verfasser des Chaldäischen viel zu mächtig, als daß er es in mißsam kompilirender Fälscherei aus Ebra und anderen älteren Urkunden hätte abschreiben müssen. Und sodann lag nichts näher, als daß in königlichen Edikten sich dieselben Ausdrücke der Gesetzesverschärfung, der Strafandrohung u. wörtlich wiederholten, mochten die betreffenden Könige nun Chaldäer oder Perser sein (vergl. auch Kranichfeld z. b. St.). — B. 29. **Wer... etwas Unrechtes sagt wider den Gott Schadrachs** u. Das K'tib מְרַח, eine hebraisirte Form für שָׁנָא, ist weder mit Hitzig in שָׁנָא (= שָׁנָא = רָבַר, „irgend etwas“) zu verändern, noch durch das K'ri מְרַח, das in den Stellen Kap. 6, 5; Esr. 4, 22; 6, 9 K'tib ist, zu ersetzen. Vielmehr ist מְרַח „Fehltritt, einzelner Irrthum, Vergehen“, ein konkreterer Aus-

druck, der sich zu dem häufigeren Abstraktbegriff מְרַח „Irrung“ ebenso verhält, wie im Hebr. מְרַח „Schmach“ zu מְרַח „Schmähen“ (Jer. 23, 40), oder wie das chalb. מְרַח (Dan. 5, 12) zu מְרַח u. s. w. — **Der soll in Stücke gehauen... werden.** Diese Drohung, offenbar eine stereotype Formel in königlichen Erlassen, welche orientalisches-despotisches Brauche zufolge auch gegenüber leichteren Vergehungen in Anwendung kommen konnte, hat bereits zu Kap. 2, 5 ihre Erläuterung gefunden. — **Denn es ist kein anderer Gott, der zu retten vermag, wie dieser.** Andere, z. B. neuestens noch Kranichf.: „der so zu retten vermag“ (mit femininischer Fassung des מְרַח = οὐτος, ita; vgl. Sept., Theodot., Vulg.). Aber die syntaktisch und durch den Zusammenhang näher gelegte maskulinische Fassung des מְרַח ist durch Kap. 2, 43; 6, 29 zur Genüge gesichert. — **Da gab Nebusadnezar Gedeihen dem Schadrach... in der Landschaft Babel.** מְרַח hier nicht intransitiv, wie in Kap. 6, 29, sondern transitiv; „beglücken“ und zwar mit ה der beglückten Person, wie im Hebr. Neh. 1, 11; 2, 20; vergl. 1 Mos. 39, 23; 2 Chron. 26, 5. Worin diese Beglückung, dieses Gedeihengeben bestand, läßt der Zusatz „in der Landschaft Babel“ errathen: in erneuter Vergabung mit hoher Würde und Machtstellung nämlich; vgl. Kap. 2, 49. Der Ausdruck „gab Gedeihen“ steht also gleichsam prägnant für: „gab Gedeihen und große Macht“.

Heilsgeschichtlich-ethische Grundgedanken, apologetische Bemerkungen und homiletische Andeutungen.

1. Allgemeine Vorbemerkung. — Zu richtiger Würdigung des obigen Abschnittes ist vor allem unerlässlich, daß man die Eigenthümlichkeit der darin angewandten Schreibweise wahrnehme. Diese ist in höherem Grade als die irgend eines der sechs ersten Kapitel dazu geeignet, das in der Einleitung zu wiederholtenmalen über den „theokratischen Chronikenstil“ unseres Propheten Bemerkte zu exemplifiziren (vergl. Einl. §. 4, Anm. 2; §. 9, Anm. 1). Es wird vor allem das ganze geschilderte Ereigniß im Lichte des strengsten theokratischen Pragmatismus aufgefaßt. Jehobah ist es, der seine todesmuthigen Befehle inmitten der Feuersgluthen erhält; nicht sie, sondern die heidnischen Völlstrecker des grausamen Befehles kommen um; der anfangs lästernde und übermüthig herausfordernde Tyrann muß sich schließlich beugen und die höhere Macht des allein wahren Gottes ehrfurchtsvoll anerkennen. Dabei verrieth die Darstellung gleichzeitig eine eigenthümliche Breite und Umständlichkeit, und eine an den Lapidartstil der assyrisch-babylonischen Reichsurkunden erinnernde gedrungene Kraft und Kürze. Man beachte die so häufige Wiederkehr der nämlichen Formeln, Wendungen und Reihen von Namen (und zwar sowohl von Appellativ- wie von Eigennamen)! Der Aus-

brud: „das Bild, welches der König Nebukadnezar hatte errichten lassen“ kehrt in den 15 ersten Versen nicht weniger als 10 mal wieder; die Redensart „in den brennenden Feuerofen geworfen werden“ kommt im ganzen 7 mal vor; 3 mal begegnet man der Verbindung: „den Göttern (oder „dem Gotte“) des Königs nicht dienen und das von ihm errichtete goldene Bild nicht anbeten“; ebenso oft kehrt die charakteristische Trias: „Völker, Volksstämme und Sprachen“, sowie die Beamten-Trias: „Satrapen, Landpfleger und Statthalter“ wieder. Der vorkommenden Septas von Beamtentiteln: „Satr., Landpsl., Statth., Oberrichter, Schatzmeister, Gesetzeskundige, Rechtsgelehrte“ begegnet man wenigstens 2 mal; den sechs Instrumentennamen „Horn, Rohrpfefe, Cithre, Sambuka, Pfalterion, Sackpfefe“ nicht weniger als 4 mal (wegen B. 6, wo die „Sackpfefe“ ausgefallen ist, vergl. die erget. Erl.); den drei Namen Schadrach, Meschach und Abed-Nego aber sogar 13 mal. Zur Erklärung dieses außerordentlichen Reichthums an Repetitionen, — der offenbar nicht auf schriftstellerischer Nachlässigkeit beruht, sondern auf der wohlbewussten Absicht, der Darstellung einen feierlichen, nachdrücklichen Charakter zu ertheilen, — reicht die Verweisung auf die mehrfach ähnliche Schreibweise sowohl älterer als jüngerer Schriftsteller des Alten Testaments, z. B. in älterer Zeit des Elohisten im Pentateuch, in nachexilischer Zeit des Chronisten, schwerlich aus. Man wird vielmehr zugleich eine absichtliche Nachbildung der in den offiziellen Verhandlungen und königlichen Urkunden des babylonischen Reiches gebräuchlichen feierlichen Ausdrucksweisen und stereotypen Formeln durch unseren prophetischen Schriftsteller statuiren müssen, in der Weise, wie dies an einzelnen Stellen auch schon des vorigen Kapitels als naheliegendes Erforderniß erschien, z. B. bezüglich des zweimaligen: „kundgegeben ist von mir der Befehl“ (B. 5 und 8); bezüglich der Trias: Schriftkundige, Beschwörer, Chaldäer“ (B. 2 u. 10); bezüglich der zwar nicht im 2. Kap. selbst, aber doch in unserem wiederkehrenden Redensarten: „O König, ewiglich mögest du leben!“ und: „ihr sollt in Stille gehauen und eure Häuser zu Rothäusern hergerichtet werden“ (vergl. 2, 4 mit 3, 9, und 2, 5 mit 3, 29). Daß unser Kapitel an solchen stereotypen Formeln und unverändert wiederkehrenden Ausdrücken bedeutend reicher ist, als sowohl die vorhergehenden wie die drei folgenden erzählenden Abschnitte, zeigt, daß der Verfasser sich hier mit besonderer Vorliebe dieser urkundlich-breiten, chronikenartigen Darstellung bediente, weil ihm der behandelte Stoff mehr Aufforderung als irgend ein anderer dazu darbot und vielleicht auch weil er sich vorzugsweise dazu gestimmt fühlte, das betreffende Ereigniß in der Weise eines theokratischen Chronikenschreibers zu erzählen. — Für die in der Einleit. §. 4, Num. 2 (im Anschlusse an Kranichfeld) aufgestellte Annahme, daß der Verfasser die in den Kap. 2—5 enthaltenen Begebenheiten zu verschiedenen Zeiten (wenn auch nicht ohne Beziehung aufeinander-

der) in tagebuchartiger Weise aufgezeichnet habe, bietet die so eigenthümliche Färbung, welche die Darstellungsweise gerade unseres Abschnittes kundgibt, jedenfalls einen bedeutsamen Beleg dar.

2. Apologetisches. — Liegt schon in dem eben Dargelegten ein zu Gunsten der danielischen Authentie und geschichtlichen Glaubwürdigkeit unsrer Erzählung zeugendes Moment, so erhellt beides noch weit stärker aus der totalen Verschiedenheit der Situation und der Umstände, welche die darin berichtete Glaubensprobe standhaft dulbender Jüdäer verglichen mit den entsprechenden Geschichten frommer Juden der Makkabäerzeit ergibt. Während in dieser späteren Zeit, deren Drangsale nach Bertholdt, Bleek, v. Lengerke, Sigis c. dem angeblichen Pseudodaniel zum Motiv für seine geschichtlichen Fiktionen gebiet haben sollen, Israel auf seinem eignen vaterländischen Boden grausame Verfolgungen um seines Jehovaglaubens willen zu leiden hat, leidet es hier im Lande der Fremde und Verbannung, und zwar lebendig in drei einzelnen Repräsentanten, die auf die verleiendende Anklage hämischer Meider oder politisch-religiöser Gegner hin als Feinde der babylonischen Reichsgottheiten peinlich belangt werden. Während dort der heidnische Tyrann ein allgemeines Verfolgungssystem zur Ausrottung des Jehovahthums anstrengt (1 Makk. 1, 41 ff.), ist es hier lebendig eine gegentliche Demuniation, die ihn zu einem vereinzelten Akte heidnischer Intoleranz fortreißt, — worauf er alsbald wieder zu seiner schon früher bethätigten Verehrung und Anerkennung des Gottes Israels als einer vorzüglich machtvollen Gottheit zurückkehrt (vgl. Kap. 2, 46 mit 3, 28 f.). Während dort dem wilden Glaubenshasse des verfolgenden Tyrannen ein verzweiflungsvoller fanatischer Trost des jüdischen Bekenntniss gegenübertritt ¹⁾, zeigt hier das Bekenntniß der drei angefochtenen Glaubenshelden in B. 17, 18 keine Spur von fanatischer Erregtheit; es gibt im Gegentheile „eine so besonnene nüchterne Reflexion über Gottes rettende Wirksamkeit kund, daß selbst die Möglichkeit offen gelassen wird, Gott werde im vorliegenden Falle nicht helfen, — weshalb die Sept. hier dem möglichen Mißverständnisse, als wenn ein Zweifel an Gottes Hülfsvermögen vorläge, im Sinne ihres Zeitalters absolut abzuhehlen für gerathen findet“ (i. z. b. St.). Während endlich die Todesstrafe durch Verbrennung in einem großen Schmelzofen eine durch Jerem. 29, 22 (vergl. 43, 9 ff.) für die Zeiten des chaldäischen Weltreichs wohlbezeugte grausame

¹⁾ »Du verfluchter Mensch«, reden die makkabäischen Märtyrer 2 Makk. 7, 9 den syrischen König an, und B. 34 f. desselben Kapitels rufen sie ihm zu: »Du gottloser und verfluchter Mensch! überhebe dich deiner Gewalt nicht zu sehr und tröste nicht auf die eitle Hoffnung, daß du die Kinder Gottes verfolgst; denn du wirst dem Gerichte Gottes, der alle Dinge sieht, nicht entlaufen.« Wie ganz anders lautet doch die Sprache der drei Männer in B. 16 bis 18! Vgl. überhaupt Zündel, Krit. Untersuchungen, S. 72 f.

Sitte ist (vgl. oben, zu B. 6), wissen die Völker der Makkabäer, die doch manche Todesstrafe von Antiochus Epiphanes über die Juden seiner Zeit verhängt werden lassen (s. 1 Makk. 1, 50. 57. 60 f.; 2. 38; 2 Makk. 7), gerade von dieser Exekutionsweise nichts zu erzählen. Denn die Verbrennung einzelner Flüchtlinge in Höhlen, wohinein sie sich verkrochen hatten, um den Sabbat zu feiern (2 Makk. 6, 11), ist etwas rein Zufälliges, von dem geslistentlichen Hineinwerfen in einen Schmelzofen durchaus Verschiedenes. — Die mancherlei hier angegebenen Unterschiede der Situation, zu welchen noch die außerordentliche Verschiedenheit des goldenen Standbilds im Tale Dura von *ᾠδεύματα ἀνθρωπίνων* des Antiochus (1 Makk. 1, 54) hinzukommt (s. oben, zu B. 1), erkennt selbst Hitzig als erheblich an, meint indessen: der Verfasser habe seine Typen absichtlich den Verhältnissen und Thatsachen seiner Zeit nicht ganz genau angepaßt, um den Verdacht der tendenziösen Dichtung nicht gegen sich auskommen zu lassen (S. 43: „Soll denn der Typus so genau entsprechen, daß man Verdacht schöpfen muß?“). Er traut also unserem Schriftsteller eine Kunst des Verhüllens seiner Tendenzen, eine raffinierte Simulations- und Verstellungsgabe, eine durchtriebene Schlaueit und Piffigkeit zu, wie sie selbst von neueren pseudologischen Tendenzschriftstellern kaum betätigt werden dürfte! — Unwürdig und nichts beweisend, wie diese und ähnliche tendenzkritischen Verächtigungen, sind aber auch so manche Ausstellungen an Einzelheiten der Geschichtserzählung, wie sie die neuere Kritik für nötig erachtet hat. Weber die Angabe der Dimensionen des errichteten goldenen Standbildes auf 60 Fuß Höhe und 6 Fuß Dicke (B. 1) schließt etwas Unwahrscheinliches in sich, noch die sicherlich relativ zu verstehende Bemerkung, daß alle Großbeamten des Reiches zur Feier der Einweihung dieses Bildes beordert worden seien (B. 2. 3), noch ferner die Erwähnung einiger griechischer Instrumente in B. 5. 7. 10. 15, oder das Vorkommen des Satrapentitels in der Liste jener politischen Würdenträger (B. 2. 3. 27). Wie bezüglich dieser Punkte, so ist auch hinsichtlich des Umstandes, daß Daniel bei dem Vorgange abwesend erscheint (s. z. B. 12), hinsichtlich der angeblich erst nach-babylonischen (persischen oder gar griechischen) Namen der Kleider der drei Männer in B. 21, sowie hinsichtlich der vermeintlichen übermäßigen Strenge des gegen die Räster des Judengottes gerichteten Echts in B. 29, bereits im Obigen die nötige Auskunft erteilt worden.

3. Das Wunder. — Am stärksten stoßen sich freilich die Gegner immer an dem Wunder der Errettung der drei Verurtheilten aus dem Glutofen bei gleichzeitiger Verbrennung der Schergen. „Daß diese Erzählung“, meint Hitzig, „keine geschichtliche Gültigkeit beanspruchen könne, darüber sollte man eigentlich kein Wort verlieren. Ihre Wahrheit würde nicht nur einschließen, das Wesen eines Elementes habe sich geändert, sondern die Flamme habe ihre Natur zu fengen, gleichzeitig behauptet

(B. 22) und auch verleugnet (B. 2. 7); wollte man sich aber auf den Engel (B. 28. 25) berufen, so würde die Sache dadurch um nichts besser.“ — Daß die Sache in Wahrheit nicht so schlimm steht, haben die exeget. Erläuterungen bereits angedeutet. An Spuren einer gewissen natürlichen Vermittlung der wunderbaren Begebenheit fehlt es im Texte keineswegs, trotzdem daß derselbe sichtlich darauf ausgeht, das Außerordentliche und Uebernatürliche des Vorganges eher zu steigern, als herabzumindern. Die übermäßige Heizung des Ofens, die der König anbefohlen hatte, die stürmische Eile, womit die Befehle des Wuthentbrannten vollzogen werden mußten, ja gerade der Umstand, daß die zur oberen Mündung herausgeschlagenen Löwe die mit der Exekution beschäftigten Schergen versengt und tödtet: dies alles vereinigt macht es bis zu einem gewissen Punkte begreiflich, wie die Verurtheilten unversehrt bleiben und selbst ohne Brandgeruch aus dem Ofen wieder hervorgehen konnten. Daß die bewirkende oder mitwirkende Ursache der Rettung eine äußerlich sichtbare, von mehreren Zeugen zugleich wahrgenommene Engelererscheinung gewesen sei, dies glaubte nach B. 25. 28 Nebusadnezar versichern zu können, vermuthlich weil ihm, dem heftig Erregten und von Gewissensangst Befallenen, eine Vision wirklich einen vierten von himmlischer Gestalt neben den dreien gezeigt hatte. Aber der Schriftsteller selbst und von sich aus berichtet nichts von einer objektiven Engelererscheinung, weil er eine solche weder unmittelbar verbürgen, noch überhaupt das Wie? des ganzen wunderbaren Vorganges genauer erklären wollte. Er beschränkt sich, ohne nach sekundären Ursachen der Rettung zu forschen, auf schlichte Konstatierung der außerordentlichen Thatsache selbst, die ihm als einem Nichtangezogenen wohl von den drei Geretteten selbst erzählt worden war; und was er dabei in religiös-pragmatischer Tendenz hervorhebt, ist weiter nichts als das unverkennbare rettende Eingreifen seines Gottes, den er in der Weise der älteren theokratischen Schriftsteller unmittelbar und ohne Engel-Vermittlung wirken läßt. Ein wunderlüstiger Berichterstatte der Makkabäerzeit würde das Erstaunliche des Faktums auf ganz andere Weise gesteigert, würde das Gräßliche des wogenden Flammenmeeres ganz anders ausgemalt, würde nicht Einen, sondern wo möglich eine ganze Maschinerie von Engeln als rettende Mittelmächte introductirt haben. Wie unter seinen Händen der Bericht über das vorliegende Begegnis ausgefallen sein würde, davon vermögen die Verse 46—50 des apokryphischen Stückes „Gebet des Asarja und Gesang der drei Männer“ einen annähernden Begriff zu geben; — wiewohl die hier versuchte Ausschmückung und Ausmalung des Ereignisses sich immerhin in den Schranken der Besonnenheit hält und von der „überfliegenden Phantasie“ eines religiösen Tendenzdichters der makkabäischen Epoche höchstwahrscheinlich bei weitem überboten worden sein würde. Daß aber andererseits einem Schriftsteller der beginnenden Erilszeit zugleich mit der abergläubisch liber-

treibenden Wundersucht und der Neigung zur Angelatrie nicht aller Wunderglaube überhaupt fehlte, daß ihm vielmehr eine sehr feste und lebendige Ueberzeugung von Gottes Vermögen zu wunderbarer Errettung und Verherrlichung seiner Getreuen eigen sein konnte, dies lehren zahlreiche Aeußerungen des erlittenen Jesaja, des Jeremia und Ezechiel, welche theils eigentlich wunderbare Bethätigungen der Macht und Gnade Jehova's bezeugen, theils wenigstens entschieden supranaturalistische Vorstellungen über sein weltregierendes Walten und insbesondere über seine Leitung der theokratischen Gemeinschaft in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft fundgeben; vgl. Einl. §. 1, Anm. 1; §. 9, Anm. 1. Es ist nach dem allen ersichtlich, wie leicht und wohlfeil das Raisonnement ist, kraft dessen Hiesig S. 44 seine Schlussmeinung formulirt: „Ein Wunderglaube, wie ihn der Verfasser bekennet, so kräftig und unbeirrt, konnte in der Nacht des Exils, in den Tagen der Muthlosigkeit und Niedergeschlagenheit, und auch in den Jahrhunderten der Knechtschaft (Esr. 9, 9) nach Cyrus nicht auskommen und gedeihen. Die Rettung aus dem Feuerofen spricht noch einen ganz andern Supranaturalismus aus, als jene Zusätze des Uebersetzers 3 Mos. 25, 21; 20, 20; 2 Mos. 34, 24 (??), und scheint bezeichnend zu sein für die Begeisterung, die gesteigerte Glaubenskraft und die übersiegende Phantasie der makkabäischen Epoche.“

24. Die sittlich-religiöse Bedeutung des Wunders liegt wesentlich in der dadurch erfolgten göttlichen Befestigung und Belohnung der standhaften Glaubensstreue, womit die drei Männer den Namen Gottes vor dem heidnischen Monarchen und seinem Hofe gepriesen hatten. Wie sie sich zu Ihm bekannt hatten, so bekennet Er sich nun zu ihnen; wie sie seinen Namen durch ihr Glaubenszeugniß verherrlicht hatten, so verherrlicht Er sich an ihnen durch ein glorreiches Zeugniß seiner Macht, seiner unendlichen Ueberlegenheit über alle Götter der Heiden. Es ist ein Rettungswunder von der Art, wie sie früher Noah aus den Gewässern der Sintflut, Lot aus den Flammen von Sodom, Israel unter Mose aus den Fluten des Rothen Meeres und unter Josua aus denen des Jordan erfahren hatten, nicht minder aber auch ein Vorbild der Rettung, die ihm selbst, dem berichtserstattenden Propheten, eine geraume Zeit später aus der Löwenhöhle, in die ihn sein standhaftes Bekenntniß zu Jehova's gebracht hatte, widerfahren sollte, sowie der Errettungen eines Petrus aus dem Kerker des Herodes, eines Paulus aus dem Gefängnisse zu Philipp, und anderer wunderbarer Ereignisse der apostolischen Zeit. In die Reihe der alttestamentlichen Glaubensproben mit wunderbarer Wirkung klassifizirt daher auch der Verfasser des Hebräerbrieves unser Ereigniß, wenn er gegen Ende seines herrlichen Catalogus testium fidei Veteris Testamenti (Kap. 11, 34), unmittelbar nach der Erwähnung Daniels in der Löwengrube, von dessen drei Gefährten sagt: sie hätten des Feuers Gewalt ge-

dämpft (*ἔσβεσαν δύναμιν πυρός*). Und in gleichem Sinne und ähnlichem Zusammenhange führt bereits das 1. Buch der Makkabäer den wunderbaren Vorfall an, wenn es Kap. 2, 59 von Chanania, Asaria und Mischaël sagt, daß sie *πιστευσαντες ἐσώθησαν ἐκ φλογος*, — eine uralte Bezeugung des Faktums, mit welcher, wie schon früher bemerkt, die Annahme von dessen tendenzmäßiger Erfindung im makkabäischen Zeitalter, kaum zusammenbestehen kann (Einleit. §. 6). — Uebrigens heißt es die dogmatische Bedeutung des wunderbaren Ereignisses entschieden überschätzen, wenn man mit mehreren Kirchenvätern wie Tertullian, Irenäus, Hilarius, Augustinus, sowie mit Carpzov, Joh. Gerhard (in der Bibl. Vimar.), Joach. Lange u. s. w., die Erscheinung des vierten neben den drei Männern als eine reale äußere Thatfache faßt und nicht etwa bloß einen Engel, sondern den Sohn Gottes, das persönliche, in Jesu Christo fleischgewordene Wort dahinter sucht. Viel richtiger Hieronymus, der es als unstatthaft verwirft, daß dem gottlosen Könige Nebukadnezar der Sohn Gottes sollte erschienen sein, und daher nur eine typische Präfiguration des Erlösers durch die rettende Engelercheinung statuirt. „Caeterum in typo praefigurat iste angelus sive filius Dei Dominum nostrum Jesum Christum, qui ad fornacem descendit inferni, in quo clausae et peccatorum et justorum animae tenebantur, ut absque exustione et noxa sui eos, qui tenebantur inclusi, vinculis mortis liberaret.“ — Beachtenswerth ist auch, was derselbe (zu B. 1) über die Beziehung des Faktums zu der heilsgeschichtlichen Mission Israels inmitten der vorchristlichen Böslerwelt sagt: „Datur autem per occasionem captivorum barbaris nationibus salutis occasio: ut qui primum per Danielis revelationem potentiam cognoverant unius Dei, in trium puerorum quoque fortitudine discant mortem contemnere et idola non colere.“

5. Homiletische Andeutungen. — Die praktisch-wichtigen Punkte hat Melancthon richtig herausgehoben, wenn er 1) zu B. 1 bemerkt: Exemplum humanae caecitatis et audaciae instituentis novos cultus sine verbo Dei, quos hic ostendit se Deus reprobare; 2) zu B. 12: Quod oporteat mandatum Dei anteferre omnibus rebus humanis, potestati, legibus humanis, paci, tranquillitati vitae nostrae; 3) zu B. 16—18: Qualis debeat esse fides de corporali liberatione, videlicet cum conditione, si Deo placet; 4) zu B. 22 ff.: Glorificatio piorum contra blasphemiam, et poena impiorum, praesertim satellitum, qui alieni furoris ministri sunt; 5) zu B. 25 ff.: Conversio regis, sequens concionem et glorificationem piorum. — Mehrere dieser Punkte führt er auch vortrefflich aus. So bemerkt er zu B. 1 ff.: Man bedenke, daß nicht bloß der Eine Nebukadnezar hier gemeint ist, sondern alle Götzendiener überhaupt. Wie Nebukadnezar mit fürchtbarer Verwegenheit, aber doch in der Mei-

nung religiös zu handeln, einen neuen Kultus anordnet, so haben viele zu anderen Zeiten gehandelt. Die meisten Staaten beschützten den Götzendienst; in der Kirche aber gründeten gottlose Päpste sich Herrschaften und suchten sie durch Einführung immer neuer Kulte zu befestigen. Man bedenke daher, wie schwer die Schuld der Päpste und Fürsten ist, welche dem Worte Gottes zuwiderlaufende Kultuseinrichtungen und Satzungen, wie Messe, Mönchtum und dergl. vertheidigten“ 2c. Vergl. M. Geier: Falsche Religionen einzuführen, geben sich große Herren oft mehr Mühe, als die wahre zu befördern.... Es ist eine falsche Meinung, daß alle Unterthanen eines Staates einer und derselben Religion zugethan sein müßten. Daher entstehen so viele blutige Anschläge, mit Gewalt erzwingen zu wollen, was man mit gutem Gewissen nicht fordern kann. — Zu B. 17. 18 bemerkt Melancthon: „Alle göttlichen Verheißungen gebieten uns Glauben an beides: daß Gott helfen könne und daß er es wolle. Aber bezüglich des Wollens besteht der Unterschied: Vergebung der Sünden, Rechtfertigung und ewiges Leben will uns Gott geben, denn dazu hat er seine Bereitwilligkeit in unbedingter Weise erklärt, Joh. 3, 36; 1 Joh. 5, 11; aber der Glaube hieran muß uns daher überall voranleuchten und uns bei unsrer Erwartung einzelner äußerer Wohltthaten und Hülfsleistungen regieren. Was aber diese letzteren betrifft, so müssen sie immer der Bedingung unterstellt bleiben: „wenn es Gotte gefällt, so wird er mich jezt erretten“, — eine Bedingung, die mit dem Wesen des Glaubens in keiner Weise streitet, uns aber zum Gehorsam, zum Gebete, zum geduldbigen Harren auf Hülfe und

zu demüthiger Unterordnung unter Gottes allein weisen Rathschluß auffordert.“ Vergl. Starke: „In Noth und Gefahr soll man sich dem Willen Gottes gelassentlich ergeben und ihm wegen der Hülfe und Errettung nichts vorschreiben. Es muß immer heißen: dein Wille geschehe“ (Matth. 26, 39; vgl. Jak. 4, 15). — Zu B. 23 ff. Melancthon: Verzieht auch die Errettung lange, damit wir geprüft werden, so dürfen wir doch nicht aufhören, den Herrn anzurufen, weil die Anrufung nie vergeblich ist. Denn.... Gott hilft immer, entweder durch sofortige Tröstung und Milderung des Uebels, oder durch Gewährung eines glücklichen Ausganges aus der Anfechtung (1 Kor. 10, 13). Vgl. Distan-der: Gott hat allen Trübsalen und Verfolgungen ein Ziel gesetzt. Däucht dir solches zu ferne zu sein, so bedenke, daß die Trübsal nur zeitlich und leicht, ja daß sie eine ewige Herrlichkeit bringt“ (2 Kor. 4, 17). — Zu B. 28 f. Mel.: „Man lerne hier, daß es der Fürsten Amt ist, gottlose Lehren und Gebräuche zu unterdrücken und für wahrhaft fromme Lehre und Gottesverehrung Sorge zu tragen. Denn die Obrigkeit ist Wächterin und Beschützerin des ganzen Sittengefuges; sie kann die Herzen nicht umwandeln und erneuen, aber sie muß, gleich Mord, Diebstahl 2c. auch Götzendienst, Gotteslästerung, unsittliche Kulte und dergl. verbieten und verhindern. Denn wiewohl eine bürgerliche Obrigkeit nicht im Dienste des Heiligen Geistes steht, so ist sie doch Dienerin des äußerlichen Sittengefuges und hat als ausgezeichnetes Glied der Kirche (membrum praeceipuum Ecclesiae) die Pflicht, den übrigen Gliedern Schutz und Beistand zur Erhaltung des wahren Glaubens zu gewähren.

4. Königlicher Bericht über Nebukadnezars Traum von seiner Regierungsunfähigkeit, und dessen Erfüllung.

Rap. 3, 31—4, 34.

31 König Nebukadnezar allen Völkern, Volksstämmen und Zungen, so auf der ganzen Erde
32 wohnen: Heil euch in Fülle! *Die Zeichen und Wunder, die Gott der Höchste an mir ge-
33 than hat, gefällt es mir [euch] kundzuthun. *Denn seine Zeichen, wie groß sind sie, und seine Wunder, wie gewaltig sind sie! Sein Reich ist ein ewiges Reich und seine Herrschaft [währet] auf Geschlecht und Geschlecht.

1 IV. Ich, Nebukadnezar, lebte ruhig in meinem Hause und grünnend in meinem Palaste.
2 *Einen Traum sah ich, und er erschreckte mich; und Gedanken auf meinem Lager, und Gesichte meines Hauptes beunruhigten mich. *Und von mir ging aus ein Befehl, vor mich her-
4 einzubringen alle Weisen Babels, daß sie mir die Deutung des Traumes anzeigen. *Da kamen herein die Schriftgelehrten, die Beschwörer, die Chaldäer und die Sternseher, und ich
5 erzählte den Traum vor ihnen; aber seine Deutung zeigten sie mir nicht an. *Bis zuletzt vor mich trat Daniel, dessen Name Beltschazar ist nach dem Namen meines Gottes, und in dem
6 der Geist heiliger Götter ist; und ich erzählte vor ihm den Traum: * »Beltschazar, du Oberster der Schriftgelehrten, von welchem ich weiß, daß der Geist heiliger Götter in dir ist und daß kein Geheimniß dir Noth macht: sage [mir] die Gesichte meines Traumes, die ich geschaut habe, und seine Deutung!

7 Und zwar [sind dies] die Gesichte meines Hauptes auf meinem Lager: Ich schaute, und
8 siehe, ein Baum stand mitten auf der Erde und seine Höhe war gewaltig. *Groß wurde der Baum und stark, und seine Höhe reichte bis zum Himmel und sein Umfang bis zum Ende der

ganzen Erde. *Seine Nester waren schön und seine Frucht gewaltig, und Nahrung für alle 9
[sah sich] bei ihm. Unter ihm fanden Schatten die Thiere des Feldes und in seinen Zweigen
wohnten die Vögel des Himmels; und von ihm nährte sich alles Fleisch. *Ich schaute in den 10
Gesichten meines Hauptes auf meinem Lager, und siehe: ein Wächter und Heiliger fuhr
vom Himmel herab, *rief mit Macht und sprach also: »Hauet den Baum um und schneidet 11
seine Zweige ab; streifet ab sein Laub und streuet umher seine Früchte! Fliehen müssen die
Thiere von ihm weg, und die Vögel von seinen Zweigen! *Doch seinen Wurzelstock lasset 12
in der Erde! Aber in Fesseln von Eisen und Erz [soll er liegen] im Grafe des Feldes und
vom Thau des Himmels naß werden, und mit den Thieren habe er Theil am Kraut der Erde.
*Sein Herz soll aus einem menschlichen verändert werden und eines Thieres Herz soll ihm 13
gegeben werden; und sieben Zeiten sollen über ihn dahin gehen. *Durch Entscheidung der 14
Wächter [kommt] die Botschaft, und durch Spruch der Heiligen der Befehl, zu dem Ende, daß
erkennen die Lebendigen, daß der Höchste gewaltig ist über der Menschen Königreiche, und sie
verleibt, wem er will und den Niedrigsten der Menschen dazu erheben kann! «

Sokhen Traum habe ich, König Nebukadnezar, geschaut. Du aber, Beltschazar, sag' an 15
seine Deutung, diemeil alle Weisen meines Königreiches mir seine Deutung nicht kundthun
konnten; aber du kannst es, denn der Geist heiliger Götter ist in dir. «

Da entsetzte sich Daniel, des Name Beltschazar ist, wohl eine Stunde lang und seine 16
Gedanken beunruhigten ihn. Der König hob an und sprach: »Beltschazar, laß dich den Traum
und seine Deutung nicht beunruhigen! « Daniel antwortete und sprach: »Mein Herr, [daß
doch] der Traum deinen Feinden und seine Deutung deinen Widerwärtigen [gälte]! — *Der 17
Baum, von dem du gesehen hast, daß er groß und stark war und daß seine Höhe bis
zum Himmel reichte und sein Umfang bis zum ganzen Erdbreis, *und seine Nester schön 18
und seine Frucht gewaltig und Nahrung für alle daran war, und die Thiere des Feldes
unter ihm weilten und die Vögel des Himmels in seinen Zweigen wohnten: *der bist 19
du, o König, der du groß und stark geworden bist, und deine Macht ist groß und reicht bis
zum Himmel und deine Herrschaft bis ans Ende der Erde. *Daß aber der König gesehen hat 20
einen Wächter und Heiligen vom Himmel herabfahren und sagen: Hauet den Baum um und
verderbet ihn, doch seinen Wurzelstock lasset in der Erde; und in Fesseln von Erz und Eisen
[liege er] im Grafe des Feldes, und vom Thau des Himmels werde er naß, und mit den
Thieren des Feldes sei sein Theil, bis daß sieben Zeiten über ihn hingegangen — *[davon] 21
ist dies die Deutung, o König, und dies der Beschluß des Höchsten, welcher ergeht über mei-
nen Herrn, den König: *Man wird dich verstoßen von den Menschen, und bei den Thieren 22
des Feldes wird dein Aufenthalt sein, und Gras wie den Ochsen wird man dir zu essen geben
und dich vom Thau des Himmels naß werden lassen; und sieben Zeiten werden über dich hin-
gehen, bis daß du erkennest, daß der Höchste gewaltig ist über der Menschen Königreiche und
sie verleibt, wem er will. *Und daß es hieß, man solle des Baumes Wurzelstock übrig lassen, 23
[das bedeutet]: Dein Reich soll dir [wieder] feststehen, sobald du erkannt hast, daß Gewalt hat der
Himmel! — *Darum, o König, gefalle dir mein Rath, und kaufe dich los von deinen Sün- 24
den mit Gerechtigkeit und von deiner Missethat mit Barmherzigkeit gegen Arme, wenn dein
Wohlergehen von Dauer sein soll! «

Dies alles erging über den König Nebukadnezar. *Nach Verlauf von zwölf Monaten 25
wandelte er umher auf dem königlichen Palaste zu Babel. *Da hob der König an und sprach: 26
Ist das nicht die große Babel, die ich gebaut habe zum Sitze des Königthums durch die Stärke
meiner Macht mir zu herrlichem Ruhme? — *Noch war das Wort in des Königs Munde, da 28
fiel eine Stimme vom Himmel: »Dir, König Nebukadnezar, wird gesagt: dein Königreich
ist von dir gewichen. *Und sollst von den Menschen verstoßen sein und deinen Aufenthalt bei 29
den Thieren des Feldes haben; und Gras, wie den Ochsen, wird man dir zu essen geben,
und sieben Zeiten werden über dich hingehen, bis daß du erkennest, daß der Höchste gewaltig
ist über der Menschen Königreiche und sie verleibt, wem er will. « — *Zu selbiger Stunde 30
ward erfüllt das Wort über Nebukadnezar; und er ward von den Menschen weg verstoßen und
fraß Gras wie Ochsen, und sein Leib ward vom Thau des Himmels naß, — bis sein Haar
wuchs wie Adlersfedern und seine Nägel groß wurden wie Vogelkrallen.

Aber am Ende der Tage erhob ich, Nebukadnezar, meine Augen zum Himmel, und 31
mein Verstand lehrte mir wieder und ich lobte den Höchsten, und den ewig Lebenden pries und

- ehrte ich, dessen Herrschaft eine ewige Herrschaft ist und dessen Reich von Geschlecht zu Geschlecht schlecht währt. *Und alle Bewohner der Erde sind [gegen ihn] wie nichts zu achten; und nach seinem Willen verfährt er mit dem Heere des Himmels und mit den Bewohnern der Erde.
- 33 Und niemand ist, der seiner Hand wehren und zu ihm sagen könnte: Was thust du? — *Zu derselbigen Zeit kehrte mir wieder mein Verstand; und meines Königthums Hoheit, meine Pracht und Schönheit kam mir wieder, und meine Rätke und Großen suchten mich, und in
- 34 meine Königsherrschaft ward ich wieder eingesetzt und erhielt noch größere Macht. *Darum lobe ich, Nebukadnezar, und erhebe und preise den König des Himmels; denn alle seine Thaten sind Wahrheit und seine Wege Gerechtigkeit, und die in Hochmuth wandeln, vermag er zu erniedrigen.

Ergetische Erläuterungen.

Kap. 3, 31—33. Der Eingang des Eblits. — König Nebukadnezar allen Völkern, Völkern und Zungen 2c. Ueber die Trias: „Völker, Völkern und Zungen“ s. zu Kap. 3, 4. Wie dort im öffentlichen Aufrufe eines Herolds, so findet sich dieselbe hier in einem geschriebenen königlichen Eblite, und zwar gleich an der Spitze desselben, was wohl die alten Kapiteleintheiler veranlaßte, den Eingang dieses Eblits noch mit zum vorhergehenden Abschnitte zu ziehen. Diese Eintheilungsweise ist bei der offenbaren Beziehung der Verse 31 bis 33 auf das von Kap. 4, 1 an Erzählte, sowie bei dem ziemlich großen Zeitraum, welcher zwischen den Ereignissen des 3. und des 4. Kap. zu liegen scheint (vgl. zu Kap. 3, 1 und s. Kap. 4, 26 ff.), jedenfalls unzulässig und inkorrekt. Doch besteht allerdings eine gewisse sachliche Zusammengehörigkeit des gegenwärtigen mit dem vorhergehenden Abschnitte, sofern hier wie dort Erfahrungen von der gewaltigen Größe und Macht Gottes berichtet werden, welche der König auf Grund von mehr oder minder wunderbaren Ereignissen gemacht hatte. — Wie hier ein Eblit des Babylonerkönigs Nebukadnezar, so hebt Ebr. 7, 12 ein offener Brief (Manifest) des Perserkönigs Artaxasata mit einer feierlichen Anweisung von Heil an, welcher zuerst der Name des Königs selbst, dann die Bezeichnung des Angeordneten vorausgeht. — Ob Nebukadnezar selbst als Konzipient des Ausschreibens zu denken ist? Es sprechen hiergegen 1) die mancherlei Spuren von innerer Vertraulichkeit mit theokratischer Anschauungs- und Ausdrucksweise, welche das Schriftstück, besonders zu Anfang und zu Ende, darbietet (vgl. z. B. die Dilogie in Kap. 3, 33; 4, 31; mit Ps. 72, 4 f.; Ps. 145, 13, sowie mit Dan. 7, 14, 27; desgleichen die Schilderung der unendlich machvollen Erhabenheit Gottes in Kap. 4, 32 mit Jes. 24, 21; 40, 17; 41, 12, 24, 29; 43, 13; 45, 9; Job 9, 12; 21, 22 2c.); 2) die repetitionenreiche Breite und Umständlichkeit der Erzählung (vgl. z. B. die Wiederkehr identischer oder ganz ähnlicher Wendungen in Kap. 4, 6. 15 vgl. mit B. 5; in Kap. 4, 17—23 vgl. mit B. 7—13; in 4, 30 vgl. mit B. 12 u. 22; in 4, 31 vgl. mit 3, 33 u. f. f.), welche dem Abschnitte mit den übrigen erzählenden Stücken, insbesondere mit Kap. 3 u. 5, gemeinsam ist, also auch nach der formellen Seite hin Daniel als Kon-

zipienten zu erkennen gibt; 3) die Stelle Kap. 4, 25—30, welche vom Könige in dritter Person berichtet, während sonst derselbe immer in erster Person referirt; 4) die mit der Annahme einer eigenhändigen Konzeption durch Nebukadnezar schlecht hin unverträgliche Näherbestimmung „zu Babel“ in Kap. 4, 26, welche so deutlich als nur möglich einen Nichtbabylonier, oder wenigstens einen großentheils auch für Nichtbabylonier schreibenden und in ihrem Sinne denkenden Mann als Konzipienten des Schriftstücks zu erkennen gibt. Die Annahme, daß Daniel dieser Konzipient war, der bald nach dem Abschlusse des geschilderten Ereignisses dasselbe in königlichem Auftrage aufzeichnete, hat nichts Wesentliches gegen sich; denn die eigenthümlich heidnischen Vorstellungen und Ausdrucksweisen, denen man neben jenen jüdisch-theokratischen in dem Altentstunde begegnet (namentlich Kap. 4, 5. 6. 10. 14. 15 u. 20), erklären sich zur Genüge bei der Annahme, daß der beauftragte Schreiber, auch wenn er selbst entschiedener Theokrat war, bei Abfassung eines offiziellen, im Namen des Königs zu publizirenden Erlasses sich möglichst enge an dessen Denkweise und Vorstellungskreis anschließen mußte, da der König sein Elaborat sich sonst nicht angeeignet haben würde. Es ist diese, neuerdings besonders von Kranichfeld vertretene Annahme jedenfalls einfacher und natürlicher, als die bei Voraussetzung des Nebukadnezar'schen Ursprungs des Schriftstückes nothwendige Muthmaßung, die theokratische Färbung desselben erkläre sich aus dem belehrenden Umgange des Fürstbiers Daniel mit dem Könige (Calvin, Hävernick, Hengstenberg 2c.). Auch begreift es sich so leichter, warum der Schriftsteller zeitweilig (B. 25—30) aus der 1. in die 3. Person übergehen konnte, eine Erscheinung, die man bei Annahme Nebukadnezars selbst als Konzipienten entweder so erklären mußte, daß man eine abklingende Unterbrechung des königlichen Berichts durch einen danielischen statuirte (Calvin) oder so, daß man annähme, „Nebukadnezar selbst habe es nicht für anständig gehalten, in seiner Person über seinen Wahnsinn zu berichten“ (Hengstenb., Maurer u. a.); oder so, daß man (mit Hävernick) zwar B. 25 noch von Nebukadnezar herrühren ließe, B. 26—30 aber für eine von Daniel eingefügte Parenthese erklärte (s. dagegen unten, zu B. 25). — Heil euch in Fülle, eigentl.: „euer Heil (Friede) mehr eich reichlich, werde euch reichlich zu Theil“: vergl. Ebr. 4, 22. Das נַחֲמֵךְ entspricht

ganz dem *אֵלֶּיךָ וּפְתֹחַ* in den ähnlichen Grußformeln 1 Petr. 1, 2; 2 Petr. 1, 2; Job. 2; Clem. Rom. 1; 1 Kor. 1, 1. — B. 32. Die Zeichen und Wunder,.... gefällt es mir (auch) kundzutun. *אֶרְאֶה וְיִתְמַדְתִּי*, bei dem hebräischen Uebers. *אֶרְאֶה וְיִתְמַדְתִּי*; vergl. die bekannte ähnliche Verbindung *אֶרְאֶה וְיִתְמַדְתִּי* Jes. 8, 18 (griech. *σημεῖα καὶ τέρατα*). Der an sich ziemlich unbestimmte und allgemeine Ausdruck *אֶרְאֶה* „Zeichen, Merkmal“ empfängt erst durch die Verbindung mit *יִתְמַדְתִּי* „Wunder, staunenswerthes Ding“, den spezielleren Sinn des Wunderzeichens (portentum). Dieselbe Verbindung auch B. 23, sowie Kap. 6, 28. — *שֵׁנִי קָרָמִי* pulcrum est coram me, d. h. visum est mihi, placuit mihi (Vulg.); vergl. 4, 24; 6, 2. — B. 33. Denn seine Zeichen, wie groß sind sie u. *כְּמָה* quantopere, eine Verstärkung des einfachen *כִּי* quam. Der Ausruf leugnet, daß von den babylonischen Nationalgöttern ebenfalls Zeichen und Wunder geschehen, keineswegs unbedingt ab, hebt aber die unvergleichliche Erhabenheit der Wunder Jehovas über die jener hervor. Ein Gedanke, den sowohl Daniel als auch Nebusadnezar aussprechen konnte. — *Sein Reich ist ein ewiges Reich* u. Dieselbe Dorologie mit geringer Abänderung auch am Schlusse von Kap. 4, 31. Vgl. Ps. 145, 13.

Kap. 4, 1—6. Traum des Königs. Unfähigkeit der Magier, denselben zu deuten. — *Ich, Nebusadnezar, lebte ruhig in meinem Hause*. „Ruhig“, d. h. in ungestörtem Besitze meines Reiches, das nach B. 19 bis ans Ende der Erde reichte; „in meinem Hause“, d. h. in der Wohnung des Friedens, nicht im Felde, um kriegerische Unternehmungen zu betreiben. Beide Bestimmungen weisen also auf die spätere Regierungszeit Nebusadnezars hin, wo seine Kriege (wohl auch der gegen Tyrus, Esch. 29, 17) beendigt waren und er sich nun friedlichen Unternehmungen widmete, besonders jenen großen Bauten zu Babylon, auf welche B. 27, ebenso wie Verosus bei Joseph. c. Apion. 1, 19 sich beziehen. Die vorliegende Zeitbestimmung geht also auf eine noch spätere Zeit, als die ans Kap. 3, 1 zu entnehmende. — *Und grünend in meinem Palaste*. *רִנְנָן* „grün“, nicht *שָׁקֵט* „ruhig“ (wie man nach Analogie von Job 21, 23 vielleicht hätte erwarten können) nennt sich Nebusadnezar, weil er bereits hier an den frisch und kraftvoll ergründeten Baum denkt (B. 7 ff.), als welcher sein Traumgesicht ihn symbolisirte. Eine Vorwegnahme eines charakteristischen Zuges aus dieser symbolischen Vision, die um so näher lag, da die Vergleichung glücklicher und kräftiger Lebenszustände mit dem Grünen von Bäumen dem ganzen Orient und insbesondere dem alttestamentlichen Sprachgebrauch höchst geläufig ist; vgl. Ps. 1, 3; 37, 35; 52, 10; 92, 13 ff.; Eph. 11, 28; Jos. 14, 7; Esch. 47, 12 (s. überhaupt m. Theologia naturalis, S. 495 f.). Uebrigens gehört *רִנְנָן* zu den ziemlich zahlreichen Beispielen von Ausdrücken, die dem späteren Aramaismus ungeläufig geworden sind; vergl. Pusey, Daniel, p. 599—606.

Ränge, Bibelwerk. A. X. XVII.

— B. 2. Einen Traum sah ich und er erschreckte mich. Die abrupte Satzverbindung, ohne *ו* oder *בְּאַרְרֵךְ*, malt das Blöthige und Beunruhigende, was der Traum für den vorher friedlich dahinlebenden König hatte; vgl. Job 4, 20, sowie die zahlreichen antithetischen Aynodesen in den Proverbien (Eins. zu den Spr. Sal., S. 14, S. 25). — *Und Gedanken auf meinem Lager*, nämlich „kamen mir, stiegen in mir auf“; ein selbständiger Satz, der nicht mit dem Schlußverb. *יִבְרַחֲנִי* zu verbinden, sondern als Parallele zu *הָלַם חֲזִיר* zu betrachten ist, gleichwie dann das *וְיִבְרַחֲנִי* dem *וְיִבְרַחֲנִי* des 1. Versgl. parallel ist. Doch ist die Annahme eines solchen Parallelismus nicht gerade bis zu dem Punkte zu steigern, daß man (mit Krantzsch.) unter den „Gedanken“ die einzelnen Vorstellungen des Traumgesichtes selbst verstünde; dieselben bezeichnen vielmehr, gleich den *רִנְנָנִי לְבָרְךָ* Kap. 2, 29, wohl die unruhigen Gedanken des wiedererwachten und über den Inhalt seines Traums nachsinnenden Königs (richtig v. Fengerke; vgl. oben zu Kap. 2, 29). — Uebrigens scheinen die *חֲזִירָתִי* (= den *חֲזִירָתִי* des targumischen Chaldaismus) ein und dasselbe Wort mit dem armen. chorhurd „Gedanke“, also vielleicht indogermanischen Ursprungs zu sein (so wenigstens Hitzig; doch Ewald S. 477, und vgl. Gesenius-Dietrich s. v. *חֲזִיר*). — *Und Gesichte meines Hauptes beunruhigten mich*. Ganz ebenso Kap. 7, 15 b. Die „Gesichte des Hauptes“ sind die einzelnen Vorstellungen oder Bilder des gehabten Traumes, ganz wie in Kap. 2, 28. — B. 3. Und von mir ging aus ein Befehl. Ebenso Kap. 3, 29; vgl. auch Kap. 2, 5. — *Wegen* *לְבָרְךָ* f. zu 2, 25. — Man beachte, daß die Situation des nach Deutung seines Traums verlangenden Königs diesmal, wo der Inhalt ihm weder entfallen, noch absonderlich wunderbar ist, wesentlich als eine andere erscheint, als in Kap. 2. Ein Umstand, der der Geschichtlichkeit des Reserats entschieden zur Empfehlung gerichtet. — B. 4. Da kamen herein die Schriftgelehrten u. Ueber die verschiedenen Klassen der babylonischen Weisen, von welchen hier vier besonders genannt sind, siehe zu Kap. 2, 2. — *Für* *לְבָרְךָ* (sprich *לְבָרְךָ*), Partiz. von *לָבַח* „hineingehen“, hat das K'ri hier Kap. 5, 5: *לָבַח*, kontrahirt aus der das anlautende *ו* zu verflüchtenden Form *לְבָחִי*, mit welcher z. B. *חֲזִירָתִי* Kap. 3, 16 zu vergleichen. — B. 5. Bis zuletzt vor mich trat Daniel. Das K'tib *אַחֲרָי* ist eine dem späteren Chaldaismus abhanden gekommene, daher durch das K'ri *אַחֲרָי* (oder *אַחֲרָי*) ersetzte Form von unlesbar adverbialer Bedeutung (= „zuletzt, postremo“, nicht Adjektiv: „als letzter, postremus“, wie Hitzig erklärt). Dieselbe ist wohl eher als eine Erweiterung der singular. Adjektivbildung *אַחֲרָי*, denn als irreguläre Pluralform, bei der der e-Laut an die Stelle eines *ו* getreten wäre, zu betrachten (s. Dshhausen, Lehrb. der hebr. Sprache, S. 208). Das vorausgehende *וְ* ist die bekannte Konjunktion: „bis“ (Esch. 4, 21; 5, 5); das Ganze *וְדָר אַחֲרָי* „bis daß zuletzt“ ein ähnlicher adverbialer Ausdruck, wie

jenes מְלִיכָא Kap. 2, 8. — Dessen Name Beltschazar ist, nach dem Namen meines Gottes. Vgl. zu Kap. 1, 7. Dieser heidnischen Bezeichnungsweise des Namens Daniels folgt sogleich eine weitere Charakteristik seiner Person, welche das hervorhebt, was dem heidnischen Könige Glauben an seine höhere Macht und Einsicht, und eben damit eine ähnelnde Erkenntnis vom Wesen der Gottheit, welcher er diese höhere Macht und Einsicht verdankte, erweckt hatte. Es ergibt sich aus dieser, im folg. B. und in B. 15 wiederholten Versicherung: „daß der Geist heiliger Götter in dir ist“, daß Nebusadnezar keineswegs ganz wieder vergessen und verlernt hatte, was er bereits zu zweien Malen bezüglich Daniels eminenter Prophetengabe und seines direkten Verkehrs mit dem allein wahren Gotte inne geworden war. Der Ausdruck lautet allerdings nicht korrekt theokratisch oder alttestamentlich-orthodox; er klingt aber immerhin doch nur halb heidnisch, ähnlich wie das, was Pharao 1 Mos. 41, 38 zum Lobe Josephs sagt, קְרִישִׁיךָ, wohl nicht Epitheton ornans aller Götter überhaupt, als vom Profanen abgeforderter höherer Wesen, sondern spezielle Bezeichnung der *ἀγαθόδαιμονες* im Gegenatz zu den Verderben bringenden Gottheiten (Kranichf.). — B. 6. Beltschazar, du Oberster der Schriftgelehrten, רֹבֵר הַכְּתִיבִים. Diese Bezeichnung ist von der laut Kap. 2, 48 dem Daniel erteilten Würde eines „Obervorsiehers aller Weisen zu Babel“ nur dem Ausdruck, nicht der Sache nach verschieden. Daß Daniel als Inhaber solch hoher Würde sofort und vor allen Dingen samt den übrigen מְלִיכָא vor dem Könige habe erscheinen müssen, folgt keineswegs nothwendig. Vielmehr stimmt die freiere Stellung, die er unserer Stelle zufolge einnimmt, ganz mit Kap. 3, wo er auch bei einer großen Versammlung königlicher Hofbeamten abwesend bleibt, sowie mit Kap. 5, 10 ff., laut welcher Stelle sein Charakter als Obermagier unter Nebusadnezars Nachfolgern zwar in Vergessenheit gerathen, aber keineswegs aufgehoben erscheint. Unter den verschiedenen Antworten auf die Frage, warum Daniel nicht sogleich, sondern erst nachträglich zur Traumdeutung vor den König citirt worden sei, erscheint die hier ange deutete, welche auf seine freiere amtliche Stellung hinweist, jedenfalls als die nächstliegende und ungezwungenste, weil verschiedene Andeutungen unfres Buches die Annahme zu widerlegen dienen, als habe er eine eigentliche politische oder auch priesterliche Beamtenstellung eingenommen (vergl. zu Kap. 2, 49; zu Kap. 3, 12; auch zu Kap. 8, 2). Wir ziehen daher diese Auskunft den mancherlei anderen vor, die man versucht hat, z. B. der von Zahr: „daß die Gewohnheit es mit sich gebracht habe, nicht sogleich den Vorsteher der Magier rufen zu lassen“; der von Müller, daß Daniel eigentlich mehr politischer Beamter (Oberstatrap), als Magier gewesen sei; der von Hävernick: „daß die Eile, mit welcher der in Schrecken gesetzte König die Weisen zusammenrufen ließ“, die Veranlassung zur anfänglichen Uebergabe Daniels bildete; der von Kranichfeld: Nebusadnezar, der die

Beziehung des Traumbilds vom gestürzten Baume auf seine königliche Person bereits geahnt habe, hätte Daniels, des Jehovapropheten, härtere Beurtheilung und strengere Unglücksweisagung gescheut, und daher, ähnlich wie einst Ahas in 1 Kön. 22, 8 ff. zuerst die heidnischen Weisen und Seher zu sich kommen lassen, bevor er sich an die rechte Quelle wandte, u. s. f. Mit Recht bemerkt übrigens J. D. Michælis, daß zu völlig sicherer und zuverlässiger Beantwortung jener Frage eine genauere Bekanntschaft mit allen Umständen der Geschichte erforderlich sei, als sie uns zu Gebote steht. — Und daß kein Geheimniß der Noth macht. וְכִּי בְּהִימֵי הַמָּוֶת in den Targumim: „hinreißen, Gewalt anthun“, hier: „Noth, Mithverursachen“; vgl. das hebr. וְכִּי „nöthigen“, Esth. 1, 8.

B. 7—14. Inhalt des königlichen Traumes. — Und zwar (sind dies) die Gesichte meines Hauptes etc. Eigentl. „und zwar, was anlangt die Gesichte meines Hauptes etc., so sah ich“ etc. — ein absolut, abgerissen dastehender Satz, ähnlich wie Kap. 7, 17. 23. Zu „Gesicht meines Hauptes“ s. zu B. 2. — Und siehe, ein Baum stand mitten auf der Erde. וְהִנֵּה עֵץ בְּאֶרֶץ כְּנָעַן bed., anders als das entspr. hebr. וְהִנֵּה עֵץ; nicht speziell „Eiche“, sondern Baum überhaupt; vgl. *δένος* und *robur*. Daß dieser Baum „mitten auf der Erde“ steht, bezeugt die große Bedeutung, die ihm für die Erde überhaupt zukommt, und seine Bestimmung, nach allen Seiten hin ein ungehemmtes Wachsthum zu entfalten (vgl. B. 8). Der Baum nimmt also eine centrale Stellung ein, die seiner „gewaltigen Höhe“ entspricht. Die Symbolisirung des mächtigen Königs der Babylonier durch einen Baum und seines Sturzes durch die Fällung dieses Baums erinnert zunächst an die ezechielische Darstellung Ezech. 31, 3 ff., mit welcher zwar wohl nicht Nebusadnezar selbst, aber doch Daniel als Erzähler seines Traumes, bekannt sein mochte; desgl. an Ezech. 17, 22; 19, 10 ff.; und von frühern Propheten an Jes. 2, 13; 6, 13; 14, 12; Jerem. 22, 15; Am. 2, 9 (vgl. auch die oben zu B. 1 angeführten Stellen). Wie sehr das orientalische Alterthum es liebte, das Wachsen und Abnehmen menschlicher Größe und Macht durch das Gleichniß vom wachsenden oder gestürzten und gefällten Baume zu veranschaulichen, lehren die von Hävernick beigebrachten Parallelen aus Herodot (III, 19: Traum des Xerxes; VI, 37: Drohung des Krösus gegen die Stadt Lampfakis, er wolle sie gleich einer Eiche zerstören; vergl. auch I, 108: Traum des Astyages betreffs seiner Tochter Mandane), aus arabischen Schriftstellern (Antara's Moallata v. 51. 56; Reise zu Tarafa, prol. p. XLVII), aus der späteren muthamedanischn Tradition (Muhameds Vergleichung eines Moslem mit einer immergrünen Palme in Sunna, nach v. Hammer, Fundgruben des Orients I, 152) und aus der türkischen Geschichte und Literatur (Osman's I prophetischer Traum, nach Muradga b' D'ibson, Allgem. Schilderung des ottoman. Reichs, S. 273 ff.). Vgl. auch, was die weite Verbreitung eben dieser Baumsymbolik bei den alten Griechen betrifft, die interessante Schrift von Böt-

tischer: „Baumkultus der Hellenen“, Leipzig 1858. — V. 8. **Groß wurde der Baum und stark.** Nichtig Syr. B. Mich., Sitz. und Kranichsf. Die Finita riq und riqh sagen nicht einen Zustand, sondern ein Werden aus; Nebukadnezar sieht also den Baum wachsen und größer werden, als er V. 7 war. — **Und seine Höhe reichte bis zum Himmel,** wie der babylonische Thurmabau, 1 Mos. 11, 4 oder wie die δένδρεα οὐρανόμικτα Theodot. II, 138. Beachte das hier an die Stelle des Perfekts tretende Imperfekt נִבְנָה, das den himmelaufstrebenden Trieb des langsam wachsenden Baumes veranschaulicht. — **Und sein Umfang bis zum Ende der ganzen Erde.** נִבְנָה ist nicht: „sein Anblick“ (Vulg., Syr., de Witte und viele Neure), sondern: „sein Gehäuf“, sein Umfang, seine Ausdehnung“ (dem Sinne nach richtig Septuag. und Theodot.: „τὸ μέτρον αὐτοῦ, seine Ausfüllung, Weitung“); diese Bedeutung erfordert schon der Gegensatz zu נִבְנָה. — V. 9. **Seine Äste waren schön und seine Frucht gewaltig.** נִבְנָה eigentl.: sein Astwerk, seine Krone, gleichwie נִבְנָה: der Subbegriff seiner Früchte, sein gesamnter Früchtertrag. Falsch Bertholdt, v. Lengerke u. a.: „und seine Frucht war groß“, (d. h. er trug eine große, dicke Sorte von Früchten); denn eine solche Eigenschaft des Baumes hervorzuheben lag kein Grund vor. Auch zeigt das sogleich Folgende, daß es sich hier um die große Masse, nicht um die ansehnliche Gestalt der Früchte handelte. — **Und Nahrung für alle (sah sich) bei ihm.** נִבְנָה für alle, d. h. für alle, die unter seinen Zweigen wohnten — Veranschaulichung und nähere Erklärung des נִבְנָה. Für den Sinn der Stelle im Ganzen trägt es übrigens nichts aus, ob man mit der Mehrzahl der Ausleger unter Nichtbeachtung des Matkaph zwischen נִבְנָה und בָּה dieses letztere zu נִבְנָה zieht, wie auch wir übersetzt haben, oder ob man mit Kranichsfeld in Gemäßheit jenes Matkaph übersetzt: „und Speise war vorhanden für alle auf ihm“, d. h. für alle auf ihm nistenden Vögel. Die Masora verlangt jedenfalls diesen Sinn an unsrer Stelle, während sie V. 18, wo das Matkaph zwischen נִבְנָה und בָּה fehlt, die andere Konstruktion einhält. — **Unter ihm saßen Schatten die Thiere des Feldes.** נִבְנָה, umbram egit, brachte im Schatten zu. Das sonst, in der Targumsprache, gleich dem hebr. נִבְנָה 1 Chron. 4, 3 transitiv gebrauchte Aphel von נִבְנָה (obumbrare, beschatten, beschützen), steht hier intransitiv, vermög seiner das Niphal vertretenden Eigenschaft. — **Und in seinen Zweigen wohnten die Vögel des Himmels;** vgl. Matth. 13, 32 u. Par. Das maskulin. נִבְנָה erklärt sich daraus, daß נִבְנָה gen. communis ist; das K'ri נִבְנָה behandelt im Anschluß an נִבְנָה V. 18 das Wort als Femininum. — **Und von ihm nährte sich alles Fleisch.** „Alles Fleisch“, d. h. nicht blos alle Vögel, sondern auch alle Thiere des Feldes, kurz die Gesamtheit der auf und unter dem Baume wohnenden Thiere, als Bild der ge-

samnten, unter Nebukadnezars Scepter vereinigten Menschheit; vergl. V. 19. — V. 10. **Ich schaute in den Gesichtern meines Hauptes auf meinem Lager.** Einleitende Formel zur Ankündigung der neuen, auffälligen Wendung, welche der bis dahin ruhig verlaufende Traum nun mit einemmale nimmt. — **Ein Wächter und Heiliger fuhr vom Himmel herab.** נִבְנָה, offenbar eine Genbadiosin für: „ein heiliger Wächter, ein Wächter, der da heilig ist“. נִבְנָה, partic. pass. von נִבְנָה ex-pergekeri, bezeichnet einen Wachsammen, Wachhatten den (vergl. נִבְנָה Hohel. 5, 2; Mal. 2, 12), hier also speziell einen himmelserhöhten Wächter, einen im Himmel über den Geschicken der Menschen wachenden Engel. So schon Ag., Symm. und Septuag.: ἐγγύροπος; auch ein Scholion im Cod. Alex. zu dem εἰς des Theodotion (ἐγγύροπος καὶ ἀγορνῶν); desgl. Polychronius: τὸ ἀγορνῶν καὶ ἀγγελος, und Hieronymus: „significat angelos, quod semper vigilent et ad Dei imperium sint parati“. Durch den näher bestimmenden Zusatz נִבְנָה wird der hier genannte נִבְנָה nachdrücklich der Klasse der guten oder heiligen Himmelswächter zugewiesen, also von den μακροδαίμονες, als welche die Babylonier einen Theil ihrer Göttergötterheiten sich dachten (s. Gesenius zu Jesaj. II, 334 ff.), sowie von den als böse, menschenfeindliche Engel geschilderten ἐγγύροπος des Buchs Henoch unterschieden. Aus dem Ausdruck: „Entscheidung (Beschluss, Rath) der Wächter“ in V. 14 ergibt sich mit hoher Wahrscheinlichkeit, daß die נִבְנָה unsres Buches mit den θεοὶ βουλατοὶ der Babylonier bei Diodor II, 30, d. h. mit den fünf obersten Planetengöttern als Rathgeber beigeordneten 36 Untergötterheiten (Defanen) identisch sind, welcher mit der babylonischen Götterlehre wohl übereinstimmende Zug nicht ausschließt, daß zugleich eine gewisse Analogie oder Wesensverwandtschaft der „Wächter“ mit den Amesha-spenta des Parsismus besteht und daß sogar die mutmaßliche Etymologie von Amesha-spenta = non connivens sanctus (so Bopp, dem aber z. B. Burnouf widerspricht) hierfür geltend gemacht werden könnte. Daß aber נִבְנָה, lediglich Uebersetzung von Amšas-pand“ sei, ist ein willkürlicher Machtpruch von Hitzig, dem schon das vielleicht erst nachbabylonische Alter des Namens Amesha-spenta (der in dem ältesten Theile des Zendavesta gar nicht vorkommt) entgegensteht, und der ebensofer der wissenschaftlichen Begründung ermangelte, als die von einigen Aelteren, wie Michaelis (in Castell. Lex. Syr. S. 649) versuchte Identifizierung von נִבְנָה mit נִבְנָה Bate (Jes. 18, 2; 57, 9). Vgl. übrigens Säv. und Kranichsf. z. d. St., auch Hengstenb., Christologie des Alten Testaments III, 2, 74 ff. — V. 11. **Hief mit Macht und sprach also.** „Mit Macht“, ganz wie jener königliche Herold in Kap. 3, 4; vgl. 10, 16; Jes. 58, 1 u. — **Sauet den Baum und schneidet seine Zweige ab.** Der Befehl ist an die, etwa aus niederen Engeln bestehende Dienerschaft

des Engels gerichtet, deren Mittauwesenheit der lebhafteste Traum ohne weiteres voraussetzt; vgl. Matth. 8, 9 und Par. Richtig schon Zibornus Belusiota (Epp. I. II. n. 177): „ἀγλὸς δὲ ἐρῆσεν τοὺς τὸ δένδρον ἐκτείνων ποστὰς δέντας ἀγγέλους“.—**Streift ab sein Laub.** Eigentl.: „machet abfallen sein Laub“. אָרָר (statt אָרָר nach Analogie der Verba 3. gutt.) Aph. von אָרָר, was im Targum Ps. 1, 3; Jes. 40, 8; Jo. 1, 10 das Abfallen weisser Blätter oder Blüten vom Baume bezeichnet. — **Streuet umher seine Früchte;** verächtlich, als hätten sie keinen Werth, als lohne ihr Einsammeln sich nicht der Mühe. Daß insolge hiervon die Thiere, die bisherigen Schützlinge des Baumes, sich gleichfalls zerstreuen und — ein Bild der über den Sturz ihres Königs erschreckten Unterthanen — weit auseinanderfliehen, wird im Folgenden angedeutet. — **B. 12. Doch seinen Wurzelstock laßet in der Erde.** אָרָר, der noch triebfähige Wurzelstock, wie אָרָר Jes. 6, 13, oder אָרָר Jes. 11, 1; Hiob 14, 8. Das schließliche Wiederaussprossen dieses absichtlich in der Erde belassenen Wurzelstumpfs (vergl. Hiob 14, 7—9) symbolisirt, wie aus B. 23, vgl. B. 33 erhellt, Nebukadnezars Wiederherstellung von seiner Krankheit; nicht etwa das Verbleiben der Herrschaft bei seiner Dynastie, wie Hävernici will. Denn אָרָר bezeichnet hier offenbar nur das Individuum, die Einzelperson Nebukadnezar, nicht das ganze chaldäische Herrschergeschlecht. — **Aber in Fesseln von Eisen und Erz,** nämlich: „soll er liegen, soll er sich befinden“, oder auch: „soll man ihn lassen“ (שָׁבַרְהוּ). Das Bild vom Baume wird hier verlassen; an die Stelle eines unfrei am Boden haftenben vegetabilischen Organismus tritt, offenbar schon mit Rücksicht auf die hier symbolisirte Thatsache der Verhinderung Nebukadnezars, ein thierischer Organismus, der, von Natur zu freier Bewegung und individuellster selbstständiger Lebensbethätigung befähigt, fürs erste als gewaltsamerweise hieran verhindert erscheint. Es findet also ein theilweiser Uebergang vom Wilsbe zu Sache statt (ähnlich wie öfters in den Gleichnissen und Allegorien Christi, z. B. Mark. 4, 28; Luk. 12, 46; Matth. 22, 13; Joh. 10, 11 ff.), oder wenigstens eine Annäherung der bildlichen Darstellung zum Wesen des abgebildeten Herganges; und diese Thatsache wird verkannt, sowohl wenn man mit v. Lengerke die Fesseln von Eisen als dem Wurzelstamme „zu dem Ende, daß er nicht Sprünge und Wisse erhalte“, angelegt denkt, wie auch wenn man mit Hieronymus u. a. hier bereits eine buchstäbliche und eigentliche Fesselung des Nebukadnezar als eines furiosus, der gleich allen Wahnsinnigen hätte gebunden werden müssen, ausgesagt findet. Beide Weisen der buchstäblichen Fassung des Begriffs „Fesseln“ sind gleich unpassend. Die „Fesseln von Eisen und Erz“ sind Symbol der Bande der Dunkelheit und thierischen Roheit, in welche der Geist des Königs für eine geraume Zeit geschlagen wurde. Vgl. Ausdrücke wie „Ketten der Finsterniß“ Weiss.

17, 17; 2 Petr. 2, 4, und bildliche Darstellungen wie Ps. 107, 10; 116, 16; 149, 8; Hiob 36, 8. Wichtig Kranichselb: „Eine gewaltsamere Fesselung seiner herrschaftlichen Selbstbestimmung, schmähtlicher als die einem Kriegsgefangenen zu Theil werdende, konnte dem Könige schwerlich werden, als die, welche er bei der thierischen Gebundenheit seines Verstandes und in der wirklichen Verstoßung durch seine Umgebung, laut Ankündigung B. 22. 29, über sich ergehen lassen mußte. Indem nun die Bezeichnung einer Fesselung in Eisen und Erz metaphorisch ebenso geläufig ist, als sie hier treffendes Bild jener kläglich harten Lage ist, zu welcher der babylonische Welt Herrscher herabfiel, und zugleich speziell die weltüberragende Höhe des Baumes im Traume selber die Wahl des betr. gegenfälligen Ausdruckes eines schweren tnechtischen Zwanges hinreichend begründet, so bedarf es der von Hitzig vorgeschlagenen Kombination dieses Ausdrucks mit einem aus dem Namen Nebukadnezar entnommenen assonirenden kdan, syr. „binden“, zur Erklärung desselben nicht; zumal, wenn gleich unter nochmaliger Verwendung des k das nebul des Namens an das arab. inbaka, „turbata mente fuit“ dem Hebräer portendierend anstinken konnte, doch auch betreffs der sonstigen Darstellung auf den Namen keine Rücksicht genommen zu sein scheint. Denn das talnubische an Gestalt und Sprache menschenähnliche Thier mit eingewachsenem Baume: adne sadeh (Buxtorf, Lex. Chald. p. 34) wird sich mit Hitzig ganz ohne Zweifel leichter aus dem אָרָר des Namens Nebukadnezars herauslesen lassen, als jenes wirklich fabelhafte Geschöpf sich selber überhaupt würde haben fabrizieren lassen, wenn nicht die danielsche in sich begründete Darstellung (B. 12. 13) in Verbindung mit dem sonst bekannten אָרָר, dem seine Blätter bewegendes heliotropium (f. Buxt. I. c.) erst den Stoff dazu geliefert hätte“. — **Im Grase des Feldes etc.** Dieses Liegen im Grase und Nafwerden vom Thau des Himmels paßt sowohl auf den Baumstumpf, wie auf Nebukadnezar, den wahnsinnig Gewordenen; vgl. B. 20 ff. — Ueber die Schreibung אָרָר, für welche sich B. 20 אָרָר (übereinstimmend mit den hebraisirten K'ris in Kap. 5, 39; 6, 1) findet, vgl. Hitzig und Kranichselb. z. B. St. — **Und mit den Thieren habe er Theil am Kraute der Erde.** Vergl. B. 30: „und fraß Gras wie Ochsen“. Das Bild ist hier ganz und gar verlassen und ein Moment der Deutung bereits antizipiert. אָרָר „Antheil“ auch B. 20 und Esr. 4, 16. Die Targ. haben dafür אָרָר. Für die hier nicht örtliche, sondern teilsche Bedeutung des אָרָר: „am Kraut“ vergl. z. B. Jos. 22, 25; 2 Sam. 20, 1: — B. 13. **Sein Herz soll aus einem menschlichen verändert werden.** Wörtl. „soll man aus einem des Menschen (אָרָר) — אָרָר, wie Von Esra richtig ergängt) verändern. Vgl. die ähnlichen Brevisloquenzen in Kap. 1, 10; 7, 20 etc., und was die aktive Wendung in אָרָר (wozu die in אָרָר angerebneten Engel aus unbestimmtes Subjekt zu ergänzen sind)

betrifft: oben zu Kap. 3, 4. „Sein Herz“, d. h. sein Begehrungs- und Vorstellungsvermögen, wenn man will: sein Bewußtsein; vergl. B. 29. 30. Der hebraisirenden Schreibung אֲנִי hier und in B. 14, wird das korrektere אֲנִי vorzuziehen sein; vergl. B. 22. 29. 30; Kap. 5, 21; 7, 13 zc. — Und sieben Zeiten sollen über ihn dahin gehen, eigentl.: „über ihm wechseln“; זְמַן gewählterer Ausdruck für „ablaufen, vorübergehen“, praeterire, praeterlabi. Ob bei dem זְמַן „über ihm“ gerade „an die in der Himmels Höhe über dem Oplagten sich ablsßenden Gestirne, welche ihm die zeitliche Ausdehnung seiner Bedrückung angeben sollten“, gedacht ist (Kranichf.), möchte sich sehr bezweifeln lassen, mag immerhin in dem mystischen Ausdruck „sieben Zeiten“ eine gewisse Beziehung auf die Astrologie der Chaldäer enthalten sein. Die sieben זְמַן sind, wie Kap. 7, 25 vgl. mit 12, 7 zeigt, sieben Jahre (so schon Septuag., Josephus, Ibn Esra, Raschi zc.), nicht sieben Monate (wie Saadia Gaon und schon Dorotheus, Pseudo-Epiphanius zc. wollten), oder sieben Halbjahre (wie Theodoret meinte). זְמַן , an sich f. v. a. „Zeitumstand“ (f. z. Kap. 2, 21), erhält hier wie Kap. 7, 25 durch den Kontext den Sinn von זְמַן oder זְמַן , Zeitperiode“. Die Siebenzahl der als Strafreit über den König verhängten Jahre erklärt sich hier, ganz wie in Kap. 3, 19, daraus, daß es sich um eine richterliche Vergeltung handelt. Und dem hohen Strafmaße, das Jehovah dem stolzen Tyrannen mit feierlichem Nachdrucke androhen läßt, entspricht laut B. 25. 29 auch die Wirklichkeit. Doch wird die Siebenzahl ihrem Buchstaben nach nicht in der Weise zu pressen sein, daß man die Dauer der Krankheit des Königs auf genau 7×365 Tage bestimme, was dem immerhin prophetisch-idealen Pragmatismus der Geschichte Gewalt anthun heißen würde. Vgl. auch unten zu Kap. 7, 25. — B. 14. Durch Entscheidung der Wächter (kommt) die Votschaft und durch Spruch der Heiligen der Befehl. Daß die זְמַן auch hier, wie B. 10, = den זְמַן sind, zeigt der Parallelismus membrorum, in welchem die feierlich gehobene Rede sich bewegt. Synonym wie diese Personalbegriffe sind auch die Ausdrücke שָׁמַר und אֲחָז , welche aber nicht, wie H. z. will, „Sache“ (Angelegenheit) und „Betreffniß“ (Gegenstand), sondern gemäß ihrer Etymologie und gemäß dem Sinne von שָׁמַר in Kap. 3, 16: „Wort“ (Votschaft, Verklündigung) und „Forderung“ (Befehl) bedeuten werden; vgl. das hebr. אֲחָז , „Bitte, Verlangen“, Nicht. 8, 24; 1 Kön. 2, 16; Job 6, 8; Esch. 5, 6. 8 zc. Also künstlicherweise und im Widerspruch mit dem unzweideutigen Sinne von זְמַן , „Entscheidung, Beschlußfassung“ (sowie auch von מֶלֶךְ , „Spruch, Ausspruch“) will Kranichfeld dem אֲחָז die Bedeutung „Bitte, Ersuchen“ vindizieren, wobei er an einen Antrag denkt, den die „Wächter“ als niedere Φεοὶ βουλαῖοι (f. z. B. 10) an die ihnen vorgesetzten fünf höheren Planeten-

götter hätten stellen müssen. Als beratende Gottheiten erscheinen die זְמַן immerhin doch, sofern sie eben nur זְמַן und nicht אֲחָז sind, und sofern als oberste entscheidende Instanz in ihrem Kollegium laut B. 21 „Gott der Höchste“ (עֶלְיוֹן) in Betracht kommt. Vergl. die Darstellung der Engel als eines großen Beirathes der Gottheit in 1 Kön. 22, 19 ff.; Job 2, 1 ff., sowie das spezifisch-babylonische des Begriffs einer Entscheidung im Rathe der Gottheit betrifft, Diodor II, 30: „οἱ δ' οὖν Χαλδαῖοι — φασιν τὴν τῶν ὀλῶν τάξιν καὶ διακοσμήσασθαι θεῶν τινὶ προνοίᾳ γεγονέναι, καὶ τὸν ἑκαστὸν τῶν ἐν οὐρανῷ κινουμένων οὐχ ὡς ἔτυχεν οὐδ' αὐτομάτως, ἀλλ' ὡρισμένην τινὶ καὶ βεβαίως κενωρομένην θεῶν κρείσσιν συντελεῖσθαι“; auch das bekannte Bild bei Razwini, welches den Bel als Richter, umgeben von Genien darstellt (siehe Gesenius zu Jes. II, 337). Vor מֶלֶךְ , „Spruch“ ist aus dem Vorhergehenden das instrumentale ב zu ergänzen. Die Variante מֶלֶךְ ist also richtig ergänzendes Interpretament. — Zu dem Ende, daß erkennen die Lebendigen, daß der Höchste gewaltig ist, zc. זְמַן erklärt man entzwei: „bis zu dem Umstande, daß“ = „bis daß“ (donec, Vulg.), oder man lese dafür mit H. z. im Anschluß an Kap. 2, 30 und an das יָמֵינוּ des Theodotion: זְמַן , „zu dem Ende daß“, was bei der Leichtigkeit einer Verwechslung von זְמַן mit זְמַן und bei dem sonstigen Nichtvorkommen von זְמַן vorzuziehen sein dürfte. Daß unter „den Lebendigen“, die Gottes des Höchsten Gewalt erkennen sollen, Nebutadnezar, der Beherrscher des Erbkreises, nicht etwa ausgeschlossen, sondern vor anderen mit darunter begriffen ist, zeigt B. 22, wo an die Stelle des vorliegenden זְמַן geradezu ein זְמַן tritt. — Und den Niedrigsten der Menschen dazu erheben kann. שָׁמַר , „der Menschen Niedrigster“, grammatisch allgemein gehaltner Begriff im Sinne des Superlativs, wie im Hebr. קֵטָן 2 Chron. 21, 17; vergl. Winer, Chalb. Gramm. §. 58, 2. Daß mit diesem Niedrigsten der Menschen speziell ein Israelit, oder gar der israelitische Messias (אֲנִי Kap. 7, 13) als Nachfolger der großen Weltbeherrscher gemeint sein müsse, ist eine durch nichts im Kontext bestätigte Behauptung Sigis'. Der Gedanke an einen Menschen niedersten Ranges lag hier vielmehr dem Vorstellungskreise des träumenden Königs sehr nahe, weil es sich ja um seinen, des höchstgestellten Menschen, Sturz handelte. — Dafür, daß die Imperfetta יִהְיֶה und יִקָּרֶם hier den Sinn des „Könnens“ ausdrücken, „verleihen kann, erheben kann“, vergl. Kap. 2, 47, wo das זְמַן auch zunächst nur Den bezeichnet, der Geheimnisse offenbaren kann.

B. 15. Aufforderung Daniels zur Deutung des Traumes. — Solchen Traum habe ich, König Nebutadnezar, gesahnt. Das Demonstrativum זֶה ist mit Emphase vorangestellt, entsprechend der besonders beunruhigenden und aufregenden Beschaffen-

heit des Trauminhaltes. Gegen die prädikative Fassung: „dies ist der Traum, welchen“ u., spricht, daß nach bestimmtem Nomen das Relativum nicht hätte ausbleiben dürfen (Winer, S. 41, 4). — Sag' an seine Deutung. אָפֶשֶׁת steht hier, wie B. 16 und Kap. 5, 8 als erweichte Form für אָפֶשֶׁת „seine Deutung“; eine Auffassung, welche durch die Peshito bestätigt wird, während allerdings Theod. u. Vulg. אָפֶשֶׁת lasen, eine Schreibung, welche von Neueren z. B. noch Hitz. vertritt. — Zum Schluß des V. vgl. B. 6.

B. 16—24. Die Deutung. — Da entfechtete sich Daniel — wohl eine Stunde lang. Wegen der Schreibung אֶשְׁתִּימָא ft. אֶשְׁתִּי vgl. Winer, S. 25, 2. Für אֶשְׁתִּי bieten einige Handschriften אֶשְׁתִּי, welche Lesart aber sowohl mit der im Kontexte angewandten Struktur, wie mit dem Zeugnisse der alten Uebers. (Theodot., Vulg., Syr., wahrscheinlich auch Septuag.) streitet. Ueber die Etymologie von אֶשְׁתִּי „Stunde“, was hier gewiß in eigentlichem Sinne zu nehmen ist, vgl. zu Kap. 3, 6. Daß das erstaunte vor sich Hinstarren Daniels „wohl eine Stunde lang“ gewährt habe, hebt der Verfasser in ähnlicher Absicht hervor (nämlich um die Größe des Staunens zu veranschaulichen), wie im Buch Hiob das siebentägige Mittrauern und Schweigen der drei Freunde hervorgehoben wird (Hiob 2, 13). Wichtig Hitzig: „Er sinnt über die Deutung nach, und wie er sie gefunden hat, erschrickt er, weil er dem Könige wohl will und wahrscheinlich zugleich, weil Nebukadnezar die Weissagung ungnädig aufnehmen und sie ihn entgelten lassen könnte (wie Abas dem Micha that, 1 Kön. 22, 26, 27). Seine Bestürzung malt sich auf seinem Gesichte; daran merkt der König, daß er die Deutung gefunden hat, und fordert ihn mit beruhigenden Worten auf, sie nur frei herauszusagen“. Wie angesichts einer so ungesuchten und innerlich wahrscheinlich historischen Situation die Hypothese einer tendenziösen Fälschung im Makkabäerzeitalter bestehen soll, läßt sich in der That nicht absehen. — Mein Herr, der Traum deinen Feinden und seine Deutung deinen Widerwärtigen! D. h. daß doch der Traum deinen Feinden gälte, und daß doch seine Bedeutung sich auf deine Widersacher, statt auf dich selber, bezöge! Das an sich entbehrliche אֶשְׁתִּי ist durch den Parallelismus der Rede herbeigeführt. Für das K'tib מֶלֶךְ (regelrechte Bildung von מֶלֶךְ, Kap. 2, 47; 5, 23) bietet das K'ri hier und B. 21 die dem späteren Chaldäischen Sprachgebrauche entsprechende kürzere Form מֶלֶךְ dar. Auch das folgende וְ „Widersacher“ ist ein dem vortargumischen Chaldaismus ausschließlich eignender Ausdruck. — B. 17. Der Baum, von welchem du gesehen hast, daß er groß und stark war. Das zweite וְ ist dem ersten וְ תִּתֵּן subordiniert, mithin als Konjunktion, nicht als dem ersten koordiniertes Relativpronomen zu übersehen. Die folgende Beschreibung des Baumes in B. 17, 18, ebenso wie die des über ihn gefällten göttlichen Urtheilspruches in B. 20, sind bis auf unwesentliche

Abweichungen wörtlich, jedoch abkürzend, aus B. 7 bis 13 wiederholt. — B. 19. Der bist du, o König, der du groß und stark geworden bist u. Diesem Relativsatz אֲנִי מֶלֶךְ דָּרִי רִבְרִיבָא reißt sich das Folgende וְרִבְרִיבָא וְרִבְרִיבָא u. f. f. in loserer Weise an. Für וְרִבְרִיבָא bietet das K'ri die abgeschliffnere Form וְרִבָּא, gleichwie im Folg. מֶלֶךְ 3 f. für מֶלֶךְ = מֶלֶךְ; vgl. auch B. 21. — Ueber den merkwürdigen Zusatz der Septuag. zu B. 19 vgl. Dogm.-eth. Grundgeb. Nr. 3, z. E. — B. 21. (Davon) ist dies die Deutung, o König; — der Nachsatz zu dem langen Vordersatz B. 20. — Und dies der Beschluß des Höchsten, welcher ergeht über meinen Herrn, den König. Zu וְרִבְרִיבָא vgl. das hebr. וְרִבָּא 1 Mos. 34, 27; Hiob 2, 11. Das Präter. מֶלֶךְ bezeichnet den Beschluß als einen bereits gefaßten, mithin unabwendbaren, sicher über den König ergehenden. — B. 22. Man wird dich verstoßen von den Menschen. Eig.: „Und dich werden sie verstoßen“ u. Das וְ in וְרִבְרִיבָא ist konsekutiv: „und so werden sie dich verstoßen“. Das impersonelle Aktiv מֶלֶךְ ganz wie jenes מֶלֶךְ Kap. 3, 4 und unten, B. 28. Die dabei unbestimmt gelassenen Werkzeuge der Strafvollstreckung sind die nerißen Engel, ganz wie bei וְרִבְרִיבָא B. 13, und wie in B. 28. — B. 23. Und daß es hieß, man solle des Baumes Wurzelsack übrig lassen. Wörtl.: „und daß sie sagten“, — die himmlischen Wächter nämlich, von welchen B. 10—14 allerdings nur Einer redete, aber dieser Eine als Repräsentant der ganzen engelischen Genossenschaft. — Dein Reich soll dir (wieder) feststehen, sobald du erkannt hast u. קִים ist weder „verbleiben“ (Theodot., Vulg., Der., v. Beng. u.), noch „aufbehalten sein“ (Berth.), sondern „sich erheben, dastehen, feststehen“, hier also dem Kontexte nach: „wieder feststehen“ (Hitz., Kranichs.). מֶלֶךְ hier nicht logisch: „da, weil“, wie Kap. 3, 22, sondern temporal: „sobald als“, vom Endtermin der in וְרִבְרִיבָא B. 21, 29 liegenden Zeitdauer an, also vom Ablaufe der sieben Jahre an. — Daß Gewalt hat der Himmel, nämlich über der Menschen Reiche, vgl. B. 14, 22. Statt „der Höchste“, wird Gott hier geradezu „der Himmel“ genannt, welcher Ausdruck als eine Abkürzung des früher gebrauchten „Gott des Himmels“ (Kap. 2, 18, 37, 44), oder des damit synonymen „König des Himmels“ (4, 34) oder „Herr des Himmels“ (5, 23) zu betrachten ist. Etwas untheokratisch Polytheistisches liegt nicht in dem Ausdruck, mögen immerhin die Chinesen ihre Gottheit geradezu Himmel nennen, und mag immerhin dieselbe Bezeichnungswiese bei den alten Persern (Herod. I, 131), den Griechen (Zeus = skr. dyaus „Himmel“) und Römern (Deus, Divus, Djovis u.) üblich gewesen sein. Ist doch auch im Neuen Testament die βασιλεία τῶν οὐρανῶν identisch mit der βασιλεία τοῦ Θεοῦ, und nannten doch nicht bloß die Talmudisten (z. B. Nedarim, 9, 10; 10, 12 u.; Buxtorf, Lex. Chald. col. 2440), sondern auch schon die Juden einer viel früheren Zeit (nach Juvenal Sat. 14, 96 f. und Diobor bei Photius Bibl. XL)

Gott gerade und gewöhnlich „Himmel“, zum Zeichen dessen, daß sie ihm die himmlische Welt ganz und nicht als mit anderen Göttern getheilte Herrschaft vindicirten (vgl. Ps. 115, 16)! — V. 24. Darum, o König, gefalle dir mein Rath. לָךְ, darum, wie Kap. 2, 6. Ueber שָׁמַר vgl. schon zu Kap. 3, 32. Wie dort und Kap. 6, 2 mit קָרָם, so ist der Ausdruck hier mit לָךְ konstruirt, wodurch die Rede etwas Eindringlicheres gewinnt (vgl. שָׁמַר mit עַל, Esr. 5, 17) und Daniels Wunsch, dem Könige womöglich zur Abwendung der ihm drohenden Gefahr und Strafe zu verhelfen, nachdrücklicher hervortritt, als dies bei der höflicheren Wendung שָׁמַר קְרִמְיָה der Fall gewesen sein würde. Die Abwendung der durch den Traum angedrohten Strafe hält der echt theokratisch denkende Prophet nämlich fortwährend für möglich, ganz wie Jesaja (38, 1 ff.) und Jeremia (18, 7 ff.) in ähnlichen Fällen; vgl. Joel 2, 12 ff.; Am. 7, 3, 6; Son. 3, 5 ff.; 2 Kön. 20, 1 ff. — Und kaufe dich los von deinen Sünden mit Gerechtigkeit. הַטָּהָה halten die alten Uebers. mit Recht für den Plural; vgl. das parallele בְּיָרִיתָ. Die Form הַטָּהָה enthält, ähnlich wie בְּיָרִיתָ Kap. 5, 10, eine defektive Suffigebildung statt eines הַטָּהָה. Zu Grunde liegt der Stat. emphat. הַטָּהָה eines Sing. הַטָּהָה (= hebr. הָטָה vgl. Dishaufen, Lebrh. S. 283. — פָּרַק, eigentl. „brechen“ (vgl. sskr. prah, lat. frango, unser „brechen“) bezeichnet, wie auch das hebr. פָּרַק in Stellen wie Ps. 136, 24; Klgl. 5, 8 zc., ein Herausreißen einer Sache aus ihrer früheren Stellung oder Verbindung, also ein Befreien, Lösen, Loskaufen (vgl. 2 Sam. 7, 23; Jes. 35, 9, 10, wo פָּרַק für גָּאָל oder פָּדָה exsolvere, redimere steht). Daher mit Recht schon Septuag. und Theodot. ὁρῶσαί, Vulg. redime, und in gleichem Sinne Syr., Saab., Ibn Esr., Berth., de Wette, Hitz. zc. Dagegen gehen Raschi, Geier, Starke, Derefer, Hävern., v. Leng., Kranichf. zc. von der Bedeutung des Abwerfens, Wegwerfens aus, wie sie in 1 Mos. 27, 40 vorliegt, und erklären demnach: „Lege deine Sünden ab“ (Häv.), oder: „entbrich dich deiner Sünden, gib sie daran“ (Kranichf.). Aber פָּרַק hat im ganzen halb. Sprachgebrauche, namentlich in dem der Targumim, konstant und unzweifelhaft die Bedeutung des Auslöfens oder Loskaufens (s. B. einer Erstgeburt, eines Adlers, der Tochter Zephthas, Richt. 11, 35), und daß der Loszukaufende Gegenstand ein für die betr. Person wünschenswerther und werthvoller sein müsse, wie Kranichf. will, liegt in dem ziemlich weiten und vielerlei Beziehungen zulassenden Begriffe keineswegs. Die Sache steht vielmehr so, wie v. Hofmann (Schriftbew. I, 519) richtig sagt: „Die Sünden befinden sich nicht, sondern sie halten in Haft. Die Meinung Daniels ist also, der König solle sich seiner Sünden, in deren Schuld und Haft er sich befindet, dadurch entledigen, daß er von nun an Gerechtigkeit und Erbarmen übt, nachdem er sich bisher durch Willkür und Gewaltthaten verschuldet

hat“. Vgl. auch schon Melancthon in der Apologie (art. III, p. 112 s. Rech.), der das „redime“ der Vulg. beibehält, aber dennoch den vermeinten, die Wertheiligkeit begünstigenden Sinn der spezifisch jüdischen und römischen Exegese mit Nachdruck zurückweist (s. Dogm.-ethische Grundgedanken Nr. 2). Dieser Sinn resultirt aber überhaupt nicht aus dem Imperat. פָּרַק, wie man denselben nun fassen möge, sondern aus der falschen Erklärung von פָּרַק durch „Wohlthun, Almosen“, wie sie sich bei zahlreichen Auslegern von Hieronymus an bis auf Hitzig findet. Diese Deutung rechtfertigt sich weder durch Ps. 37, 21, noch durch Verweisung auf Sir. 3, 28; 29, 12; Tob. 4, 10; 12, 9 u. a. übermäßigliche Lobpreisungen der Barmherzigkeitswerke bei späteren (nachkanonischen) Schriftstellern des Judenthums. Was Sprachgebrauch und Kontext als Sinn für פָּרַק unserer Stelle einzig zulassen, ist: „gerechtes Verhalten“ des Königs gegen seine Unterthanen, im Gegensatz zu früherer Tyrannei und Willkürherrschaft. Davan schließt sich im Parallelogliede mit innerer Nothwendigkeit die „Barmherzigkeit gegen Arme“ als die zweite Hauptregententugend, zu deren Bethätigung der König aufgefordert wird (vgl. Hofm., a. a. D.). Daß hierbei die פָּרַק hauptsächlich in der Zahl der armen in Exil und Gefangenschaft schmachtenden Israeliten, der theokratischen Elenden (עֲנִיִּים) schlechweg, zu suchen sind, folgt mehr aus der historischen Situation als etwa aus dem Sprachgebrauche, der an sich auch eine weitere Bedeutung der פָּרַק zu lassen würde. — Wenn dein Wohlergehen von Dauer sein soll. Dies der äußere Bestimmungsgrund für den König, sich den Mahnungen des theokratischen Sehers zu fügen. Die konditionale Rede lautet ganz bestimmt; הֵן „wenn“ ist nicht etwa zu dem dubitativen Sinne von εἰ ἄρα (Aposg. 8, 22) abzuschwächen, hier so wenig wie Kap. 3, 17. — אֲרָכָה, nicht „Langmuth, Vergebung“ (Theod., Vulg.), sondern „Dauer, Bestand“; vgl. Jer. 15, 15; Pred. 8, 12.

V. 25—30. Die Erfüllung. — Dies alles erging über den König Nebuchadnezzar. Nach Hävern. sollen diese Worte noch mit zum königlichen Edikte gehören, alles Folgende dagegen bis zu V. 30 eine vom Propheten in dasselbe eingefügte Parenthese bilden (s. oben zu Kap. 3, 31). Aber bei dieser Annahme ist eine einheitliche Anschauung von dem ganzen Berichte unmöglich; und doch will dieser offenbar als ein zusammenhängendes Ganzes aufgefaßt sein, da die in unsren Versen hervortretende theokratische Färbung auch sonst mehrfach bemerklich ist (s. oben) und da eine nähere Schilderung der Erfüllung des Angedrohten in dem Berichte keinesfalls hätte fehlen dürfen, weil sonst das Ganze ohne Pointe geblieben wäre. Dabei bleibt es aber wohl begreiflich, daß Daniel, der Verfasser des gesammelten Berichts, gerade am vorliegenden Orte das königliche Subjekt, welches er sonst als in 1. Person redend festgehalten hatte, mehr zurücktreten ließ und das über dasselbe ergangene Gottesgericht in objek-

tiver Weise von seinem theokratischen Standpunkte aus erzählte. — B. 26. Nach Verlauf von zwölf Monaten wandelte er umher auf dem königlichen Palaste zu Babel. Zu der Zeitangabe: „nach Verlauf von 12 Monaten“ bemerkt Kranichfeld: „Als die bedeutsame Traumbegebenheit jährlich wurde und so die Erinnerung daran die Phantasie des Königs erklärlicherweise besonders lebhaft beschäftigte, ergab sich dieser, der göttlichen Mahnung zum Troste, der hochmüthigsten Selbstüberhebung, welche weder überhaupt irgend eine religiöse Pietät befandete, noch speziell die Achtung vor dem Subäergotte“ u. s. w. scheint auf solche Weise in jener Zeitbestimmung allzuviel gesucht zu werden. Daß gerade zwölf Monate zwischen dem prophetischen Traume und seiner Erfüllung verstrichen, ist einfach eine geschichtliche Thatsache, die als solche hinzunehmen und zugleich als Beweis für die schlichte Treue und konkrete Wahrheitsliebe der Berichterstattung anzuerkennen ist. — „Auf dem königl. Palaste“, d. h. auf dem flachen Dache desselben; vgl. 2 Sam. 11, 2. Durch das Umblicken von diesem hochgelegenen Orte aus will der stolze König, der die zwölfmonatliche Frist statt zu Werken der Buße und Gerechtigkeit nur zur Nahrung seines tyrannischen Hochmuths benutzt hat, sich seines königlichen Machtstandes versichern und am Anblicke der riesengroßen Weltstadt als seiner Schöpfung sich weiden. Er hegt ähnliche Gedanken, wie jener in Schillers „Glocke“:

»Fest wie der Erde Grund
Wider des Unglücks Macht,
Steht mir des Hauses Pracht«, u.

Auch das „Einherschreiten“ (מַדְרִיכִיךָ, vergl. die מַדְרִיכִיךָ B. 34) deutet auf seinen düntelhaften Uebermut und seine Aufgeblasenheit hin; vgl. unser „Einhertolziren“. — Die Ortsangabe: „zu Babel“ nöthigt, wie selbst Hitzig zugestehet, keineswegs zur Annahme eines palästinenischen Ursprungs unsrer Schrift oder auch nur dieses besonderen Theils. Sie zeigt nur, daß der Verfasser kein beständiger Bewohner der Stadt Babel war und daß er als Leser seines Berichtes vorwiegend oder ausschließlich Nichtbabylonier (mochten dieselben immerhin zu längerem unfreiwilligem Aufenthalte in Babel gezwungen sein) vor Augen hatte. Auf Daniel als Konzipienten des vorliegenden Schriftstückes passen diese Merkmale ebenso gut, als sie den Gedanken an Nebukadnezar als unmittelbaren Urheber desselben bestimmt verbieten; vgl. oben, zu Kap. 3, 31. — B. 27. Ist das nicht die große Babel, die ich gebaut habe u. s. w. „Die große“ (בְּרָבָה), offenbar ein stehendes Ehrenattribut Babylons mit seinen 480 Stadien im Umfang (Herod. I, 191), seinen kolossalen Mauern, seinen je 25 Thoren in jeder Seite des ungeheuren Vierecks, seinen 676 aus lauter mehrstöckigen Häusern bestehenden Stadtvierteln, seinen hängenden Gärten auf dem Euphrat, seinen riesigen Tempel- und Palastbauten u. s. w. Vgl. Herod. I. c.; Diodor II, 5 ff.; Aristoteles Polit. III, 2; Philostratus I, 18; Curtius VI, 1 ff.; auch Stark's

Synopsis zu unsr. Stelle; Wattenbach, Ninive und Babylon, Heidelberg 1868; und Alfred Maury, Ninive et Babylone, in der Revue des deux Mondes 1868, 15. Mars, p. 470 ss. Das Präbikat ή μεγάλη ertheilen daher dieser Stadt außer unsrer Stelle noch viele Schriftsteller; so der wohl auf unsrer Stelle stehende Apokalypstiker Johannes, Offenb. 14, 8; 16, 19 (vgl. auch Jes. 13, 19; 14, 4; 47, 3, 4); so Strabo (l. XVI), der auf sie den Vers anwendet:

„ἐρημὰ μεγάλη ἐστὶν ἡ μεγάλη πόλις“, vgl. Pausanias, Arcad. p. 509, der Babylon eine Stadt nennt: „ἡντινα εἶδε πόλεων τῶν τότε μεγίστην ἦλως. Jedenfalls durfte das Babylon Nebukadnezars mit ebenso vielem Rechte als „die große Stadt“ schlechtweg bezeichnet werden, wie frühzeitig Ninive (vgl. 1 Mos. 10, 11. 12; Jon. 1, 2; 3, 2; 4, 11), und mit weit größerem Rechte als z. B. Hamath (s. Amos 6, 2: חֲמַת רַבָּה), oder Diospolis (Διὸς πόλις ἡ μεγάλη, Inscr. 4717), oder Ephesus, Smyrna, Pergamus, Nikomedien und andere Städte des späteren Kleinasiens (vgl. Rheinwald, Comment. zum Br. an die Philipper, S. 3 ff.). — Die ich gebaut habe zum Sitze des Königthums; eigentl.: „zum Hause des Königthums“, d. h. in unsrer moderne Ausdrucksweise übersetzt: „zur königlichen Haupt- und Residenzstadt“. Die ganze babylonische Reichs sollte eben ihren Sitz, ihre Wohnstätte in jener Groß-Stadt haben (Kranichf.). Vergl. die Bezeichnung Bethels als einer בֵּית־בְּרָבָה Am. 7, 13. „Die ich gebaut habe“, d. h. die ich ausgebaut, baulich vergrößert und vollendet habe. Vergl. für בָּנָה resp. בָּרָבָה in diesem Sinne: 2 Kön. 14, 22; 2 Chron. 11, 5. 6; und in Betreff der Bauten Nebukadnezars in Babylon die Berichte der chaldäischen Historiker Berossus, Abydenus und Megasthenes bei Josephus, Antiqq. X, 11, 1; c. Apion. I, 19 und bei Eusebius, Chron. I, 59; Praep. evang. IX, 41; auch Bochart, Phaleg S. 263 ff., der Nebukadnezars Verdienste um das äußere Aussehen und die architektonische Größe und Schönheit Babylons mit denen des Augustus um Rom vergleicht, von welcher Stadt dieser Kaiser bekanntlich sagen konnte: „se marmoream relinquere, quam lateritiam accepisset“ (Sueton, Aug. c. 29). — Mir zu herrlichem Ruhme. לִי־רָרָר eigentl. „zum Ruhme meiner Herrlichkeit“; vgl. die ähnlichen Verbindungen in 5 Mos. 33, 17; Sach. 11, 13; sowie, was den vorhergehenden Ausdruck: „durch die Stärke meiner Macht“ betrifft, Stellen wie Jes. 40, 26; Eph. 1, 19; Kol. 1, 11 u. s. w. — B. 28. Noch war das Wort in des Königs Munde. Die göttliche Strafe folgt dem übermüthigen und vermessenen Ausrufe auf dem Fuße nach (vgl. Jes. 28, 4); ganz ähnlich wie in der oben angeführten Schiller'schen Dichtung:

»Denn mit des Geschicks Mächten
Ist kein ewiger Bund zu schließen,
Und das Unglück schreitet schnell!« —

Da fiel eine Stimme vom Himmel. Beachte die

Uebereinstimmung zwischen der prophetischen Schilderung im Traume B. 10. 11, und zwischen der 12 Monate nachher eintretenden Erfüllung. Dem dort gebrauchten מְרִיבָהּ מִן הַמָּוֶת entspricht hier der die Blödsichtigkeit der lautwerdenden Richtersehtenz noch schärfer markirende Ausdruck כָּבֵל (vgl. Jes. 9, 7); dem dortigen בְּהִלֵּי קָרָא das charakteristische קָל, das an 5 Mos. 4, 33. 36; Matth. 3, 17; Joh. 12, 28; Aposfig. 9, 4; 10, 13 u. erinnert. Wie man sich diese קָוֶה לֵּף וּמִרְיָוִם im vorliegenden Falle etwa psychologisch oder physisch vermittelt zu denken habe, dafür bietet der vorliegende, zwar hinreichend anschauliche, aber immerhin summarische Bericht keine deutlicheren Fingerzeige dar. Die vor allem festzuhaltende Thatsache ist nur, daß der mächtig erschütterte König in dem, was er, sei es rein innerlich, sei es zugleich äußerlich, vernahm, sofort das einst in jenem Traume Gehörte wiedererkennen mußte. — Dir, König Nebukadnezar, wird gesagt: Dein Königreich ist von dir gewichen. Das Perf. בָּרַח, weil der durch die furchtbare aller geistigen Erkrankungen vom Menschen zum Thiere Erniedrigte, natürlich sofort und unmittelbar auch seiner Herrschervürde und -Funktion beraubt ist. Wegen בָּרַח, eigentl. „sagen sie“, s. zu B. 22; wegen B. 29 siehe ebendas. u. zu B. 14. — B. 30. Zu selbiger Stunde (also unverzüglich; vgl. zu Kap. 3, 6) ward erfüllt das Wort über Nebukadnezar. סָפַר eigentl. „am zu Ende“; denn das Ende der Weissagung ist ihr Eintreffen, wodurch sie aufhört, Weissagung zu sein (Hitz.); vgl. בָּלָה Kap. 12, 7; Ezer. 1, 1, u. f. w. — Ueber Nebukadnezars Wollswahnsinn s. Einl. §. 8, Anm. 1, und die daselbst angeführte Literatur. — Bis sein Haar wuchs wie Adlersfedern und seine Nägel groß wurden wie Vögelkrallen. Wörtlich: „wie Adler — wie Vögel“ (בְּפִרְיֵי — בְּפִרְיֵי), eine comparatio compendiaris, bei der der Stat. constr. nach der Vergleichungspartikel ausgelassen ist, ähnlich wie oben B. 13 bei קָל, und wie Jes. 9, 3; Jos. 5, 36, sowie auch in den klass. Sprachen (z. B. Pl. 17, 51; Juven. Sat. 4, 71 u.).

B. 31—34. Die Wiederherstellung Nebukadnezars und seine Lobpreisung Gottes. — Aber am Ende der Tage, d. h. jenes siebenjährigen Zeitraums, B. 13. 22. 29. — Erhob ich meine Augen zum Himmel, nämlich als von dorthier Hilfe zu sehen, als den Gott des Himmels (s. zu B. 23) Ansehender; vergl. Ps. 123, 1 ff.; 25, 5 u. f. f. — Und mein Verstand kehrte mir wieder; oder auch mit konsekutiver Fassung des ו; „so daß mein Verstand mir zurückkehrte.“ Das Gebet des wahnsinnig gewordenen Königs erwies sich also in keiner Weise als das, wofür v. Lengerke, Hitz. u. a. es ausgehen möchten: als eine „offenbare Ungereimtheit“. Vielmehr hatte es die wohlthätige Wirkung, daß der sich betehrende König von seiner Krankheit befreit und der Gesellschaft und Lebensweise gestiteter Menschen wiedergegeben wurde. Ueber die überhaupt an Lykantrophisch-Wahnsinnigen öfters beobachtete Neigung zum Gebet, oder zu sonstigen religiösen

Rundgebungen und Berrichtungen, vgl. Pusey und Kranichf. 3. d. St. Im vorliegenden Falle, wo die göttlich verhängte Krankheits- und Gerichtszeit ohnehin für den Gedemüthigten vorüber war, konnte das betende Erheben der Augen gen Himmel keinen geringeren Erfolg haben, als die Wiedererhebung des Krankgewesenen von der Thierheit zur Menschheit, von dem Zustand eines in viehischer Wildheit hilflos am Boden Liegenden und Erdwärtsblickenden zu der inneren Würde und äußeren Haltung eines gottähnlichen Menschen, zu jener menschlichen Normalgestalt, von der David singt (Metam. I, 85 ss.):

»Pronaque cum spectent animalia caetera terram,
Os homini sublimē dedit, coelumque videre
Jussit, et erectos ad sidera tollere vultus.«

Und den ewig Lebenden pries und ehrte ich. Vgl. 6, 27; 12, 7; sowie was die 2. Vershälfte betrifft: Kap. 3, 33. — B. 32. Und alle Bewohner der Erde sind wie nichts zu achten, nämlich „gegen ihn, ihm gegenüber“. Das Partiz. מְרִיבָהּ ist hier als Partiz. fut. pass. zu betrachten, und deshalb nicht etwa (nach Jes. 40, 17) zu erklären: „werden von ihm wie nichts geachtet“ (Havern, Kranichf. u.). בָּלָה st. בָּלָה ist wohl als Fehler eines Abschreibers zu betrachten, der für ein vermeintliches בָּלָה (nämlich אֲרָבָה) richtiger מָלָה zu schreiben wähnte. Oder auch: בָּלָה für בָּלָה ist eine dem prägnanten Gebrauche der Negation entsprechende archaische Härte, wie בָּלָה für בָּלָה, 5 Mos. 3, 11“ (Kranichf.). Vermerkt ist jedenfalls die rabbinische Behauptung bei Raschi und Saadia: הָהָה bedeuete „Sonnenstäbchen“.

Und nach seinem Willen verfährt er mit dem Heere des Himmels u. Vgl. Jesaj. 24, 21, eine der unsrigen offenbar zu Grunde liegende Stelle, in welcher das „Heer der Höhe“ ganz dasselbe bezeichnet, wie hier „Heer des Himmels“, nämlich die Schaaren der Engel, der unglähigen Himmelsbewohner (1 Mos. 32, 2 f.; Hebr. 12, 22 ff.; vgl. Dan. 7, 10). — Und niemand ist, der ... zu ihm sagen könnte: Was thust du? Vgl. Jes. 43, 13; und was die Formel: „Jemanden auf die Hand schlagen — ihm wehren“ betrifft, Targ. Kohel. 8, 4; Tr. Sanhedr. c. 2; auch das Arab. des Hariri, S. 444. — B. 33. Und meines Königthums Hoheit, meine Pracht und Schönheit kam mir wieder. Das ו vor קָרָא dient zur Einführung dieses Worts als eines neuen Subjekts nach jenem ersten: מְרִיבָהּ (vergl. Jes. 32, 1; 38, 16; Ps. 89, 19). קָרָא, Hoheit, Majestät, Würde, wie sie sich durch Blick, Haltung und Geberden einer fürstlichen Person kundgeben muß. קָרָא, „Pracht“ (vgl. B. 27; Kap. 5, 18), hier im Gegenfatz zu dem vorherigen, nicht bloß unköniglichen, sondern sogar unmenschlichen Aussehen und Verfallen, B. 30. קָרָא eigentlich „Glanz“, bezeichnet vorzugsweise die Schönheit oder strahlende Frische des Menschenantlitzes (vgl. Kap. 5, 6. 9; 7, 28), gleichwie דָּרָר mehr die Kleiderpracht bedeutet (vgl. Ps. 110, 3; 29, 2; 96, 9; 2 Chron. 20, 21). — Und meine Rüste und Großen suchten mich, — sie, die mich vorher gemieden und geflohen! Daß dieses בָּרָא

das Auffuchen eines für spurlos verschwunden Gehaltenen bedeute, ist eine durchaus unbegründete Behauptung Hitzig's und mehrerer früherer Ausleger wie Geier, Mich., Berth. u. Der Ausdruck bezeichnet vielmehr „das ehrenvolle Auffuchen seitens der königlichen Räte und Magnaten, welche als interimistischer Regenthschaftsrath den wiederhergestellten König offiziell um Uebernahme der Regierung ersuchen“. Die Ausbrüche הרבררן (s. zu 3, 24) und שר צדור bezeichnen übrigens nicht verschiedene Subjekte, sondern die nämlichen nach ihrer verschiedenen Beziehung zu Macht und Rang; vgl. שר צדור 2 Sam. 3, 38; μέγας καὶ δυνάστης Hiob 9, 22. — Und in meine Königsherrschaft ward ich wieder eingesetzt. הָרָקָה statt הָרָקָה, wegen des folg. Acc. distinct. — Und erhielt noch größere Macht, als meine frühere gewesen war; vergl. Hiob 42, 10. Worin dieser dem Nebukadnezar noch am Abende seines Lebens gewordene Machtzuwachs bestand, ist aus anderweiten geschichtlichen Nachrichten nicht bekannt, ohne daß die Thatsächlichkeit der Angabe darum beweiselt werden könnte — B. 34. Darum lobe ich, Nebukadnezar, und erhebe und preise u. Durch diese Dilogie kehrt der Schluß des königlichen Edikts zum Anfange, Kap. 3, 32 f. zurück. — Denn alle seine Thaten sind Wahrheit und seine Wege Gerechtigkeit. פֶּשַׁם eigentl. „Festigkeit, festes Sichgleichbleiben“, daher „Treue, Wahrheit“ (= hebr. אֱמֶת). דָּרֶךְ eigentl. „Gericht“, rechtmäßiges, streng rechtliches Verfahren (= hebr. מִשְׁפָּט; vgl. Jerem. 9, 23; 22, 13. — Und die in Hochmuth wandeln, vermag er zu erniedrigen. Vergl. Jes. 10, 33; 13, 11; 25, 11; 1 Sam. 2, 7; Ps. 18, 28; Ps. 1, 51 f. — Ueber die Erweiterung dieser Nebukadnezar'schen Dilogie, welche die Septuag. hier bietet, s. Dogm.-eth. Grundgedanken, Nr. 3.

Heilsgeschichtlich-ethische Grundgedanken, apologetische Bemerkungen und homiletische Andeutungen.

Laut dem zu Kap. 3, 31 Bemerkten theilen sich Nebukadnezar und Daniel in die Urheberschaft unsres Abschnittes, und zwar so, daß jener als der moralische Urheber und Anordner der Aufzeichnung, Daniel aber als Konzipient dasthet. Beide, der heidnische König und der theokratische Prophet, sind aber zugleich so ausschließlich auch die handelnden (oder resp. die leidenden) Personen des erzählten Stükes, daß sich alles dogmatisch wie apologetisch Bedeutsame, was überhaupt bezüglich des Abschnittes zu bemerken ist, an das Verhalten der einen oder der anderen dieser beiden Persönlichkeiten unmittelbar anlehnt. Wir richten daher unsre Betrachtung zunächst

1. auf Nebukadnezar, — bezüglich dessen Ithanthropischer Erkrankung als eines im allgemeinen glaubwürdigen und auch außerbiblisch bezeugten Faktums bereits in der Einl. (§. 8, Anm. 1) das Wesentlichste dargelegt worden ist. Hier ist insbesondere noch auf den Alt tiefer Selbsterniedrigung aufmerksam zu machen, dem dieser König

dadurch sich unterzieht, daß er aus eigenem Antriebe einen Bericht über seine mehrjährige Erkrankung, deren Ursachen und schließliche Heilung veröffentlichten läßt. Es liegt hierin weder eine psychologische, noch eine politische oder religionsgeschichtliche Unbegreiflichkeit. a. In psychologischer Hinsicht war das Edikt eine Nothwendigkeit, weil wirklich ein Geist der Buße und des aufrichtigen Sichgedemüthigfühlers über den stolzen Herrscher gekommen war, und weil er in der ebenso langwierigen als tiefschmerzlichen Erniedrigung, die ihn betroffen hatte, mit allem Nachdruck ein von dem höchsten und allein wahren Gotte über ihn verhängtes gerechtes Gericht erkannt hatte, mochte immerhin eine Bekehrung von wahrhaft gründlicher, dauerhafter und fruchtbarer Art nicht bei ihm erzielt worden sein. Vgl. über das Wesen dieser zwar wahren und tiefgefühlten, aber immerhin noch keinen Eintritt in den Stand der Gnade, noch keine förmliche Zugehörigkeit zur Gottesgemeinde des Alten Bundes bewirkenden Demüthigung des Königs: Calvin zu Kap. 4, 34: „Hic est modus unus humiliationis; sed careret profectu illa humiliatio, nisi Dominus postea regeret nos spiritu mansuetudinis. Et ita Nebucadnezar hic non complectitur gratiam Dei, quae tamen digna erat non vulgari elogio et praedicatione; sed non descripsit etiam in hoc edicto quicquid posset requiri ab homine pio et qui edoctus fuerit diu in schola Dei, sed tamen ostendit se multum profecisse sub Dei ferulis, quum tribuit illi summam potentiam (c. 3, 32. 33; c. 4; 31 ss.), deinde conjungit justitiae laudem et rectitudinis (c. 4, 34) et sese interea fatetur reum et testatur justam fuisse poenam, quae divinitus irrogata fuit.“ — b. Auch in politischer Hinsicht war das Edikt eine Nothwendigkeit, weil, wie aus B. 33 erhellt, am Schlusse der siebenjährigen Krankheit des Königs eine öffentliche und feierliche Erklärung darüber erlassen werden mußte, daß statt der bis dahin statt Nebukadnezar's thätig gewesen, aus „Räthen und Großen“ desselben bestehenden interimistischen Reichsregentschaft nunmehr der König selbst wieder die Regierung zu übernehmen im Begriff stehe. Eine Erklärung, deren Eindruck auf das Volk der König auch dann, wenn sie manches für ihn demüthigende Gesändniß enthielt, nicht zu scheuen brauchte, — von der übrigens auch keineswegs berichtet wird, daß er sie (gleich jenem Edikt in Kap. 3, 4 ff.) durch Heroldsruf auf den Straßen und öffentlichen Plätzen habe verkündigen lassen, ja die nicht einmal als irgendwo auf inschriftlichem Wege zu öffentlicher Kenntniß gebracht bezeichnet wird! — c. In religionsgeschichtlicher Hinsicht endlich involvirt das fragliche Altentstück insofern keine wesentliche Schwierigkeit, als sich, wie zu Kap. 3, 31 bereits gezeigt worden, der halb heidnische, halb jehovahgläubige Standpunkt des babylonischen Königs, jener religionsmengerische Synkretismus, dem man überhaupt bei den Herrschern der erlischen Zeit so vielfach begegnet, in möglichst charakteristischer Weise darin kundgibt.

Wie denn sogar Hitzig (S. 58) es bei Nebukadnezar, als einem Neu- oder Halbbekehrten, ganz zulässig findet, „daß derselbe neben dem höchsten Gotte noch einen als den seinigen (B. 5) und außerdem „heilige Götter“ (B. 6. 15) anerkennt.“ Daß nach demselben Kritiker man es sonderbar finden müsse, daß „auch nach dieser so ersten Erfahrung Nebukadnezar, wie geschichtlich feststehe, die gefangenen Diener des höchsten Gottes, die Juden, nicht freigegeben habe“, entbehrt allen Grundes. Denn die Begebenheit fällt laut Kap. 4, 1, vgl. mit B. 27 und 31, erst in die letzten Regierungsjahre Nebukadnezars, und wir wissen weder, was derselbe gethan haben würde, wenn er nach seiner Genesung noch geraume Zeit gelebt und regiert hätte (was nach der bekanntesten Stelle aus Berossus bei Josephus c. Ap. I, 20 jedenfalls nicht der Fall war), noch auch, welche politische Beziehungen, Verwicklungen oder Rücksichten den König von sofortiger Ausführung eines vielleicht schon vorbereiteten Planes, die Juden nach ihrer Heimath zu entlassen, abhalten mochten.

2. Was das Verhalten Daniels betrifft, so tritt auch in ihm, auf eine für die Glaubwürdigkeit des ganzen Berichtes höchst vortheilhaftes Zeugniß ablegende Weise, die eigentümliche Doppelstellung, welche der gleichzeitige Jehobahprophet und Obermagier am chaldäischen Königshofe repräsentirte, charakteristisch hervor. Der mehr durch ein Ehrenamt, als durch Befassung mit bestimmten dienstlichen Funktionen, zumal etwaa mit priesterlichen Verrichtungen, ausgezeichnete jüdische Weise darf bei der Citation des Traumdeuter- oder Magierordens vor den König anfänglich fehlen, weil ihm überhaupt eine freiere Bewegung verstattet ist (s. zu B. 6). Daß der König ihn dann, als er schließlich doch erscheint, auf echt-heidnische Weise als „Belt-schürzer, nach dem Namen seines Gottes (b. h. des Götzen Bel)“ anredet (B. 5. 6), mag, laut Calvin's richtiger Bemerkung: („non dubium est, quin hoc nomen graviter vulneraverit animum prophetae“) nicht ohne das Gefühl tiefer Kränkung und Demüthigung für den Diener des lebendigen Gottes abgegangen sein. Und doch verleugnet er nicht seine Treue und Anhänglichkeit gegen den königlichen Gebieter, der ja sein Wohlthäter war und, falls er sich nach seinem Rathe lenken und leiten ließ, so leicht auch zum Wohlthäter und Wiederbefreier des ganzen Gottesvolkes werden konnte. Als der König ihm seinen unglücksweisagenden Traum vorgelegt, versinkt er „wohl eine Stunde lang“ in tiefe Trauer und mißfählende Besinnung (B. 16), und das Wort, womit er endlich seine Deutung einleitet, ist ein Segensruf an den König, verbunden mit dem Wunsche, daß das ihn bedrohende Schicksal doch vielmehr seine Feinde betreffen möchte! Vgl. wiederum Calvin: „Daniel exponit (v. 16), cur ita fuerit attonitus, nempe quia cuperet averti tam horribilem poenam a regis persona. Etsi enim merito eum potuit detestari, tamen reveritus est potestatem divinitus ei traditam. Discamus igitur exemplo prophetae,

bone precari pro inimicis nostris, qui cupiunt nos perdere, maxime vero precari pro tyrannis, si Deo placeat subijci nos eorum libidini; — alioquin non tantum illis, sed etiam Deo ipsi sumus rebelles. Caeterum altera ex parte ostendit Daniel, se non frangi ullo misericordiae affectu, neque etiam molliori, quo minus pergat in sua vocatione.“ — Die Art, wie Daniel mit dieser Ergebenheit gegen seinen königlichen Gebieter doch auch wieder den striktesten theokratischen Gehorsam gegen Gott zu verbinden weiß, erhellt theils aus der unverhohlenen Bestimmtheit und kategorischen Unzweideutigkeit, womit er B. 22 dem Könige die ihm bevorstehende höchst schimpfliche und demüthigende Strafe ankündigt, theils aus dem seiner Traumdeutung beigefügten abschließenden Mahnwort oder Epilog, B. 24, worin sich die dogmatisch-ethischen Grundideen des ganzen Abschnittes gleichsam wie in ihrer Spitze konzentriren und in prägnantester Bedeutsamkeit zusammendrängen. Die exegetische Erläuterung dieser Stelle hat bereits gezeigt, daß das Verhalten, zu welchem Daniel hier mit edler Freimüthigkeit und eindringlich warnendem Ernste ermahnt, kein anderes ist, als das einem gottesfürchtigen und wahrhaft berufstreuem Regenten überhaupt geziemende, als der Inbegriff aller wesentlichen Regententugenden schlechweg; daß also diejenigen Ausleger den Worten Gewalt anthun, welche ein äußerlich werthheiliges Verfahren, insbesondere ein an sich für verdienstlich gehaltenes Almosenpenden hier gelehrt und vorgeschrieben finden. Es sind dies einmal die Rabbinen, welche überhaupt dem Almosengeben eine fast magische Kraft beilegen und alle möglichen Schriftstellen hierfür geltend zu machen suchen, namentlich solche, in welchen das von ihnen durch „Wohlthun, Almosen“ erklärte צדקה vorkommt (vgl. Buxtorf, Lex. S. 1891 f.); sodann die römisch-katholischen Exegeten, welche seit Bellarmin's eingehender Erörterung unsrer Stelle (I. II, poenitentia, c. 6; vgl. I. IV, c. 6) dieselbe als eine der vornehmsten Belegstellen für ihre antievangeliische Theorie von der Rechtfertigung und Heiligung zu benutzen pflegen (wobei sie natürlich das „peccata tua elemosynis redime“ der Vulgata für die einzig richtige Uebersetzung erklären); endlich fast alle rationalistischen Ausleger von Griesinger und Vertholdt an bis auf Gesenius, de Wette und Hitzig, die unter Vertheibigung jener hieronymianischen Uebersetzung und unter Verweisung auf apokryphische Stellen wie Sir. 3, 28; 29, 12; Tob. 4, 7 ff.; 12, 9 f.; 14, 10 f., hier werthheiliges „Moral des späteren Judenthums“, und ebenbarum ein sicheres Indicium nachchristlicher Abfassung unfres Buches finden wollen. Daß nicht einmal bei Festhaltung jener fehlerhaften Vulgata-Gelege, welche צדקה = elemosynae setzt, ein dem Pelagianismus günstiger Sinn mit Nothwendigkeit aus der Stelle resultirt, hat bereits Grotius gezeigt: „Neque offendere quemquam potest, quod operibus poenitentiae, in quibus excellunt elemosy-

nae, tribuatur id, quod poenitentiae proprie convenit; est enim talis metonymia aut synecdoche frequens.“ Besser noch Melancthon in der Apolog. Conf. Aug. art. III, p. 112 R: „Non volebat Daniel regem tantum elemosynam largiri, sed totam poenitentiam complectitur, quum ait: „Redime peccata tua elemosynis“, i. e.: redime peccata tua mutatione cordis et operum. Hic autem et fides requiritur....“ Ac verba Danielis in sua lingua clarius de tota poenitentia loquuntur et clarius promissionem effert: „Peccata tua per justitiam redime, et iniquitates tuas beneficiis erga pauperes.“ Haec verba praecipunt de tota poenitentia; jubent enim, ut justus fiat, deinde ut bene operetur, ut, quod regis officium erat, miseros adversus injuriam defendat. Justitia autem est fides in corde“, etc. Ähnlich derselbe im Kommentar zu d. St. (Opp. ed. Bretschneider, vol. XIII, p. 843 ss.), wo er auf die falsche Fassung des חַסְדִּים in der Vulgata überhaupt keine Rücksicht mehr nimmt; desgleichen Calvin im Kommentar und Instit. rel. chr. III, 4, 31. 36, und von späteren protestantischen Exegeten besonders Carpzov, De elemosynis Judaeorum (in seinem Appar. historicus in der Critica sacra, p. 726 ss.). — Es ist also in dem gesamten Auftreten Daniels in unsrem Abschnitte nichts wahrzunehmen, was mit der einem Glaubenszeugen und hocherleuchteten Seher des Alten Bundes geziemenden Haltung gegenüber einem heidnischen Welt herrscher im Widerspruch stünde. Und diesem seinem praktischen Verhalten entspricht auch der bei Abfassung des vorliegenden Schriftstücks in königlichem Auftrage von ihm festgehaltene Ton, dessen Uebereinstimmung mit der theokratischen Denk- und Anschauungsweise der alttestamentlichen Schriftsteller überhaupt bereits oben (S. 96) hervorgehoben worden ist.

3. In apologetischer Hinsicht ist überhaupt noch das üble Zusammenstimmen dessen, was sich von der pseudologischen Darstellungskunst eines makkabäischen Tendenzschriftstellers hätte erwarten lassen, mit den örtlichen und zeitgeschichtlichen Verhältnissen unsrer Erzählung hervorzuheben. Betrachtet man nämlich unser Stück mit Unbefangenheit und Genauigkeit im Lichte der makkabäischen Zeitlage, so springt alsbald in die Augen, wie hohl und bodenlos willkürlich alles das ist, was Bertholdt, Bleel, v. Leng., Hitzig u. a. von der angeblich auf die Zeit des Antiochus Epiphanes berechneten paränetischen Tendenz desselben sagen. „Der Sünder Nebukadnezar, welcher für seinen Hochmuth mit Verrücktheit gestraft wird, ist Typus für jenen übermüthigen *Επιμανης*, der gleichfalls unpassende Gesellschaft suchte, als König sich verleugnete, und noch unlängst auch ein Rundschreiben, freilich ganz anderen Inhalts, hatte ergehen lassen.“ In diesem Einen Satze Hitzig's (S. 58) ist ein ganzes Nest von tendenzkritischen Willkürlichkeiten und kaptivischen Verdrehungen des wahren historischen Sachverhalts mittelst Aufstellung falscher Parallelen enthalten.

Warum für den Hochmuth des seleucidischen *Επιμανης* (vergl. 1 Makk. 1, 21. 24) gerade Nebukadnezar, der zur Strafe für seinen Uebermuth mit Wolfswahnnsinn heimgesuchte Chaldäerkönig, das Vorbild abgeben mußte, läßt sich nicht absehen, da z. B. Sanherib (2 Kbn. 18. 19), Saul (1 Sam. 16, 14; 18, 10 ff.), Pharao (2 Mos. 14) weit passendere Parallelen zu dem für sein stolzes gottfeindliches Wüthen zu bestrafenden Tyrannen der Makkabäerzeit gewesen wären und da überhaupt zur Illustration des Sprichworts: „Hochmuth kommt vor dem Falle“ (Spr. 16, 18) zahlreiche historische Beispiele zu Gebote standen. Daß ferner Antiochus Epiphanes laut Polybius 26, 10 (auf welche Stelle Hitzig ausdrücklich verweist) ein Liebhaber unpassender, d. h. wilder, roher und schwergerischer Gesellschaften war, dieser Umstand erscheint durch Nebukadnezars Verweilen bei den Thieren des Feldes so unpassend als nur möglich illustriert und so undeutlich als nur möglich abgeschattet. Diese Analogie ist in dem Grade eine nur scheinbare, daß sie bei genauerer Prüfung sich in die äußerste Ungleichartigkeit, ja Abgeschmacktheit auflöst (vgl. Kranichf., S. 174 f.). Und was endlich jene dritte Parallele betrifft: daß beide Tyrannen Rundschreiben ausgehen lassen, so gesteht Hitzig selbst zu, daß das 1 Makk. 1, 41 ff. mitgetheilte Rundschreiben des Epiphanes „freilich ganz anderen Inhalts“ gewesen sei, als das Nebukadnezar'sche Edikt. Er erblickt also lediglich in der Thatfache, daß Nebukadnezar ein Circular an seine Unterthanen gerichtet habe, einen Typus davon, daß auch Epiphanes einmal etwas Derartiges gethan — als ob irgendwelter König auch nur Ein Jahr regieren könnte, ohne ein oder das andere Manifest oder Edikt oder Rundschreiben u. dgl. zu veröffentlichen! — Auf ähnliche Absurditäten läuft das hinaus, was Hitzig insofern andere aus Kap. 4, 28 (nämlich aus dem hier publizierten göttlichen Strafurtheil über Nebukadnezar: „Dein Königreich ist von dir gewichen“) betreffs des speziellen Zeitpunkts der makkabäischen Epoche, dem unser Stück seine Entstehung verbante, zu ermitteln sucht. Es soll aus der Androhung alsbaldigen, oder vielmehr bereits eingetretenen Sturzes sich klar ergeben, daß unser Abschnitt „zu einer Zeit abgefaßt sei, als die Makkabäer bereits zu den Waffen gegriffen hatten und die Oberhand gewonnen“, mithin in dem durch 1 Makk. 2, 42—48 bezeichneten Zeitpunkte! Als ob zwischen der Bestrafung eines Uebermüthigen durch schwere Geisteskrankheit, und zwischen der politisch-religiösen Erhebung einer unterdrückten Nation gegen ihren Peiniger irgendwelche wirkliche Ähnlichkeit bestünde! Und als ob ferner der synkretistisch-religionsmengerische Chaldäerkönig irgendwie in Parallele gesetzt werden dürfte mit dem fanatisch-intoleranten Zeusanbeter Antiochus; der zur Barmherzigkeit gegen „Arme“ (1732, S. 24) ernannte Nebukadnezar, mit dem im offenen Kampfe mit den Vertretern der Theokratie (d. h. mit kriegerisch gerüsteten, wuthentbrannten israelitischen Heldenschaaren, die damals kaum mehr „Arme“

hätten heißen können) besüßlichen Syrerkönige; der zwar bestrafte, aber nach seiner Bestrafung aufrichtig Buße thuende und sich bekehrende Weltmonarch der Erbsitz mit dem unverbesserlich verstockten, antichristlich diabolisirten, und eben darum theokratischseits nicht für rettbar gehaltenen, sondern als fichte Beute der ewigen Verdammniß betrachteten Wüthstich auf dem Throne der Seleuciden! — Und sodann, was das Verhalten Daniels betrifft: wo ließe sich unter den theokratischen Formen, zumal unter den gottbegeisterten Apokalyptikern der Makkabäerzeit ein Gegenbild zu dem Daniel unfres Kapitels nachweisen? Wo wäre da der Jehobabdiener zu finden gewesen, der gleich unfrem Propheten, in Befolgung des Vorbildes des syrischen Feldherrn Naeman (2 Kön. 5, 18) ruhig am Hofe und in der nächsten Umgebung eines heidnischen Herrschers gelebt hätte; der diesem ein befreundeter Rathgeber, ein liebevoll ernster Warner, eine Stütze und ein Tröster hätte sein können, wie dies Daniel dem Chaldäer Könige laut unfrem Abschnitte in der That war? Eine Vorstellung von der Art, wie die Makkabäerperiode den Daniel der Vorzeit ungefähr würde haben auftreten lassen, vermögen u. a. die Stellen des Talmud (Hilchot Rozeach, XII, 15; Baba bathra f. 4, p. 1) zu geben, welche über unfren Propheten urtheilen: Gott habe denselben später deshalb bestraft, weil er an den Heiden Nebukadnezar gute Rathschläge und Vorschriften, wie die in Kap. 4, 24 enthaltenen, vergeudet habe! Und wiederum, wie die Makkabäerzeit einen wirklich Buße thuenenden und zu Gott sich bekehrenden Nebukadnezar geschildert haben würde, das vermag der von den Septuag. zu Kap. 4, 34 gebotene hrologische Zusatz zu zeigen, wonach der wiedergeborene König von den heidnischen Göttern als völlig machtlos sich für immer abwendet, sich und sein Volk bleibend dem Dienste Jehovas zu weihen verspricht, und das Volk der Judäer mit überschwänglichem Lobe preist und erhebt! — Vergl. überhaupt Kranichf., S. 170 ff. u. S. 203. S. auch denselben, S. 175: „Wollte man aber zum Erweis erbichteter Abbildung unfres Abschnittes aus der Zeitepoche des Antiochus Epiphanes etwa vor dem Eintritte jenes bewaffneten Aufstandes 1 Makk. 2, 42 ff. stehen bleiben, also in einer Zeit, wo Antiochus noch in ungehinderter Macht gegen die wehrlosen Juden wüthete, so wird auch so die Situation nicht begreiflicher. Man muß freilich dem Verfasser in diesem Falle schon eine ziemliche Weißsagungsgebe zugestehen, wie denn auch Hitzig ihm ausdrücklich Weißsagung, und zwar nicht erst ex eventu, in Betreff des Endgeschickes des Antiochus Epiphanes beilegt. Die bestimmte, bedingungslose Vorhersage des gewaltigen Verlustes des Reiches B. 28 f. wäre dann ganz präcis eingetroffen; ebenso daß eine besondere Krankheit ihn zur demüthigen Anerkennung des Zudergottes noch bringen werde, wenn es auch nicht gerade eine Wahnsinns-Krankheit war (vergl. 2 Makk. 9, 5 ff.); auch die große Verlassenheit, in welcher er sich während der Krankheit wirklich be-

fund (vgl. 2 Makk. 9, 9) ἐπὶ ἐνυπνίου ἐν τοῖς ὄρεσιν (ebenda. B. 28) würde der weißsagenden Drohung des angehenden Pseudonymus alle Ehre machen (vgl. Dan. 4, 22. 29 f.). Nur hat er sich außer in der besonderen Spezies der Krankheit, leider hinsichtlich der Genesung von derselben geirrt, und darum muß er nach Hitzig eben auf die Ehre einer nach dem Erfolg gemachten Vorhersage verzichten, und zwar ohne Entschädigung für die im übrigen wirklich bewundernswürthe Voraussage oben genannter detaillirter drei Umstände, welche in ihrer zusammentreffenden Erfüllung sicherlich an sich das ausgezeichnete Attribut der Pseudopropheteie ausreichend verdient hätte. Aber — es bleibt der Ausspruch Kap. 4, 16 eine nach Sachlage der Verfolgungszeit des Antiochus Epiphanes zweideutige und deshalb auch aus dieser noch vor dem bewaffneten Aufstand liegenden Zeit-Situation historisch nicht begreifliche Aeußerung eines Zudäers, der als Muster eines um das mit Füßen getretene Gesetz seines Gottes eisernen Patrioten gelten soll. Außerdem muß es doch auch befremden, daß der Verfasser zur Zeit des Epiphanes bei so ganz allgemeinen terminis der Sündhaftigkeit und Ruhmredigkeit des Nebukadnezar stehen geblieben sein soll, während er die dem Heiligtum Israels angethane Gewaltthat auch nicht mit Einem Worte, z. B. in B. 24, erwähnt: und doch war gerade diese die in den Augen des Tyrannen selbst wichtigste That (vgl. 1 Makk. 1, 21—24. 36 f. 44 ff.; 5, 1 f.), und sie wird zugleich als das Hauptverbrechen des Tyrannen und als der Hauptgrund sowohl der Wehklage der Frommen als auch der an ihm vollzogenen göttlichen Rache in der Makkabäerzeit angesehen; vergl. 1 Makk. 2, 8—13; 3, 45. 51. 58 ff.; 4, 36 ff.; 6, 12 f. Es muß das Schweigen von dieser Hauptschandthat in dem betreffenden Zusammenhange um so mehr auffallen, weil eben von Nebukadnezar die historischen Bilder doch ausdrücklich den am Heiligtum verübten Raub berichteten, welcher dem Verfasser nach Kap. 1, 2; vergl. 5, 3, gleich den Volksgenossen selber wohlbekannt war: so daß er selbst als vorsichtiger Pseudonymus die Pseudonymität mit Erwähnung des heiligen Hauses etwa zu verrathen nicht zu fürchten brauchte. Wie sehr die Septuaginta im Sinn und Geist der makkabäischen Zeit in den Worten Daniels B. 19 eine verurtheilende Erwähnung der Gewalt, welche Nebukadnezar einst dem Tempel anthat, natürlicherweise wünschen mußte und für angemessen hielt, zeigt ihr expresser, für die Makkabäerzeit jedenfalls bedeutender, und deshalb von Tischendorf mit Unrecht ohne weiteres eliminirter Zusatz zu B. 19: ὑπὸ τῶν σοῦ ἡ καρδία ὑπερηφανία καὶ ἰσχυρὸν ὑπὸ τὰ πρὸς τὸν ἅγιον καὶ τοὺς ἀγγέλους αὐτοῦ. Τὰ ἔργα σου ὡς φησὶ καθότι ἐξηγήματος τὸν οἶκον τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος ἐπὶ ταῖς ἀμαρτίαις τοῦ λαοῦ τοῦ ἡμαρμένου. — Als ein besonders nachdrücklich gegen die Hypothese einer makkabäischen Denkschrift zeugnender Umstand verdient auch noch die in B. 26. 27 zu Tage tre-

tende, ebenso ungefuchte als unzweifelhafte, genaue Bekanntschaft des Verfassers mit den häuslichen Verhältnissen Babylons hervorgehoben zu werden (vgl. die erz. Erläuterung). Ein maffab. Verfasser hätte seinen typischen Pseudo-Antiochus schwerlich auf dem Dache seines eignen Palastes und in seiner eignen Residenzstadt von dem fürchtbaren Gottesgerichte einer ungewöhnlichen Krankheit befallen werden lassen. Er würde der Versuchung kaum haben zu widerstehen vermocht, ihm dieses Geschick ebenba, wo den Epiphanes das seinige betraf: „in einem fremden Lande und in der Wildniß“ widerfahren zu lassen (vgl. 2 Maff. 9, 3. 28).

4. Homiletische Andeutungen. — Die praktisch bedeutsamen Elemente unseres Abschnittes konzentriren sich ebenba, wo auch der dogmatische Brennpunkt der Geschichte zu suchen ist, in dem danielischen Mahn- und Warnworte an den König in B. 24. Und zwar ist hier nicht bloß dasjenige beachtenswerth und zu eingehender homiletischer Behandlung empfehlenswerth, was Daniel dem Könige anrath, die Ausübung der Tugenden eines gottwohlgefälligen Regenten, eines Vollbringers von Werken der Gerechtigkeit und der Barmherzigkeit (vgl. oben, Nr. 2): sondern nicht minder auch das, was ihn zu dieser Mahnung antreibt und ermunthigt, sein Glaube an die Güte Gottes, die angebrochte Strafe von dem Könige fernzuhalten, falls dieser sich noch rechtzeitig bessern und bekehren würde; seine echtprophetische und theokratische Ueberzeugung, daß es Gott möglicherweise, und bei Erfüllung der betreffenden Bedingungen durch das bedrohte menschliche Subjekt, seines Entschlusses gereuen könne. Siehe die hierzu oben (S. 103) angeführten prophetischen Parallelen und vergl. was schon Hieronymus über diesen Punkt bemerkt: „Si praedixit sententiam Dei, quae non potest immutari, quomodo hortatur ad eleemosynas et misericordias pauperum, ut Dei sententia commutetur? Quod facile solvitur Ezechiae regis exemplo, quem Isajas dixerat esse moriturum, et Ninivitarum, quibus dictum est: Adhuc quadraginta dies, et Ninive subvertetur. Et tamen ad preces Ezechiae et Ninive Dei sententia commutata est: non vanitate iudicii, sed illorum conversione, qui meruere indulgentiam. Alioquin et in Jeremia loquitur Deus se mala minari super gentem: et si bona fecerit, minas clementiae commutare. Rursum bona agenti se asserit polliceri, et si mala fecerit, dicit se mutare suam sententiam: non in homines sed in opera,

quae mutata sunt. Neque enim Deus hominibus, sed vitii irascitur: quae quum in homine non fuerint, nequaquam punit quod mutatum est“. Vgl. auch Melancthon, Calvin, Geier und Starke z. B. St., sowie die Erörterungen der biblischen Theologen über die alttestamentliche Lehre von der Reue Gottes, z. B. Stendel, Theol. des A. T., S. 181 ff.; Hävernick, Vorles., S. 65 f.; auch F. Majer: „Was hast du wider das Alte Testament?“ (Stuttgart 1864), S. 118 ff., und Kling, Art. „Reue“ in Herzog's Theol. Real-Encyklop. Bd. 12, 764. — Das aus B. 24 zu entnehmende Thema hätte also etwa zu lauten: „Bereue Du deine Sünde, so bereut auch Gott die dir angebrochte Strafe“. Ober: „Der Zweck der göttlichen Strafen ist die Besehrung der Menschen; wird diese erreicht, wie gerne wird Er da seine Strafen aufheben!“ (Starke). Ober: „Seid barmherzig, gleichwie euer Vater barmherzig ist“ (Lut. 6, 36).

Außerdem bieten noch geeignete Ausgangspunkte für homiletische Erörterungen und Betrachtungen:

Kap. 3, 31—33 und Kap. 4, 31—34: Die dogmatischen Eingangs- und Schlußverse des ganzen Berichtes, vorzugsweise geeignet zu Anknüpfungspunkten für Predigten über das Ganze der Erzählung, mit dem Thema: „Alle Thaten Gottes sind Wahrheit, und seine Wege Gerechtigkeit“ (4, 34); ober: „Demüthiget euch vor Gott, so wird er euch erhöhen“ (Saf. 4, 10); ober: „Gott stößt die Gewaltigen vom Stuhl und erhebet die Niedrigen“ (Lut. 1, 52), u. f. f. Vgl. insbesondere, was Theodoret zu Kap. 4, 31 bemerkt: „*Τσαύτην ἀπέλειαν ἡ Ναβουχοδονόσορ ἐκ τῶν συμφορῶν ἰδέσκατο, ὅτι προφητικῶς περὶ τοῦ Θεοῦ καὶ φρονεῖ καὶ φέγγεται, καὶ ὡς ἐκ συμφορῶν τινὸς ἀπὸ τῆς κτίσεως πάσῃν τὴν ὑμνοῦδιαν ὑφαίνει*“.

Kap. 4, 3 f., wozu Cramer (bei Starke) richtig bemerkt: „Kann menschliche Weisheit einen Traum nicht deuten und auslegen, so wird sie noch viel weniger Gottes Geheimnisse ausforschen können. Man lasse deshalb die menschliche Vernunft in göttlichen Dingen nicht Meister sein; denn niemand weiß, was in Gott ist, ohne der Geist Gottes“.

Kap. 4, 26—30 — ein gewaltig, fürchtbar einbringlicher Beleg zu dem Satze: Hochmuth kommt vor dem Falle (Spr. 16, 18). Vergl. Starke: „Wenn ein Mensch seine Fußzeit ohne Sinnesänderung verstreichen läßt, so ergreift ihn die göttliche Strafe mitten in seinen Sünden. Er erfährt alsdann, daß Gottes Drohungen nicht leere Worte gewesen sind (4 Mos. 16, 12. 31 ff.)“.

5. Das Gastmahl des Belschazar und die danielische Vorherverkündigung des nahen Untergangs des Chaldäerreichs, auf Grund der geheimnißvollen Schrift an der Wand.

Kap. 5, 1—30.

1 Der König Belschazar veranstaltete ein großes Gastmahl für seine tausend Gewaltigen; 2 und vor den Tausenden trank er Wein. *Belschazar befahl, während er den Wein kostete, die goldnen und silbernen Gefäße herbeizubringen, welche sein Vater Nebuchadnezzar aus dem

Tempel Jerusalems hatte fortbringen lassen; damit daraus tranken der König und seine Großen, seine Frauen und seine Rebzweiber. *Da wurden gebracht die goldnen Gefäße, die aus dem 3 Tempel des Gotteshauses zu Jerusalem genommen waren; und es tranken daraus der König und seine Großen, seine Frauen und seine Rebzweiber. *Sie tranken Wein und lobsang 4 [dabei] den Göttern von Gold, Silber, Erz, Eisen, Holz und Stein.

Zu selbiger Stunde kamen hervor Finger einer Menschenhand und schrieben gegenüber 5 vom Leuchter an die Kalkwand des königlichen Palastes; und der König sah das Neukerste der Hand, die da schrieb. *Da veränderte sich des Königs Gesichtsfarbe, und seine Gedanken er- 6 schreckten ihn, und die Bande seiner Lenden lösten sich und seine Knie schlugen aneinander.

Da rief der König mit Macht [und befahl], die Beschwörer, die Chaldäer und die Stern- 7 deuter herbeizuholen. Der König hob an und sprach zu den Weisen Babels: Der Mensch, welcher diese Schrift liest und ihre Deutung mir ansagen kann, der soll mit Purpur bekleidet werden und mit goldner Kette an seinem Halse, und soll als Dreiherr Gewalt haben im Kö- 8 nigreiche. *Da kamen herein alle Weisen des Königs; aber sie konnten die Schrift nicht lesen 8 und ihre Deutung dem Könige nicht anzeigen. *Da erschrak der König gewaltig und seine 9 Gesichtsfarbe veränderte sich ihm, und seine Großen wurden bestürzt.

Da ging die Königin um der Reden des Königs und seiner Großen willen hinein in den 10 Speisesaal. Es hob an die Königin und sprach: O König, ewiglich mögest du leben! Laß deine Gedanken dich nicht erschrecken, und dein Angesicht entfärbe sich nicht! *Es ist ein Mann 11 in deinem Königreiche, in welchem der Geist heiliger Götter ist; und in deines Vaters Tagen ward bei ihm Erleuchtung und Klugheit und Weisheit gleich der Götter Weisheit gefunden, und König Nebusadnezar, dein Vater, erhöhte ihn zum Obersten über die Schriftgelehrten, Beschwörer, Chaldäer und Sterndeuter, [ja, daß that] dein Vater, der König; — *dieweil 12 ein hoher Geist und Verstand und Klugheit, Träume zu deuten, Räthsel anzugehen und Kno- ten zu lösen, bei ihm erfunden wurde, [nämlich] bei Daniel, des Name der König in Belt- 13 schazar umwandelte. So rufe man nun den Daniel, und er wird die Deutung anzeigen.

Da ward Daniel vor den König hineingebracht. Der König hob an und sprach zu Da- 13 niel: Bist du Daniel, von den Söhnen der jüdischen Gefangenschaft, die der König, mein Vater, aus Juda hierher geführt hat? *Ich habe über dich sagen hören, daß der Geist der 14 Götter in dir, und daß Erleuchtung, Klugheit und hohe Weisheit bei dir zu finden sei. *Und 15 nun sind vor mich gebracht worden die Weisen, die Beschwörer, daß sie diese Schrift läsen und ihre Deutung mir anzeigen; und sie konnten die Deutung dieses Wortes nicht angeben. *Von dir aber hörte ich, daß du könneest Deutungen geben und Knoten lösen. Kannst du nun 16 die Schrift lesen und ihre Deutung mir anzeigen, so sollst du mit Purpur bekleidet werden und mit goldner Kette um deinen Hals, und sollst als Dreiherr Gewalt haben im Königreiche!

Da hob Daniel an und sagte vor dem Könige: »Deine Gaben mögen dir selbst verblei- 17 ben, und deine Geschenke gib einem anderen! Dennoch will ich die Schrift dem Könige lesen und die Deutung [ihm] anzeigen. *Du, o König! Der höchste Gott hatte deinem Vater Ne- 18 busadnezar Königreich und Macht, und Ehre und Herrlichkeit verliehen; *und vor der Macht, 19 die Er ihm verliehen, zitterten alle Völker, Volksstämme und Zungen und fürchteten sich vor ihm. Wen er immer wollte, tödtete er, und wen er wollte, den ließ er leben; und wen er wollte, den erhöhte er, und wen er wollte, demüthigte er. *Als aber sein Herz sich erhob 20 und sein Geist sich erschreckte zur Hoffahrt: da ward er herabgestoßen vom Stuhle seines König- reichs und seine Ehre ward von ihm genommen; *und von den Menschenkindern hinweg wurde 21 er verstoßen, und sein Herz wurde gleich einem viehischen; und bei den Waldesfeln [erhielt er] seine Wohnung; Gras wie die Ochsen ließ man ihn essen, und vom Thau des Himmels wurde sein Leib benetzt: bis er erkannte, daß der höchste Gott Gewalt hat über der Menschen Königreiche, und über sie setzet, wen er will. *Und du, mein Sohn Belschazar, hast dein 22 Herz nicht gedemüthigt, obgleich du dies alles wußtest; — *sondern hast dich wider den Herrn 23 des Himmels erhoben, und die Gefäße seines Hauses sind vor dich gebracht worden, und du und deine Großen, deine Frauen und Rebzweiber haben Wein daraus getrunken, und die Götter von Silber und Gold, von Erz, Eisen, Holz und Stein, die nicht sehen, noch hören, noch erkennen, hast du gelobt, aber den Gott, in dessen Hand dein Obem ist und bei dem alle deine Wege sind, hast du nicht geehret! *Darum ist von ihm gesandt das Neukerste dieser 24 Hand, und diese Schrift hingezeichnet worden.

- 25 Und dies ist die Schrift, die [hier] hingezeichnet steht: »Gezählt, gezählt, gewogen
 26 und — Theilende«. *Dies ist die Deutung der Worte: »Gezählt: — Gott hat gezählt
 27 dein Königthum, und hat es zu Ende gebracht! *Gewogen: — du bist gewogen auf der
 28 Wage und zu leicht erfunden! *Getheilt: — getheilt ist dein Königreich und dem Meder
 und Perser gegeben!«
 29 Da befohl Belschazar, und ließ bekleiden den Daniel mit Purpur und mit goldner Kette
 um den Hals, und ließ von ihm öffentlich verkündigen, daß er als Dreiherr Gewalt haben
 30 solle im Königreiche. — *In derselbigen Nacht wurde Belschazar, der Chaldäerkönig, getödtet.

Exegetische Erläuterungen.

B. 1—4. Die Entweihung der heiligen Tempelgefäße beim königlichen Mahle. — Der König Belschazar veranstaltete ein großes Gastmahl. Der Königsname **בִּלְשַׁצְר** unterscheidet sich von dem chaldäischen Namen **בִּלְשַׁצְר**, womit Nebukadnezar laut Kap. 1, 7 (vgl. unten, B. 12 unsres Kapitels) den Daniel belegt hatte, lediglich orthographisch, durch Fehlen des t-Lautes zwischen den Konsonanten l und sch, ist also eine weichere Form, von gleicher etymologischer Bedeutung ihrer Elemente, wie Bel-Schazar = Beli princeps = dem Bel-sarussur der babylon. Inschriften (vergl. Einl. §. 8, Anm. 3). Nach Hitzig (zu 1, 7 und zu unsrer Stelle) wäre Bel-tsch-azar = fanstr. Pāla tschācara „Ernährter und Verzehrter“; in Belschazar wäre das mittlere Element dieses Kompositum, die Skrit.- und Zend-Kopula tscha „und“, ausgefallen und durch das hebr. Relativum **ו** ersetzt, so daß diese abgeschliffnere Form den Sinn: „Ernährter, welcher Verzehrter“ ausdrückte. Eine wohl allzu gekünstelte Annahme, die gleich der direkten Herleitung des Wortes aus dem Arischen überhaupt bedenklich erscheint, zumal da jenes inschriftliche Bel-sarussur der babylonischen Monumente sie wenig begünstigt. So ist auch Ewald's Annahme schwerlich zu erweisen, wonach in dem Königsnamen **בִּלְשַׁצְר** der Name des männlichen Gottes Bel, in dem Namen Daniels **דָּנִיֵּאל** dagegen derjenige der Göttin Belt enthalten sei. Es spricht hiergegen sowohl Kap. 4, 5, als auch die Schreibung des letzteren Namens mit **צ** statt mit **ר**. — Daß der König Belschazar am wahrscheinlichsten mit Evilmerodach, dem Sohne und nächsten Nachfolger Nebukadnezars, für identisch zu halten ist, s. Einleit. §. 8, Anm. 3 (S. 32 ff.). — „Veranstaltete ein großes Gastmahl“; eigentlich: „machte ein großes Essen“. **בָּרַךְ**, „er ließ herrichten“, ähnlich wie Kap. 3, 1. **הָלַךְ**, „Brod, Essen“, schließt, wie das zweite Verbalglied zeigt, das Trinkgelage (**וַיִּשְׂכְּרוּ**, B. 10) mit ein; vgl. im Hebr. 1 Mos. 26, 30; 1 Sam. 25, 36; Pred. 10, 19. — Und vor den Tausenden trank er Wein, d. h. wohl nicht: „er trank ihnen zu, trank um die Wette mit ihnen“ (Hävernick), sondern: „ihnen gegenüber, an einer besonderen Tafel sitzend, trank er zugleich mit ihnen“, — wie die persischen Könige nach Athenäus Deipnos. IV, 10, bei ihren großen Gastmählern zu thun pflegten. Für den Ausdruck: „vor jemanden essen

und trinken“ vgl. noch Jer. 52, 33; wesentlich verschieden davon ist „mit jemand essen und trinken“, 2 Mos. 18, 12; Apostelg. 10, 41 zc. Die Zahl von „tausend Großen“ (Großbeamten, Gewaltigen, vgl. 4, 33) als Gästen des Königs, welche die Sept. zu **διοχίλοι** verdoppelt, hat nichts Auffallendes, wenn man bedenkt, daß der persische König nach Atesias (bei Athen. l. c.) täglich 15,000 Menschen von seinem Tische speisen ließ, daß nach Curtius Alexander d. Gr. einst 10,000 zu einem Hochzeitsgelage lud, daß Ptolemäus Dionysus (nach Plin. H. N. 33, 10) 1000 Soldaten aus der Armee Pompejus des Großen durch seine Küche bestütigen ließ. Das Weintrinken oder Zechgelage folgt übrigens nach echter altorientalischer Sitte, die z. B. von Herodot II, 78 für die Egyptianer, von Aelian V. H. 11, 1 für die Perser bezeugt ist, erst auf die eigentliche Mäßigkeit. Und hierbei mag denn, zumal an einem Königshofe wie der babylonische der unmittelbar vorpersischen Zeit, die ganze Ausgelassenheit und frivole Zügellosigkeit der Zechenden hervorgetreten sein, in der Weise, wie dies die folgende Erzählung schildert. Vergl. was die Schlemmerei und Ueppigkeit der Babylonier betrifft. Jes. 14, 11; 47, 1; Jerem. 51, 39; Herod. I, 193. 195; Athenäus XIV, p. 601; Curtius V, 1 u. f. f. — B. 2. Belschazar befahl, während er den Wein kostete. **וַיִּשְׂכְּרוּ**, „beim Kosten, beim Wohlgeschmecken des Weines“, also auch als er den Wein spürte, sich in übermüthiger Weinlaune befand, vergl. Spr. 20, 1; Apostelg. 2, 13, und wegen **וַיִּשְׂכְּרוּ**: Hiob 6, 6. — Die goldenen und silbernen Gefäße herbeizubringen, aus dem „Schatzhaufe der Götter“ nämlich, in welchem sie laut Kap. 1, 2 von Nebukadnezar deponirt worden. Die von Hitzig begünstigte Etymologie des Saabia, wonach der Name Belschazar eben von diesem Sollenlassen aus dem Schatzhaufe (**בָּחַץ**, „suchen“, und **צָר**) hergeleitet sein soll, ist eine müßige Spielerei, die dem Schriftsteller nicht entfernt in den Sinn gekommen ist. — Damit daraus tranken der König, seine Rebsweiber. Das **ו** in **וַיִּשְׂכְּרוּ** drückt die Absicht aus; vgl. Kap. 1, 5 b. **וַיִּשְׂכְּרוּ** mit **בָּ**: „aus etwas trinken“, auch B. 3 und 23; vgl. Winer, §. 51, 1. — „Seine Frauen und Rebsweiber“. **בָּחַץ** bezeichnet, wie auch im Hebr. (Ps. 45, 10; Nehem. 2, 6) die rechtmäßige Gemahlin im Gegensatz zur Rebs (נָחַץ). Die Sept. lassen nur die Rebsweiber beim Mahle Belschazars mit amwesend sein (sowohl hier, wie B. 3 und 23). Sie scheinen sich hierin nach dem

gerichtet zu haben, was durch Esth. 1, 9 ff. (vergl. Josephus Antiqu. XI, 6, 1) als Hofsitte der alten Perser bezeugt ist. Aber selbst für diese bezeugt Herodot (V, 18), daß sie ihre Frauen (*νομοιδαι γυναῖκες*) bei Gastmählern zugezogen hätten (vergl. auch Plutarch Sympos. I, 1, und Macrobius VII, 1, welche wenigstens die Konkubinen als gewöhnlich bei den persischen Gastgelagen anwesend bezeichnen); und daß die üppigen Babylonier in dieser Hinsicht noch viel weniger einer strengen Etiquette huldigten, geht aus Herodot I, 191; Xenophon Cyrop. V, 2, 28, und zumal aus Curtius V, 1, 38 aufs klarste hervor. Hieraus erhellt, mit welchem Rechte Bertholdt (S. 366), unter Berufung auf den mißverständlichen Vers 10 unsres Kapitels, dem Propheeten Unkenntniß der betreffenden babylonischen Sitte vorwerfen konnte. — B. 3. Da wurden gebracht die goldnen Gefäße, die aus dem Tempel des Gotteshauses zu Jerusalem genommen waren. Nur der „goldnen Gefäße“ wird hier gedacht, nicht auch der silbernen, nach dem Grundsatz: a potiori fit denominatio. Der „Tempel“ (*הֵיכָל*) ist hier, wie 1 Kön. 6, 3; Ezech. 41, 4 der eigentliche Tempelbau, bestehend aus dem Heiligen und Allerheiligsten, der hier von dem „Gotteshause“, d. h. dem gesammten heiligen Tempelbezirke, unterschieden ist. — B. 4. Sie tranken Wein, und lobsaugen u. *שִׁמְחוּ* (mit *ש* prothet., Win., Gramm. §. 23, Num. 1) nimmt das vorhergehenden Verses, ergänzt durch *הֵיכָל* „Wein“, wieder auf, um die folgende Schilderung des Lobpreises der Götzen unmittelbar daran zu reihen und so das Profane und Lascive der ganzen Scene möglichst zu veranschaulichen. — Zu der Sechszahl der Stoffe, aus welchen die Götzen fabrizirt sind: „Gold, Silber, Erz, Eisen, Holz, Stein“ vgl. die ähnliche Sechszahl („Gold, Silber, Edelsteine, Holz, Stein, Stoppeln“) in 1 Kor. 3, 11; auch Ps. 115, 5 bis 7; Bar. 6, 7 ff.; Weisß. 15, 15. Ueber die Sechszahl überhaupt als Zahl der dem Gerichte verfallenen gottfeindlichen Welt vgl. Auberlen, Dan. S. 304 f.; meine Theologia naturalis, S. 816 f. — Das Freyle der hier geschilderten Profanirung der heiligen Tempelgefäße besteht nicht etwa in einer „völligen Gleichstellung Jehovas und der Götzen des Königs“ (Havernick), sondern darin, daß Belschazar, wie Daniel Vers 23 ausdrücklich rügend hervorhebt, sich stolz über den Gott Israels erhebt und die aus seinem Heiligthum geraubten Gefäße höhnend dazu mißbraucht, während gleichzeitiger Befingung der siegreichen babylonischen Nationalgöttheiten samt seinen Zechgenossen Wein daraus zu saufen, also wesentlich in einer Erhebung der Götzen über Jehova, den im Kampfe mit ihnen Unterlegenen und durch sie Beiraubten (vgl. Kranichf. z. b. St.).

B. 5. 6. Der Finger an der Wand und des Königs Schreden darüber. — Zu selbiger Stunde, also während der Profanirungsact eben im Vollzuge begriffen war; unverzüglich und plötzlich. Vgl.

Kap. 3, 6. — **Kamen hervor Finger einer Menschenhand.** Das K'tib *אֶצְבָּעִים* (3. plur. masc.) erklärt sich genügend aus seiner Vorausstellung vor dem Femininplur. *אֶצְבָּעִים*, oder auch daraus, daß der Verfasser zunächst in unbestimmterer Weise an die hier wirkenden göttlichen Mächte dachte. Der vom K'ri dargebotene Femininplur. *אֶצְבָּעִים* ist also als erleichternde Lesart (ähnlich der in Kap. 2, 33) zu verwerfen. Das folg. Partiz. *וְכָתְבָהֶם* („und schreibend“) statt: „und schrieben“) nach dem Finit. *וְכָתְבוּ* hat veranschaulichende Wirkung, wie in Kap. 2, 7a; 3, 9a. — **Gegenüber vom Leuchter an die Kalkwand des königlichen Palastes.** Die Wand des Speisesaales ist ungetäfelt und nicht drapirt, eine einfache, hellfarbige, stellenweise wohl bemalte „Wand von Kalk oder Lünche“ (*כֹּחַל* = dem *כֹּחַל* der Targg.), wie die Reste der Paläste von Ninive nach Lahard (Nin. und Babylon, p. 651) sie in großer Zahl noch zeigen. Auf einer durch den über des Königs Sitze hängenden Leuchter besonders grell beleuchteten Stelle dieser Kalkwand zeigt sich dem entsetzten Könige plötzlich das heimliche Phänomen der schreibenden Hand. — **Und der König sah das Aeußerste der Hand, die da schrieb.** *פֶּס*, hier und B. 24, bezeichnet eigentlich die „Extremität der Hand“, also wohl ihre Spitze, den Inbegriff der Finger, dasselbe, was im ersten Gliede durch *אֶצְבָּעִים* bezeichnet war. Schwerlich richtig Gesenius Dietrich im Handwörterb.: „Handfläche, palma“; sowie Hitzig, der im Anschlusse an Saadia *אֶצְבָּעִים* in dem weiteren Sinne von „Unterarm mit Hand“ nimmt, also *פֶּס* durch „die ganze Hand“ erklärt. Der Verfasser scheint vielmehr absichtlich die Andeutung „Finger“ und „Aeußerstes der Hand (Handspitze)“ abwechselnd gesetzt zu haben, „um durch die Bemerkung, daß nur der äußerste Theil des schreibenden Organs sichtbar wurde, desto wirksamer die Vorstellung von der ganzen im Hintergrund stehenden geheimnißvollen Person zu veranlassen“ (Kranichf.). Ob übrigens das Phänomen der schreibenden Hand lediglich auf Rechnung der „vom Wein erregten Phantasie des Königs“ zu setzen, also (mit Kranichf.) aus einem objektiven Wunder des Geschehens in eins der bloßen subjektiven Wahrnehmung zu verwandeln ist (ähnlich wie die Erscheinung des vierten Mannes im Feuerofen, f. z. Kap. 3, 24): dies hängt wesentlich davon ab, ob man die geheimnißvolle Schrift, welche doch jedenfalls noch für andere als bloß für Belschazar sichtbar an der Wand stand (vgl. B. 7. 8. 16. 25), als eine solche betrachten darf, die schon v o r h e r in Folge von ganz natürlicher Einmischung oder Malung durch Menschenhand vorhanden war, oder ob man sie für eine erst während des Gelases und vor den Blicken des entsetzten Königs auf übernatürliche Weise entstandene Inschrift zu halten hat. Für die erstere Annahme ließe sich etwa an den Unterschied zwischen einer älteren und einer jüngeren Keilschrift der Babylonier, von welchen jene erstere sich sehr wesentlich von der letzteren unterschied, erinnern, oder auch an die einer

späteren Zeit gänzlich fremdgewordne Hieroglyphenschrift, deren sich die Babylonier in der frühesten Zeit bedient haben sollen (vergl. Spiegel, Art. „Ninive u. Assyrien“, in Herzog's Real-Encycl., Bd. 20, S. 234 f.). Es ließe sich etwa denken, daß des Königs Blick plötzlich auf eine in die Wand eingemauerte Backstein-Inschrift mit Charakteren jener früheren Art, welche für die gewöhnlichen Magier seiner Zeit nicht mehr lesbar waren, gefallen sei, und daß lebiglich die alles verdunkelnde und über-treffende Gelehrsamkeit eines Daniel im Stande gewesen sei, den Sinn dieser uralten Inschrift zu entziffern. Aber was gegen diese Annahme entschei-det und sie bestimmt verbietet, das ist — außer der unerkennbaren Absicht des Erzählers, ein absolut wunderbares Faktum zu berichten — der Inhalt der Schrift, der nicht etwa als ein uraltes Dra-kel von der vieldeutigen Art der Sibyllinen erscheint, sondern als ein auf die Zeitlage des Moments be-rechnetes, durch die Furcht des gegenwärtigen Königs veranlaßtes und seinen und seines Reiches nahe bevorstehenden Untergang ankündigendes Ur-theils Gottes (vergl. z. B. 25 ff.). Weshalb bei der Annahme eines objektiven Wunders stehen zu blei-ben, und sowohl jene psychologische, wie jede andere Natürliche-Erklärung abzuweisen ist. — V. 6. **Da veränderte sich des Königs Gesichtsfarbe.** Wörtl.: „Da der König, seine Farbe veränderte sich ihm“. In שָׁנָה steht das intransitive שָׁנָה „sich verän-dern“ mit dem Affektionsaffix, statt mit dem Dativ; vgl. im Hebr. des Ezechiel das שִׁנְיָהוּ Ezech. 47, 7. Wesentlich gleichbedeutend ist übrigens die etwas umständlichere Wendung: וַיִּרְוֶה שָׁנָה בְּלִוְיָהּ B. 9; sowie die wieder etwas abweichenden Ausdrücke in B. 10 und Kap. 7, 28. Wegen וַיִּרְוֶה s. zu Kap. 4, 33. — **Und seine Gedanken erschreckten ihn.** רַעֲיוֹנָיו; die aus dem bösen Gewissen des Königs entsprin-genden unbefaglichen und angstvollen Betrachtun-gen über das, was die Schrift wohl zu bedeuten habe. Vgl. Kap. 2, 30. — **Und die Bande seiner Lenden lösten sich, und seine Knie schlugen anein-ander.** Das schlotternde Zusammenschlagen der Knie ist Folge des Nachgebens der Hüftbänder, und dieses seinerseits, gleich der Verfärbung des Ange-sichts, natürliche Wirkung des Schreckens. Zu תָּרַץ „Hülfe, Lenke“, vgl. das etymologisch gleichwerthige hebr. חֶלֶץ (nur als Dual חֲלָצִים). אֲרֻבָּה „Knie“, scheint in בָּרָךְ, בָּרָכִים ethmol. nicht zusammen-zuhängen, vielmehr zunächst „Zusammenfügung, Kommissur“ zu bedeuten; vgl. commissura genu, Plin. H. N. 11, 103.

B. 7—9. Die vergebliche Befragung der Magier. — **Da rief der König mit Macht.** בָּרַחַל wie Kap. 3, 4; 4, 11. — **Die Beschwörer, die Chaldäer und die Sterndeuter herbeizuholen.** Ähnlich wie in Kap. 2, 2 (vgl. 27) und in 4, 4, stehen einige der verschiedenen Klassen von Weisen für alle, und unter diesen einigen sind nicht einmal die ausdrück-lich hervorgehoben, deren Weisheit im vorliegenden Falle hauptsächlich in Anspruch zu nehmen war, die

Chartummin oder Schriftkundigen nämlich (vergl. zu Kap. 2, 2). Es ist dies eine offenbare Nachlässig-keit des Schriftstellers, welche in der etwas vollstän-digeren Aufzählung der Hauptklassen der Magier in B. 11, sowie in dem abkürzenden Ausdruck: „die Weisen, die Beschwörer“ B. 15 ihre Paralle-len hat. Daß der Schriftsteller jedesmal, und na-mentlich hier, alle Weisen überhaupt im Auge hat, ohne Ausschluß irgend einer Hauptklasse derselben, geht aus dem unbestimmten חֲכָמֵי מִלְכָּא unsres Verses, sowie aus dem חֲכָמֵי מִלְכָּא B. 8 aufs deutlichste hervor. Daß aber Daniel sofort mit un-ter diesen „sämtlichen Weisen Babels“ vor den König hätte kommen müssen, kann hier so wenig verlangt werden, wie bei dem ähnlichen Falle im vorigen Kapitel (s. zu 4, 5). Denn einmal wird die nicht im engeren Sinne amtliche oder dienstliche Stellung des großen jüdischen Weisen unter Bel-schazar ebenfugut fortgedauert haben, wie unter Nebuchadnezzar; sodann lag es diesem Könige, der laut B. 11 ff. vorerst von Daniel so gut wie nichts wußte, noch viel näher als seinem Vater, den Je-hovahpropheten zunächst zu umgehen und sich vor allem bei den heidnischen Weisen Rath zu erholen. Eine völlige Unbekanntschaft des Königs mit Daniel erhellt aus den Worten der Königin in B. 11 ff. keineswegs, sondern nur, daß bisher noch kein per-sönlicher und offizieller Verkehr zwischen beiden statt-gefunden hat. Eben dieser Umstand erklärt sich aber zur Genüge aus der eine freiere Bewegung gestat-tenden, halb offiziellen und halb privaten Stellung Daniels, einer Stellung, die ihm zwar die Verpflich-tung auferlegte, gewisse „Geschäfte des Königs“ zu besorgen (s. Kap. 8, 27), ihn aber doch von der Ab-thigung zu häufigerem Erscheinen vor demselben frei erhielt. Die Annahme Hengstenberg's und Hü-bernicht's, daß Daniel bei Belschazars Regierungs-antritte seines Obermagieramts förmlich entsetzt worden sei, ist eine sehr unsichere Vermuthung, die mit Kap. 8, 27 (vgl. 8, 1) geradezu im Widerspruche steht. — **Der Mensch, der diese Schrift liest u. c.** חֲכָמָה (hier und B. 15) für חֲכָמָה B. 8. 16. 25 scheint Orthographie eines späteren Abschreibers zu sein, ähnlich wie jenes בָּלָה Kap. 4, 32, und wie פִּשְׁרָה, unten B. 12. — **Der soll mit Purpur be-kleidet werden und mit goldener Kette an seinem Galse.** אֲרָבָן, hier und im chaldaisirenden Hebräisch des Chronisten 2 Chron. 2, 6 = dem hebr. אֲרָבָן (2 Mos. 25. 26. 27 u. 3.), „Rothpurpur, eigentlicher Purpur“, πορφυρα, wohl zu unterscheiden von dem violetten Blaupurpur הַבִּלָּה, und diesen wahr-scheinlich an Kostbarkeit und stolzer Farbenpracht über-treffend; daher die auszeichnende Tracht der Perserkönige bildend (Pollux, VII, 13) und von diesen an einzelne hohe Beamte als Zeichen beson-derer Gunst und höchster Würde verliehen, z. B. an Mardochai, Esth. 8, 15, sowie an jene purpurati, d. h. mit purpurnem κάρδος Geschmückte, deren Xenophon (Anab. I, 5, 8), Curtius (III, 2, 10; 8, 3. 15; 13, 13. 14) u. a. gedenken (vergl. Xenophon

Cyrop. I, 3, 2; II, 4, 6; Herodot III, 20 u.). Wie am persischen Hofe, so wird aber der Purpur auch am babylonischen diese ausgezeichnete Rolle gespielt haben, so gewiß, als Babylon gleich Tyros im Alterthum durch seine Purpurstoffe hochberühmt war; vgl. Philostrat. Ep. 27; Esch. 27, 24; Jof. 7, 21; überhaupt: Heeren, Ideen u. I, 2, 205 ff. Etymologisch scheinen beide Formen, sowohl אַרְגָּמָן wie אֶרְגָּוֹן, sich am bequemsten aus dem Sanskr. herleiten zu lassen, wo sowohl rāgaman als rāgavan, als Adjektiva deriv. von rāga „Roth“, in der Bedeutung „rothfarbig“ vorkommen; vgl. Gesenius Addit. ad Thes. p. 111. Dagegen denkt Sigis an Sanskr. argh = „Werth haben, kostbar sein“, und die meisten Aelteren an eine semitische Wurzel, wie רָגַם — הַמְּנִיכָה, „Rette, Halskette“ (Septuag., Theodot.: *μανικης*; ebenso Aquil. und Symm. bei 1 Mos. 41, 42), so biente auch noch bei den Persern die goldene Halskette als Zeichen fürstlichen Schmuckes und als Insignie besondrer königlicher Gunstbezeugung; vergl. Herod. III, 20; Xenophon Anab. I, 2, 27; 5, 8; 8, 29. — Und soll als Dreiherr Gewalt haben im Königreiche. הַלְהִי, verschieden von הַלְהִי B. 16 und 29, wird gewöhnlich als hebraisirend gebildete Ordinalzahl: „der dritte“ gefaßt, also dem sonst gebräuchlichen הַלְהִי gleichgesetzt, dürfte aber vielleicht richtiger mit Kranichfeld für eine feminine Aboverbalbildung nach Analogie von Aboverben wie אֶבְרִית, אֶחָרִי u. zu halten und demnach durch „dreiherrnweise, dreiherrnmäßig“ zu erklären sein, während das הַלְהִי in B. 16, 29 das entsprechende (aus הַלְהִי „drei“ gebildete) Maskulin=Nomem: „Dreiherr, triumvir“ ist. Dem Sinne nach besteht also kein Unterschied zwischen dem in unsrem Verse und dem in jenen späteren Parallestellen gebrauchten Ausdruck; unnöthig und willkürlich ist es aber, mit Sigis die beiden Bildungen auch formell für identisch zu erklären und zu diesem Zwecke an unsrer Stelle הַלְהִי zu emendiren. Mit der „Dreiherrn- oder Triumvir-Würde, welche dem glücklichen Zeichenbeuter hier verheissen wird, ist wohl nicht dieselbe gemeint, wie die, von welcher schon Kap. 2, 49 die Rede war: das Amt eines der drei Statthalter über die Prov. Babel, sondern vielmehr die Würde eines der drei Oberstatthalter über das ganze Reich, deren Kap. 6, 3 gedacht ist, und zwar als einer von Darius dem Neber getroffenen Einrichtung, in welcher man wohl nur die Wiederherstellung eines schon früher dagewesenen babylonischen Verwaltungsinstituts zu erblicken hat. Dem Sinne nach richtig schon die Sept.: *ἐξουσία τοῦ τρίτου μέγους τῆς βασιλείας*; weniger richtig dagegen die Pesch. mit ihrem: „dritten Ranges im Königreiche“, worin die Vorstellung zu liegen scheint, als hätte der Beglückte die nächste Stelle nach dem

Könige als erstem, und nach dem Premierminister oder Groß-Bezir als zweiten Machthaber im Reiche einnehmen sollen. Dieser Gedanke lag dem Verfasser sicherlich fern und würde durch הַלְהִי so undeutlich als nur möglich ausgedrückt gewesen sein. Der offenbare Sinn dieser Worte ist vielmehr: Der Betreffende solle *αὐτὸς τρίτος* „selb dritte“, als dritter neben zwei anderen Großbeamten oder שְׁלֹשָׁה (vgl. Kap. 6, 3) über das Reich gesetzt werden. — B. 8. Da kamen herein alle Weisen des Königs. Ueber das Kִרִי *קִרִי* s. zu Kap. 4, 4. Die כָּל הַחֲכָמִים הַקִּרְיִי sind deutlich dieselben, wie die in B. 7 einzeln (jedoch unvollständig, nur andeutungsweise) Genannten. Es ist höchst willkürlich, mit Kranichfeld eine Gradation zwischen der Berufung der B. 7 genannten drei besondern Weisenklassen, und zwischen der hier erzählten Berufung aller Weisen zu statuiren, demnach also vor dem אָרְרִי „da“ eine Reihe von nicht ausdrücklich erzählten Begebenheiten zwischen den Zeilen zu lesen (in der Art, wie dies manche Exegeten bei dem καὶ εἰπεν ὁ δοῦλος Auk. 14, 22 thun). Vergl. vielmehr das Verhältniß des allgemeinen Ausdrucks כָּל הַחֲכָמִים בְּכָל in Kap. 4, 3 zu den dann speziell genannten 4 Klassen von Weisen (ib. B. 4) und siehe das schon oben zu B. 7 über die nachlässige Ausdrucksweise des Schriftstellers Bemerkte. — Aber sie konnten die Schrift nicht lesen u. Kranichfeld denkt als Grund hiervon: die Charaktere der geheimnißvollen Inschrift seien altphönizische gewesen, welche Daniel als Hebräer sofort habe kennen müssen, während die chaldäischen Chartummin, denen nur die der späteren syrisch-palmyrenischen Schrift entsprechende Kurrentschrift des alten Babel bekannt gewesen, kein Verständniß davon hätten besitzen können. Aber es ist wohl überhaupt hier eher an eine Keilschrift zu denken, oder auch an hieroglyphische Charaktere (s. zu B. 7), weil die Wandsteinwände der Paläste des alten Babylon hauptsächlich nur derartige Inschriften trugen. Ähnlich, wie Kranichfeld, übrigens auch schon Prideaux in der „Allgem. Weltgeschichte“, Th. III, S. 755: die Schrift sei nicht die halb. Quadratschrift, sondern die altarabische (?), die Vorläuferin der jetzigen samaritanischen, gewesen. — B. 9. Da erschraf der König gewaltig. und seine Großen wurden bestürzt. Das Seltene, ja gänzlich Unerhörte und Unverständliche der plötzlich sichtbar gewordenen Schriftzüge steigert das Unheimliche der ganzen Erscheinung und erfüllt die aus ihrem wilden Larmel aufgestörten Gäste des Königs, gleich ihm selber, mit banger Besorgniß wegen der durch das unheimlichste Orakel vorherverkündigten unheilvollen Ereignisse. Dürfte man, mit Häverniä und vielen Aelteren, das Gelage Belschazars als während der Belagerung der Stadt durch die Medoerfer und als dieser Gefahr zum Trotz veranstaltet denken, so würde diese allgemeine Bestürzung sich noch besser erklären, und man würde dann nicht einmal auf die Furcht der vielen Beamten, es möchte mit des

Königs nahem Sturze ihre Absetzung verbunden sein, zu reflektiven nöthig haben. Aber aus B. 30 f. ergibt sich jene Annahme keineswegs mit Nothwendigkeit, s. unten. — Zu dem Part. *יְשַׁבְּחֶנּוּ* bemerkt Hitzig wohl mit Recht: es liege darin „nicht blos der Begriff der Befestigung, sondern des Durcheinanders, der wirren Bewegung“. „Niemand blieb mehr an seinem Plage; es gerieth alles in Aufruhr; Gruppen bildeten sich, und rathlos schwanden und ließen die Leute hin und her.“

B. 10—12. Die Königin=Mutter erinnert Belschazar an Daniel. — Da ging die Königin..... hinein in den Speisesaal. *מַלְכָּה* kann nur die Königin=Mutter (*בְּרִירָה* 1 Kön. 15, 13; 2 Chr. 15, 16; vergl. Jerem. 13, 18) sein, nicht eine der Gemahlinnen des Königs; denn diese befanden sich laut B. 2 und 23 schon vorher im Saale bei den Zechenden. War nun Belschazar mit Evil-Merodach, dem Sohne und Nachfolger Nebukadnezars, eine und dieselbe Person, so war diese Königin=Mutter, die hier offenbar mit derselben hervorragenden Würde und Autorität ausgestattet erscheint, wie die Gebirotin aus den israelitischen Königshäusern (vergl. die angef. Stellen) höchstwahrscheinlich keine andere als die von Herodot I, 185 gefeierte Nitokris. Vgl. schon Einl. S. 8, Anm. 3. — Statt des *כְּתִיב* setzt das *כְּרִי* in Anlehnung an den Sprachgebrauch des späteren Chaldaismus *כְּרָה*; vgl. zu Kap. 4, 4. — *כִּכְרָב מִלִּי ב' וְה'*, „von wegen (auf Anlaß) der Reden des Königs und seiner Großen“. So richtig die meisten Neueren; denn ein wirres, aufgeregtes Reden, dessen Schall vielleicht unmittelbar bis zu den Gemächern der Königin drang, liegt in jenem *מִשְׁרַבְשָׁן* B. 9 implicite mit eingeschlossen. Gegen Vulg., Luther, Bertholdt, Dereser, v. Lengerke u. a.: „um der Angelegenheit willen, wegen der Sache“, spricht sowohl der Plur. *מִלִּי*, als auch die Ergänzung dieses Begriffs durch den Genitiv. — O König, ewiglich mügest du leben. Vgl. zu Kap. 2, 4, wofelsich auch über das defektive *רִצְוֹנָה* bereits gehandelt ist. — B. 11. Und in meines Vaters Tagen ward bei ihm Erleuchtung (*נִרְרָה*, vgl. zu Kap. 2, 22) und Klugheit und Weisheit gleich der Götter Weisheit gefunden. Vergl. 1 Kön. 3, 28; Weish. 8, 11. — Und König Nebukadnezar..... dein Vater, der König. Weil das vorangestellte Subjekt: „und König Nebukadnezar, dein Vater“ ziemlich entfernt vom Finit. steht, wird es am Schlusse des Satzes noch einmal in kürzerer Fassung wiederholt, ähnlich wie in Sophel. 5, 7. Im Deutschen läßt sich diese Epanaphora durch: „ja, das that“ u. einleiten. — B. 12. Dieweil ein hoher Geist..... bei ihm erkunden wurde. Als Grund für die dem Daniel durch Nebukadnezar angethane Auszeichnung wird hier nochmals seine schon in B. 11a gerühmte Weisheit hervorgehoben, um so die im Folgenden enthaltene Aufforderung an Belschazar vorzubereiten. — Träume zu deuten, Räthsel anzudeuten und Knoten zu lösen. Dieser dreigliedrige

absolute Umstandssatz, von dessen drei Gliedern im Hebr. 1 und 3 durch Participia der Zuständlichkeit des Subjekts, Nr. 2 aber durch ein Infinitiv-Nomen *אֲחִירָה* ausgedrückt sind, ist ein von *וְשִׁבְלָתָהּ* abhängiger Genitiv, der die Reihe der das Hauptverb. *הִשְׁתַּבַּחְתָּ* regierenden Objekte nach Art einer Parenthese beschließt. Anders Hitzig, der nach dem Vorgange der Vulgata die drei Ausdrücke *מִשְׁרָא* und *אֲחִירָה* und *מִשְׁרָא* sämtlich als den drei vorübergehenden („hoher Geist, Verstand und Klugheit“) koordinirte Nomina der Handlung faßt, im ganzen also sechs Subjekte zu *בָּהּ הִשְׁתַּבַּחְתָּ* statuirt. Aber *מִשְׁרָא* und *מִשְׁרָא* sind deutlich Participia Beil., deren Fassung als nomina actionis weder durch Verweisung auf das hebr. *מַבְסֵר* „Decke“, noch durch Berufung auf *מִשְׁמַם* Kap. 9, 27 erhärtet werden kann. — Ob der bildliche Ausdruck „Knoten lösen“ (vgl. das lat. nodos solvere; auch die „nodosa sortis verba“ bei Seneca, Oedip. 101) auf das in B. 6 erwähnte „Sich lösen der Ketten“ anspielen soll (wie Hitzig, Kranichfeld u. a. wollen) ist bei der nur äußerlichen Berührung zwischen *מִשְׁרָא* und *מִשְׁרָרָה* mindestens sehr zweifelhaft. — (Nämlich) bei Daniel, deß Name der König in Belschazar umwandelte. *בָּהּ בְּרִיָּאֵל* (vgl. B. 30), nachdrückt. Pleonasmus des Pronomens. Die Namensgebung wird, ähnlich wie in Kap. 4, 5, als etwas des Propheten Auszeichnendes, Ehrenvolles erwähnt. — So rufe man nun Daniel, und er wird die Deutung anzeigen. Ueber die Schreibung *דָּנִיֵּאל* siehe oben zu B. 7.

B. 13—16. Daniels Erscheinen vor dem Könige. — Da ward Daniel vor den König hineingebracht. *וְהָלַךְ* und *וְהָלַךְ* sind hebraisirende Hophalsformen, wie *הוֹסֵס* Kap. 4, 33, oder wie *הִנָּחַל* unten B. 20. — Bist du Daniel, von den Söhnen der jüdischen Gefangenschaft u. a. Diese Frage zeigt deutlich, daß der König einerseits noch nicht persönlich mit Daniel verkehrt hat (s. zu B. 7), andererseits aber doch schon von ihm weiß. Daß er ihn „Daniel“ nennt und nicht Belschazar, wird einfach daher rühren, daß er es verschmährt, ihn mit dem seinem eignen gleichlautenden oder doch fast gleichlautenden Namen zu bezeichnen, der ihm in der offiziellen babylonischen Hofsprache allerdings zukam. Sehr mit Unrecht will daher Hitzig hier eine geschichtliche Unwahrscheinlichkeit entdecken, die auf einen späteren jüdischen Verfasser schließen lasse. — Die der Königin..... herbeigeführt hat. *וְהָיָה* ist wohl mit Theodot., Sept., Luther, Hitzig u. a. auf die Gefangenen, nicht mit Vulg., Kranichfeld u. a. auf die Person des Daniel speziell zu beziehen. Ueber die Form *אֲבִי* für *אָבִי* (vergl. den Vokat. *אָבִי* = *אָבִי*, Röm. 8, 15) s. Hitzig, Kranichfeld u. a. z. b. St. — Zu B. 14 vgl. B. 11; zu B. 15: B. 8. — Die Weisen, die Beschwörer. Ueber diese Verbindung vergl. zu B. 7. — Daß sie diese Schrift lösen u. c. ist hier die telische Konjunktion „daß, damit“, wie das damit verbundene Imperfekt zeigt.

Von diesem ersten Absichtssatz hängt der dann folgende, mit ל c. Infin. konstruierte ab (vergl. 2, 16). Ueber die Form מְרַבֵּה s. oben, zu B. 7. — Und sie konnten die Deutung des Wortes nicht angeben. מְרַבֵּה wird ebensowenig, wie das מְלִיךְ in B. 10 durch „Sache, Ding“ zu erklären sein; es bezeichnet vielmehr kollektivisch die an die Wand geschriebenen Worte (gegen Hitzig u. a.). — Wegen לְחֵלֶךְ B. 16 b, s. oben zu B. 7.

B. 17—24. Daniels strafende Ansprache an den König, als Prolog zur Deutung der Schächt. — Deine Gaben mögen dir selbst verbleiben. Diese Zurückweisung der königlichen Geschenke hat nur die Bedeutung, in einer der Stellung eines Jehova-Proppheten entsprechenden Weise jeden etwaigen bestehenden Einfluß auf die zu ertheilende Antwort von vornherein energisch abzuwehren. Sie ist also weder eine vorwichtige Aeußerung, die der König etwa zu bestrafen Ursache gehabt hätte, noch steht sie im Widerspruche damit, daß Daniel die vom Könige dem Deuter ausgesetzte Belohnung laut B. 29 doch schließlich annimmt, weil er eine seinem Gotte gezollte Anerkennung darin erblickt. Was v. Leng., Hitzig zc. postulieren: entweder Bestrafung des unglückseligen Drogen- und Straßpredigers durch den erbitterten König, oder Verschmähung des fürstlichen Purpurs und der goldenen Kette seitens des Propheten in B. 29, das ist nur geeignet, eine Vorstellung davon zu geben, wie etwa ein massabäischer Tendenzschriftsteller unsre Geschichte behandelt und welchen Ausgang er ihr wahrscheinlich gegeben haben würde. — B. 18. Du, o König! Der höchste Gott zc. Die absolute Voranstellung des Volativs מֶלֶכָּה מְרַבֵּה bringt den König rhetorisch in lebendige Relation zu dem im Folgenden über seinen Vater Nebuchadnezzar Berichteten. — B. 19. Und vor der Macht zitterten alle Völker, Volksstämme und Zungen. Eigentl.: „waren zitternd und sich fürchtend“, befanden sich in einem Zustande der Furcht und des Zitterns. Das K'ri וַיִּצְרֹךְ statt וַיִּצְרֹךְ , wie וַיִּצְרֹךְ (Kap. 2, 38; 3, 31; 4, 32) statt וַיִּצְרֹךְ s. z. 2, 38. Wegen der Trias: „Völker, Volksstämme und Zungen“ s. zu Kap. 3, 4. — Wen er immer wollte (vergl. Winer, Gramm. S. 47, 1, a) den ließ er leben. מָרָא leiten Theodot. (ἐκτρέφω) und Vulg. (percutiebat ; vgl. Luther: „er schlug“) von מָרָא „schlagen“ ab. Aber der Parallelismus fordert das Appelpartiz. von חָיָה „leben“, und als solches wird מָרָא entweder zu betrachten sein (nämlich als eigenthümliche alt-chaldische Kontraktion von מְרַבֵּה , was sonst, z. B. Targ. 5 Mos. 32, 39 in מָרָה kontrahirt wird); oder statt מָרָא ist mit Saab., Raschi, Buxt., Bertholdt, Gesenius, Hilfs, Hitzig zc. die gewöhnliche kontrahirende Form מָרָה zu punktiren. — B. 20. Als aber sein Herz sich erhob. רָם = רָם ist Präteritum mit intranf. Bedeutung, nicht etwa Passiv-Partizip, wie v. Lengerte will. Vgl. Winer, S. 22, 4. — Und sein Geist sich erhobte zur Hoffahrt. רִיחַ ,

das nächstliegende Synonym. von לָבַב , wechselt mit diesem auch im Hebräischen öfters ab, z. B. Ps. 51, 12. 19. רָחַק steht hier ungefähr gleichbedeutend mit dem hebr. in רָחַק in 2 Mos. 7, 13. — Da ward er herabgestoßen und seine Ehre ward von ihm genommen. Statt וַיִּקְרָא bieten die besten Handschriften וַיִּקְרָה , was vielleicht וַיִּקְרָה auszuspochen sein dürfte (so Hitzig); doch könnte vielleicht auch ein ähnlicher Fall vorliegen, wie bei פָּרָא oben B. 8, und Kap. 4, 15. — B. 21. Und sein Herz wurde gleich einem Viehischen. Dies שָׂרִי , nicht שָׂרִי (K'ri) oder שָׂרִי (v. Leng., Hitzig) oder gar שָׂרִי (Ewald). Die alt. 3. Sing. שָׂרִי steht, wie sonst gewöhnlich die 3. Plur. Alt., zur Umschreibung unfes unbestimmten „man“. Es wechseln also überhaupt in B. 20 und 21 drei dem deutschen „man“ entsprechende Ausdrucksweisen miteinander ab: a. die passivische (הִנָּחָה B. 20, מִרְיָה B. 21); b. die mit der 3. Plur. Alt. (הִנָּחָה B. 20, מִרְיָה B. 21); c. die mit der 3. Sing. Alt. (שָׂרִי B. 21) — ein lebhafter Wechsel, der durch den rhetorischen, oder wenn man will poetischen Schwung der Rede Daniels bedingt ist. — Bis daß er erkannte über sie setzet, wen er will. Vergl. Kap. 4, 14, an dessen Schlusse sich wie hier das K'ri כִּלָּה für K'tib כִּלָּה findet. — B. 22. Und du hast dein Herz nicht gedemüthigt, obgleich du dies alles wußtest. Eigentl.: „gerade darum, weil (בְּלִבְּךָ דָּר) dies alles wußtest“, also aus trotzdem Widerstreben gegen den dir wohl bekannten Sinn und Willen des Höchsten. Die Worte geben den Grund an nicht für das, was Beschäzzer hätte thun sollen, sondern für das, was er nicht gethan hat (richtig Brannschfelde, gegen v. Leng., Hitzig zc.). — B. 23. Und die Götter von Silber und Gold hast du gelobt. Vgl. B. 4. Der diesmal eingefügte ausmalende Zusatz: „die nicht sehen, noch hören, noch erkennen“, ruht auf 5 Mos. 4, 28; vergl. Ps. 115, 5 ff.; 135, 15 ff. — Aber den Gott, in dessen Hand dein Odem ist. Vgl. Hiob 12, 10; 4 Mos. 16, 22. Zum Folgenden: „bei dem alle deine Wege sind“ (אֲרָחֶיךָ) Wege = Begegnisse, Targ. Job 8, 13) vgl. Jerem. 10, 23. — Hast du nicht geehrt. Vitotes filr: „hast du verunehrt, beschimpft“. — B. 24. Darum ist von ihm gesandt zc. בְּאֲרָחֶיךָ eigentlich: „da“, in dem Zeitpunkte nämlich, wo du dich so gegen Gott erhobst. Das post hoc ist diesmal wirklich ein propter hoc. — Das שָׂרִי bezeichnet hier nicht wie z. B. Ebr. 6, 12 (vgl. das Hebr.: Dan. 11, 42) das Ausgestrecktsein der Hand, als ob Gott selbst der Schreibende wäre, sondern das Herkommen der schreibenden Hand überhaupt von Gott her, von Seiten Gottes, so daß also die vermittelnde Thätigkeit eines Engels nicht ausgeschlossen, sondern vorausgesetzt ist. Richtig Hitzig: „Die schreibende Hand ist diejenige eines Engels, welcher vor Gott gestanden (Kap. 7, 10) und den Auftrag, dies zu schreiben, erhalten hat.“

B. 25—28. Die Lesung und Deutung der Schrift.

Gezählt, gezählt, gewogen und — Theilende. Die Formen **מָנָה**, **מִנָּה**, und ebenso das in V. 28 an die Stelle von **מִנָּה** tretende **פָּרַס** sind unverkennbar gleichartig gebildete präteritale Passiv-Partizipien des **פָּעַל**, durch welche in der Weise eines Praeteritum propheticum, nur noch kürzer, peremptorischer und nachdrücklicher, die sicher bevorstehende Zukunft ausgedrückt wird. Es ist der kraftvolle lakonische Lapidarsil eines geheimnißvollen Orakels, der uns aus diesen asyndetisch aneinandergereihten Passiv-Partizipien entgegenkömmt; und dieser Tendenz und Bedeutung entspricht daher auch die ungewöhnliche, alterthümliche Form der Partizipien, von welchen nur das erste, **מָנָה**, eine regelmäßige Bildung (analog etwa dem **קָרַב** Kap. 3, 26, oder dem **שָׁכַב** für **שָׁכַיב** im späteren Chaldaismus) genannt werden kann, während der e-kant in **מָנָה** und **פָּרַס** etwas entschieden Abnormes, den gewöhnlichen Sprachgesetzen Zuwiderlaufendes hat. Und zwar scheint **מָנָה** für **מִנָּה** absichtlich als amphibolische Mittelform zwischen diesem regulären Passivpartiz. von **מָנָה** und zwischen **מִנָּה** (von **כָּלל** „leicht sein“, vgl. V. 27) gewählt zu sein, gleichwie auch das **מָנָה** vielleicht an die **מִנָּה** V. 2 und 23 assoniren soll, und wie nicht minder in dem **פָּרַס** = **פָּרַס** eine Amphibolie enthalten ist, eine Anspielung auf den Namen **פָּרַס** nämlich, und somit eine Hinweisung auf diejenige Weltmacht, welche die „Theilung“, d. h. den Sturz oder die Zerstörung des Chaldäerreichs hauptsächlich bewirkte. Ohne Grund weist Kraniichfeld diese von Hitzig u. a. vertretene Annahme einer absichtlichen Doppelsinnigkeit der Ausdrücke, insbesondere des **מָנָה** zurück; — wiewohl darin wieder Hitzig Unrecht haben dürfte, daß er dem **פָּרַס** (auf Grund von Jesaj. 58, 7 und im Anschlusse an **פָּרַס** Ezra und **פָּרַס**) die Bedeutung des hebr. **שָׁכַב** oder **פָּרַס** „zerbrechen“ ertheilt. Denn, wie V. 28 zeigt, stellt der Verfasser den durch **פָּרַס** (Partizip.) geweissagten Untergang des Chaldäerreichs gerade als eine Vertheilung desselben an die verbündeten Nationen der Perser und Meder dar, so sehr es ihm auch freigestanden und so nahe es ihm auch gelegen hätte, bloß den Namen der Perser als der den Untergang des Reiches bewirkenden Nation zu nennen. Daß übrigens das inschriftliche Orakel selbst an die Stelle des abnormen Passivpartizipien **פָּרַס** den Plural des Aktiopartizipien **פָּרַסִּים** treten, mithin einen ähnlichen Konstruktionswechsel statthaben läßt, wie den oben in V. 20. 21 wahrgenommenen (vgl. auch Kap. 2, 7; 3, 9; 6, 14, sowie das über **אֲמָרִים** Kap. 3, 4 Bemerkte), dies scheint im Interesse der Deutlichkeit geschehen zu sein. Das ungewöhnliche **פָּרַס** hätte zwar einen genaueren Gleichklang mit den beiden vorausgehenden Ausdrücken ergeben, wäre aber kaum verständlich gewesen, während der Plur.: **פָּרַסִּים** „und Theilende“, oder: „und sie theilen“, nicht mißzuverstehen war (die

Swalbsche Erklärung „und zu Stücken, und in Trümmer“ entbehrt jeden sprachlichen Beleges). Uebrigens sind die Ausdrücke „abrechnen“ oder „abzählen“ und „abwägen“ auch sonst gebräuchliche Tropen zur Bezeichnung einer endgültigen richterlichen Entscheidung; vergl. Ps. 56, 9; 62, 10; Hiob 31, 4. 6. Die Verdoppelung des **מָנָה** als des Hauptstichworts des ganzen Spruches hat keinen anderen Zweck, als der Rede einen feierlichen Nachdruck zu geben; vergl. das öftere **אָמַר אָמַר לֵשׁוֹן שְׁמַר** im Neuen Testament; und alttestamentliche Stellen wie 1 Mos. 14, 10; 5 Mos. 2, 27; 14, 22 u.; überhaupt Swalb, Lehrb. S. 313a. — V. 26. Gott hat gezählt dein Königthum. **מִלְכִּיָּךְ** nicht: „dein Königthum“, sondern: „dein Königthum“, deine Regierungszeit, die Tage deiner Herrschaft. Das Finit. **מָנָה** wohl absichtlich mit **ו**, um den Wechsel des Vokals gegenüber **מָנָה** anzuzeigen. — Und hat es zu Ende gebracht. **וְהִשְׁלִיכָהּ** eigentlich: „hat es vollständig oder vollständig gemacht“, d. h. es zum Ende der ihm zugewiesenen Zeit geführt. Vergl. **הַשְׁלִיכָהּ** Jes. 38, 12. — V. 27. Du bist gewogen auf der Wage und zu leicht erfunden. „Du“, d. h. deine moralische Person, dein sittlicher Charakter und Werth; vergl. Hiob 31, 6: „Man wäge mich auf der Wage der Gerechtigkeit, so wird Gott erfahren meine Frömmigkeit.“ — Das „bist zu leicht erfunden“ scheint an jenes drohende **כִּי קֵלִיךָ** „denn du bist (als zu leicht und gering) verworfen worden“, welches der Prophet Nahum (1, 14) dem Assyrerkönige zuruft, zu erinnern und dürfte insofern das oben über die Doppelsinnigkeit von **מָנָה** Bemerkte bestätigen. **הִסְרָה** eigentlich „ermangelnd“ (= **הִסָּר**), nämlich des sittlichen Werthes oder Gehaltes ermangelnd. — V. 28. Getheilt ist dein Königthum und dem Meder und Perser gegeben. Ueber die abnorme Form **פָּרַס**, der dann ein regelrechtes Partiz. Pass. femin.: **פָּרַסָה** folgt, s. schon oben zu V. 25. Als der Vertheilende ist natürlich Gott gedacht; als Empfänger der gemachten Theile werden die beiden Bruderstämme der Meder und Perser genannt, von welchen aber der letztere deutlich als Hauptmacht hervortritt. Denn nur auf den Namen **פָּרַס** enthält das Orakel eine etymologische Anspielung, nicht auch auf **מִדְיָה**, so nahe es auch gelegen hätte, zu einer Assonanz an diesen Namen etwa die Wurzel **מָדַד** „messen“ (vgl. **מִדְיָה**, **מִדְיָה**, Esr. 4, 20; 6, 8; 7, 24) zu benutzen. Mit dieser offenbar absichtlichen Hervorhebung der Perser als der präponderirenden Macht in dem medopersischen Doppelreiche (denn nur ein solches kennt unser Autor, wie das einheitlich zusammenfassende **וּפְרַסִּים** zeigt; — vergl. schon oben zu Kap. 2, 39, S. 74) steht Kap. 6, 1, wo als der zunächst auf die chald. Dynastie gefolgte fremdländische Herrscher über Babylon Darins der Meder genannt ist, keineswegs im Widerspruch. Denn daß zur Zeit des Sturzes der babylonischen Monarchie Medien wenigstens formell und offiziell

noch gleichen Rang mit dem persischen Schwesterstaate genoss, ja vorerst noch die Ober-Dynastie und den Namen für das ganze Reich hergab, dies mußte als der faktischen Weltlage entsprechend vom Verf. angedeutet werden, und es war dies auch hinreichend deutlich bereits dadurch geschehen, daß in unserm Vers der Meder vor dem Perser genannt wurde.

B. 29. 30. Die Folgen des Ereignisses. — Da befahl Belschazar und ließ bekleiden den Daniel. Eigentlich: „da sagte Belschazar, und sie bekleideten den Daniel“, eine ähnliche Konstruktion, wie in Kap. 2, 49; 6, 17. 25. Dem מְלִיץ מְלִיץ würde im Hebr. nicht etwa מְלִיץ מְלִיץ, sondern מְלִיץ מְלִיץ (fut. mit Vav convers., — vergl. Nehem. 13, 9; 2 Chron. 24, 8; Jon. 2, 11) ausgesprochen haben. Die Bekleidung selbst ist mithin als dem Befehle dazu auf dem Fuße nachfolgend zu denken, und Hävernicks Meinung: „der plötzliche Tod habe den König an der Ausführung des Befehles verhindert“, trifft offenbar nicht den Sinn des Erzählers. Auch schließt die Annahme, daß jene fürstlichen Insignien des Purpurs und der Krone dem Propheten sofort nach dem Befehle am Abend angelegt wurden, nicht das mindeste Bedenkliche in sich, so daß man etwa die Realisirung des königlichen Befehls erst dem folgenden Tage zuzuwenden (Derefer), oder das ganze Faktum überhaupt für unwahrscheinlich zu halten hätte (Sig. 2c.). Vielmehr entspricht eine sofortige Ertheilung des versprochenen Gnaden- und Ehrenlohnens ganz jener orientalischespotischen Regierungsweise und Justiz, welche umgekehrt auch bei Vollstreckung von Strafurtheilen (s. Kap. 3, 6. 20 f.) das rascheste Verfahren einzuhalten liebte. Und daß die „öffentliche Verklündigung“ der stattgehabten Erhebung („öffentlich verkländigen“ bedeutet aber das Verb. כָּרַז = skrus, κηρύσσω, wie schon zu Kap. 3, 4 gezeigt worden) etwa noch mittelst nächstlichen Herumziehens von Herolden in allen Straßen der Stadt habe geschehen müssen, ist eine unberechtigte Forderung, zu welcher in den Schlussworten unseres 29. Verses keinerlei Nöthigung vorliegt. Die betr. Feierlichkeit kann sehr wohl auf das Revier des königlichen Palastes, ja möglicherweise auf den Speisesaal (den man laut Vers 1 sich als ein sehr ausgedehntes, von einer außerordentlich zahlreichen Versammlung angefülltes Gebäude zu denken hat) beschränkt geblieben sein. — Ueber das wahrscheinliche Motiv für Daniel, trotz seiner früheren Weigerung die königlichen Ehrenbezeugungen dennoch anzunehmen, — weil mit denselben nämlich sein Gott und Herr geehrt erschien — s. schon zu B. 17. Möglich bleibt dabei auch die Annahme, daß der etwaige Protest des Propheten gegenüber der stürmischen Eile des von Angst befallenen Königs wirkungslos blieb und in den Beifallsrufen und dem geräuschvollen Hin- und Herreden der aufgeregten Menge verhallte. Vgl. auch Hieronymus: „Accepit autem (Daniel) insigne regium, torquem et purpuram, ut Dario, qui erat succes-

surus in regnum, fieret notior et per notitiam honorator. Nec mirum, si Baltasar, audiens tristitia, solverit praemium, quod pollicitus est. Aut enim longo post tempore credidit ventura, quae dixerat, aut dum Dei Prophetam honorat, sperat se veniam consecuturum“. — B. 30. In derselben Nacht wurde Belschazar, der Chaldäerfürst, getödtet. Dies offenbar durch eine Verschwörung eines Theils seiner Großen, die schon seit einiger Zeit vorbereitet sein mochte, aber erst jetzt, ermutigt durch die danielische Deutung der geheimnißvollen Schrift, zur Ausführung ihres Komplotts schritt. Nur diese Annahme erscheint durch Wortlaut und Kontext unsrer Stelle nahe gelegt, nicht die gewöhnliche, welche den König durch die in jener Nacht die Stadt erobernden siegreichen Schaaren der Medoperfer fallen läßt, ihn also mit Nabonnet, dem letzten Chaldäerfürsten, identifiziert und theils Jesaj. Kap. 14; Kap. 21, 5; Jerem. 51, 39, theils Xenoph. Cyrop. VII, 5, 15 ff.; Herod. I, 190 u. f. w. mit unsrer Erzählung kombinirt. Für diese neuerdings besonders von Hengstenberg (S. 325 ff.), Keil (Eintl., S. 457), Hävernicks 2c., sowie von fast allen rationalistischen Auslegern und Kritikern (auch von Stähelin, Eintl. ins N. T., S. 350 ff.) vertretene Ansicht scheint allerdings der Anfangsvers des 6. Kap. zu sprechen, falls man denselben, wie von den Genannten geschieht, unmittelbar an unsern Vers heranrückt. Aber es ist mehr als fraglich, ob diese Abtheilungsweise der Auffassung und Absicht unsres Schriftstellers entspricht. Denn a. die Worte: „Und Darius der Meder überkam das Reich“, mit der angehängten Altersbestimmung: „da er 62 Jahre alt war“, scheinen viel eher den folgenden Bericht über Darius und sein Verhältniß zu der durch ihn gestülten babylonischen Dynastie einleiten, als den über Belschazar zum Abschlusse bringen zu sollen; b. Berossus und Abydenus wissen nichts von der xenophontisch-herodoteischen Ueberlieferung von einer Einnahme Babylons während eines lüppigen Gastmahls des letzten Chaldäerfürsten und seiner Großen (vgl. Eintl., S. 8, Anm. 3, und insbesondere die daselbst mitgetheilten Ausführungen Kranichfelds über diesen Punkt); c. Berossus bei Joseph. Antiqq. X, 11, 1 läßt zwar nicht den Nabonnet, den letzten Babylonierfürst, wohl aber den viertletzten dieser Herrscher, den unmittelbar auf seinen Vater Nebukadnezar (vergl. B. 11. 13. 18. 22) gefolgte Evilmerodach, das Opfer einer Verschwörung werden, an deren Spitze sein Schwager Meriggisior stehend erscheint und die jenen König unter ganz ähnlichen Umständen aus dem Wege räumt, wie laut unsrer Stelle die nicht näher bezeichneten Mörder den Belschazar, — dessen Identität mit Evilmerodach eben hieraus aufs höchste wahrscheinlich wird (vgl. Eintl. a. a. O.); d. endlich spricht auch die Weissagung jener geheimnißvollen Schrift in B. 25, vgl. B. 28, welche das Chaldäerreich in die Hände der Meder und Perser übergehen läßt, nicht gegen, sondern für unsre Einthei-

lungsweise, welche mit Kap. 6, 1 einen ganz neuen Abschnitt beginnen läßt. Denn ganz wie in Kap. 2, 38. 39 Nebukadnezar das „goldne Haupt“ zuerst als Einzelperson, dann als mit seiner Dynastie identifizierter Repräsentant der babylonischen Weltmonarchie auftritt, erscheint hier Belschazar zuerst — in den Worten: „Gezählt, gezählt, gewogen“ — als Einzelperson aufgefaßt, dann aber, in der durch פָּרְסִי ausgebrückten Schlußweisagung, als identisch mit seinem Reiche dargestellt. Daß zwischen seinem persönlichen Untergange, der sofort erfolgte, und zwischen seines Reiches Untergang ein längerer, möglicherweise 22—24 jähriger Zwischenraum liegt, kann bei dem Bekannten perspektivisch schauenden Charakter aller Weissagung ebensovienig befremden, als die noch etwas größere Zahl von Jahren, welche laut jenem früheren Vaticinium Daniels zwischen Nebukadnezars Tode und dem Sturze seines Reiches verstreichen mußte. Wie denn derartige Zusammenfassungen naheliegender mit entfernteren Ereignissen in den Prophetien des Alten Bundes überhaupt öfters vorkommen, z. B. um nur Einen vorzugsweise eklatanten und lehrreichen Fall anzuführen, in der merkwürdigen Weissagung Ahia's von Silo an das Weib Zerobeams I, 1 Kön. 14, welche drei zeitlich auseinanderliegende, durch weite Zwischenräume voneinander getrennte Ereignisse zusammenfaßt: 1) den Tod des kranken Königssohnes Ahia (B. 12. 13); 2) den über 28 Jahre später erfolgten Untergang der Dynastie Zerobeams I (B. 10, 14; vergl. 1 Kön. 15, 29 ff.); 3) den erst nach weiteren zwei Jahrhunderten erfolgten Untergang des Reiches Israel (B. 15 ff.; vergl. 2 Kön. 17). Es ist das Grundgesetz aller heilsgeschichtlichen Typik, das organische Wittenhalten sein späterer Thatfachen in früheren, das Bedingsein mehrerer successiver Gottesgerichte durch ein und dasselbe sündige Vergehen des Urhebers einer Entwicklungsreihe, was diesem perspektivischen Zusammenschauen so weitgetrennter Fakta durch einen und denselben Propheten zu Grunde liegt. „Das unheilvolle Ende des Zehnstämmereichs hat seinen Grund schon in dem sündigen, drittehalb Jahrhunderte zuvor durch Zerobeam gesetzten und gepflegten Anfange; das, was Zerobeams Haus ausrottet, ist im Grunde dasselbe, was das Zehnstämmereich vernichtet. Zerobeams Sünde vernichtet sein Haus und sein Reich; darum ist die Vernichtung beider in jener Verflüchtigung verbunden, nicht etwa weil die Vernichtung des Hauses mit der des Reiches zusammenfällt“ (Kranichfeld; vgl. auch Bähr, zu 1 Kön. a. a. D., S. 149 des 7. Bds. des Bibelw.). Wesentlich so verhält es sich mit den wider Nebukadnezar und sein Reich, und wider Belschazar und sein Reich gerichteten Unglücksweissagungen unsres Propheten. Die Verbindung auseinanderliegender Ereignisse, wie sie in ihnen stattfindet, ist eine organisch=notwendige und naturgemäße, und eben deshalb schließt die von uns geforderte Beziehung auf zwei zeitlich getrennte erfüllende Fakta keinerlei willkürlichen Nachspruch

in sich. — Daß, wenn beide Fakta nicht gleichzeitig waren, der Verfasser in Kap. 6, 1 ausdrücklich hätte bemerken müssen, in welchem Zusammenhange dieses zweite erfüllende Faktum mit dem ersten früheren stehe, oder mit and. Wort.: „wann und wie die Uebergabe des Reichs an die Meder und Perser erfolgt sei“, — dies ist eine durch nichts motivirte Behauptung Keil's (Einkl., a. a. D.), gegen welche theils die Analogie jenes Orakels des Ahia spricht, auf dessen abschließende und endgiltige Erfüllung durch den Sturz des Reiches Israel in 2 Kön. 17 auch nicht ausdrücklich aufmerksam gemacht wird, theils der Umstand, daß die bloße Erwähnung der Einnahme Babels durch Darius den Meder schon hinreichend deutlich auf die antitypische Rückbeziehung dieses Faktums auf Kap. 5, 25 bis 28 hinweist. In der beigelegten Notiz über das damals 62 jährige Alter des Darius scheint aber eher eine Hindeutung auf eine beträchtlich spätere Zeit zu liegen, als etwa die Absicht, eben jene Nacht, in welcher Belschazar ermordet wurde, als ins 62. Jahr des Darius fallend zu bezeichnen. Denn zu einer chronologischen Notiz dieser letzteren Art lag kein irgendwie plausibles Motiv für den Autor vor. — Ueber die eigenthümliche Annahme Ehrard's („Die Offenbarung Johannis erklärt“, S. 55 f.): Kap. 5, 30 nebst Kap. 6, 1 beziehe sich auf den Sturz des Labovorposthod, des Enkels und dritten Nachfolgers Nebukadnezars, durch Nabonnet (= Darius Medus), s. zu Kap. 6, 1 f. (vergl. schon oben, Einkl. S. 8, Anm. 3 u. 4 z. Einkl.).

Heilsgeschichtlich-ethische Grundgedanken, apologetische Bemerkungen und homiletische Andeutungen.

1. In apologetischer Hinsicht ist die Hauptarbeit an unsrem Abschnitte bereits gethan, sobald die Identität des darin vorgeführten Herrschers mit Evilmerodach, und somit die Richtigkeit der wiederholten Bezeichnung Nebukadnezars als seines Vaters (B. 11. 13. 18. 22), die Uebereinstimmung seiner plötzlichen und gewaltsamen Tödtung (B. 30) mit der von Berodach bezeugten Todesweise jenes Königs, und das erst beträchtlich spätere Gelangen des Meders Darius zur Herrschaft über das babylonische Reich, zur Genüge erhärtet sind. Es bleibt uns, nach dem in Beziehung hierauf soeben erst (zu B. 30), gleichwie schon früher in der Einleitung (S. 8, Anm. 3) Bemerkten, im Grunde nur noch die Frage zu beantworten übrig: wie sich die vorliegende Begebenheit gegenüber dem tendenzkritischen Versuche, sie als eine romanhafte Fiktion des Maffaebärzeitalters zu begreifen, darstellt. — Nach Biele (Einkl., S. 266), v. Leng. (Daniel, S. 241 f. 256) u. a. soll die Erzählung durch die im Jahre 168 v. Chr., länger als Ein Jahr vor dem Ausbruche der makabäischen Erhebung, erfolgte Plünderung und Profanirung des jerusalemischen Tempels durch Antiochus Epiphanes veranlaßt worden sein. Die rucklose Art, wie der Syrerkönig damals in den Tempel Jehovah's eingebrungen sei und mit unrei-

nen Händen die goldenen Becken, Schalen, Becher und sonstigen heiligen Gefäße daraus fortgenommen habe (ant 1. Makk. 1, 21 ff.; 2. Makk. 5, 15 ff.), hätte den Pseudodaniel jener Zeit dazu bewogen, unsre Geschichte abzufassen und in „Vesschazars Schicksal es dem syrischen Fürsten vorzuhalten, welches göttliche Gericht wegen eines solchen Frevels ihm drohe“. Als ob die seleucidisch-makkabäische Geschichte irgend etwas von einem üppigen Gastmahle, einer Opfermahlzeit etwa, oder einem sonstigen Gelage zu berichten wüßte, wobei etwas auch nur entfernt Ähnliches, wie die in unserm Kapitel geschilderte Profanation der heiligen Gefäße durch Vesschazar, vorgefallen wäre! Und als ob die sonach allein übrig bleibende Parallele zwischen den angeführten Stellen des 1. u. 2. Makkabäerbuchs und zwischen Dan. Kap. 1 (vgl. 5, 2) zur Annahme der tendenziösen Erfindung unsrer Geschichte berechtige! Als ob nicht jede andere Ausmalung der stattgehabten Entweihung näher gelegen hätte, als gerade die vorliegende, welche nicht den frechen Tempelräuber selbst, sondern erst seinen Sohn und Nachfolger seinen frivolen Uebermuth an den geraubten Heiligtümern auslassen läßt! 'Der tendenziöse Erzähler müßte doch wahrlich sehr unbesonnen operirt haben, hätte er seinen Epiphanes-Vesschazar nicht nur als leicht erregbaren, zu angstvoller Zerkürung und Neue geneigten Bewusstseins dargestellt, sondern ihn obendrein auch einem eifrigen Jehovapropheten und Theokraten die höchsten Würden und Ehrenbezeugungen seines Reiches versprechen und erteilen gelassen! Gleichwie auch der Umstand, daß er diesen Theokraten jene Würden und Ehren ohne weiteres acceptiren ließ (B. 29), mit dem starren Monothetismus und anti-hellenischen Fanatismus des makkabäischen Judenthums, als dessen Repräsentant und für welches der Verfasser doch schrieb, in sonderbarem Widerspruche gestanden hätte (vergl. 1. Makk. 1, 24; Dan. 11, 28)! — Nicht besser als um diese Bleek-Lengerke'sche Zeitbestimmung steht es um die Hitzig'sche Behauptung, unser Abschnitt sei nicht etwa vor dem hasmonäischen Aufstande, sondern im 1. Jahre nach dessen Ausbruch konzipirt worden, kurz nach der Zeit und auf Anlaß jener glänzenden Feste, welche Antiochus Epiphanes im Jahre 166 bei Daphne veranstaltet, und wobei außer prunkvollen Spielen und üppigen Gastmählern auch ein solenner Aufzug stattgefunden hätte, in welchem, unter Anwesenheit vieler Frauen vom höchsten und von niedrigerem Range, „alle möglichen Götterbilder und eine unglaubliche Zahl goldener und silberner Geräthe einhergetragen worden wären“. Rief man den diese Festlichkeiten betreffenden Bericht des Polybios (l. 31, ep. 3. 4) genauer nach, so ergibt sich die stärkste Diskrepanz zwischen dem geschichtlichen Urbilde und der von dem angeblichen Pseudodaniel danach fabrizirten vermeintlichen Kopie. Von einem profanirenden Gebrauche heiliger Tempelgefäße bei jenen Gelagen weiß Polybios auch nicht eine Silbe zu berichten. Er läßt zwar die Kosten der Festlichkeiten großentheils durch geraubte Tem-

pelschätze bestritten werden, aber durch Schätze aus egyptischen Tempeln, die dem makkabäischen Pseudodaniel sicherlich unter die Kategorie der nichtigen „Götter von Gold, Silber, Erz, Eisen, Holz und Stein“ (B. 4. 23) gefallen wären, und deren Entweihung er eher gebilligt als getadelt haben würde. Und vollends von einer Unterbrechung des wilden Festjubilels durch ein erschreckendes Ereigniß, worin der übermüthige Syrerkönig ein richterliches Eingreifen höherer göttlicher Mächte hätte erblicken müssen; von einer Geneigtheit dieses Fürsten, den mit ernster Strafpredigt ihm gegenüber tretenden Propheten trotz dieser Kühnheit zu ehren und zu erheben; von einem zwar nicht slavisch unterwürfigen, aber immerhin doch ehrerbietigen und den Unterthanengehorsam währenden Verhalten des jüdischen Glaubenshelden gegen den heidnischen Machthaber, — von dem allem ist bei Polybios auch nicht eine Spur zu entdecken. Und doch hätte man, gerade wenn in der Makkabäerzeit ein solches Zusammentreffen eines jüdischen Seloten mit dem stolzen, für seinen hellenischen Götterglauben fanatisch eingenommenen Antiochus bei einer öffentlichen Festlichkeit stattgefunden hätte, ganz andere Auftritte erwarten gesollt, als die in unserm Kap. geschilderten! Beides, die *ὑπερηφάνια* und *φοβοντολία* des blutigen Tyrannen, und der glaubensbegeisterte, kampfergüthete, todesmuthige Trotz des in offenem Aufbruch gegen jenen begriffenen Märtyrers der Theokratie, würden in ganz anderer Weise aufeinandergestoßen sein, als dies sowohl jener polybianische Bericht darstellt, — der überhaupt von einem derartigen Intermezzo bei den Festen von Daphne nichts weiß —, wie auch unsere angebliche Tendenzdichtung! Die letztere, falls sie wirklich das Produkt der pseudoblogischen Schriftstellerei eines makkabäischen Apokalypstikers wäre, würde uns unzweifelhaft Leute nicht von der Art unsres Daniel, sondern vom Schlage eines Mattathias (1. Makk. 2, 2. 18 f.), eines Judas und Simon Makkabäus (ebendasselbst Kap. 3, 1 ff.), eines Eleazar (2. Makk. 6) als Gegner des heidnischen Wütherrichs vorgeführt haben. Eine Erzählung vom Inhalt und Verlaufe der vorliegenden wäre als Produkt der orthodoxen palästinensisch-jüdischen Literatur des Jahres 166 einfach eine reine Unbegreiflichkeit, eine historische Monstrosität sonder gleichen!

2. Darf man sonach zu dem schon vormakkabäischen, und was damit ohne weiteres zusammenfällt, zum erlischen Ursprung unsres Stüdes ein gutes Vertrauen haben, so wird man eben deshalb auch das darin berichtete Wunder der eben beschriebenen und schreibenden Hand ohne skeptische Bedenken betrachten dürfen. Es wird in Betreff seiner nicht sowohl zu fragen sein, wie so etwas geschehen konnte, sondern nur: ob und warum etwas Derartiges geschehen mußte. — Die Nothwendigkeit einer wunderbaren Ankündigung des nahen Gottesgerichts lag aber für Vesschazar darin begründet, daß sein gottloses Thun und Treiben damals, als er die heiligen Gefäße aus Jehovah's

Tempel zu gemeinem Gebrauche entweihte und dem Gespötte einer rohen heidnischen Menge preisgab, einen ferner nicht mehr zu ertragenden Höhepunkt erreicht und zugleich einen für den Jehovaglauben der Exulantengemeinde gefährdrohenden Charakter angenommen hatte. blieb eine Frechheit wie diese göttlicherseits ungerügt und ungestraft, so ließ sich mit Sicherheit erwarten, daß nicht nur der letzte Rest von Ehrfurcht vor dem mächtigen Iudäergotte aus der Erinnerung der königlichen Beamtenwelt und der gesamten babylonischen Bevölkerung entschwand, sondern daß auch das treue Festhalten der jüdischen Gefangenen an ihrem Bekenntnisse mehr und mehr ins Wanken und Weichen gerieth, um einer zunehmenden Hinwendung zum babylonischen Götzendienste und zur üppig-schwelgerischen, sittenlosen Lebensweise der Babylonier Platz zu machen. Mit Rücksicht auf diese ernstlichen Gefahren für den Fortbestand der Theokratie und des theokratischen Heilsglaubens im Lande der Verbannung, — Gefahren, wie sie der zweite Theil des Jesajain eingehender Weise geschildert hat (s. Jes. 46, 6 f.; 57, 5 f.; 65, 3 ff.; 58, 2 ff.; 59, 3 ff. — vgl. schon oben, Einl. S. 1, Anm. 1) und wie sie auch aus unsres Propheten Aufgebet für sein Volk in Kap. 9 als in starkem Maße vorhanden sich ergeben — war es unerläßlich, daß an dem übermüthig spottenden und lästernden Könige in Gegenwart seiner Hoffschranzen und Haremsbirnen ein strenges Exempel göttlicher Gerechtigkeit statuirt wurde, damit der Name des allein wahren Gottes allen auf kräftige Weise in Erinnerung gebracht und gegen das freche Gebahren der Götzdiener ein nachdrückliches, von alsbaldiger Erfüllung des Angebotenen begleitetes Zeugniß abgelegt würde. Ein solches Zeugniß hatte aber nur dann gehörigen Nachdruck, wenn es als ein absolut wunderbares, keinerlei natürliche Erklärung, (d. h. Hinwegklärung) zulassendes und der Beobachtung aller Anwesenden zumal sich aufnöthigendes hervortrat. Weshalb die verschiedenen Versuche zur Einschrankung des unbegreiflichen Charakters der Thatfache, wie sie von den neueren Exegeten seit M. Geier gemacht worden, samt und sonders abzuweisen sind, z. B. die mit V. 8 entschiedenen unvereinbare Annahme Geier's: die Schrift sei allein dem Könige und Daniel, sonst aber keinem der Anwesenden sichtbar gewesen (ähnlich auch schon Calvin: die Chaldäer seien sämtlich mit Blindheit geschlagen worden, — „ita excaecatos fuisse, ut videri non viderint“); der plump naturalistische Erklärungsversuch Bertholdt's: die mit den medopersischen Belagerern der Stadt im Komplott befindliche, dem Könige feindselige Partei seiner Hofleute habe die Schrift auf rein natürliche Weise, jedoch mit dem Scheine des Geheimnißvollen, entziffert lassen, um „aus Muthwillen und Uebermuth dem Schlachtopfer ihrer Verrätherei seine letzte Stunde gleichsam angukündigen“; sowie endlich die psychologisch-visionäre Deutungsweise, wie sie im vorigen Jahrhundert Lüdewald vertrat und jüngst wieder Kranichfeld zu begründen versucht

hat, der letztere durch Verlegung des wunderbaren Faktums in die erregte Phantasie des Königs (vgl. seine Bemerkung zu V. 8, S. 221: „Wie und wann die betreffenden Schriftzüge selber während des rauschenden Trinkgelages an die Wand kamen, war für den Verfasser nicht von Belang, da für ihn vielmehr das wunderbare Faktum allein Bedeutung hatte, daß der König, unmittelbar im Anschluß an seine den Gott Israels verhöhnende Handlung, in seltsamen Schriftzügen jene urtheilsschreibende Hand fand und gewährte, durch welche die übermüthige Laune des Götzdieners sich in erschütternde Furcht wandelte“). Siehe gegen diese Naturalisierungen insbesondere gegen die letztere, das oben zu V. 5 Bemerkte, und vergl. schon Buddeus, Hist. eccl. V. Test. II. p. 508: „Verum quis non videt, haec omnia ad meras conjecturas redire, quae eadem rejiciuntur facilitate, qua afferuntur. Satiuste itaque fuerit, in iis acquiescere, quae Daniel ipse de hac re tradiderit, scripturam scilicet ita comparatam fuisse, ut sapientes et magi, etsi eam viderent (v. 8), non tamen legere, multo minus interpretari potuerint; Daniele autem eam ita et legere et interpretari potuisse, ut rex ipse statim convinceretur, lectionem istam atque interpretationem veram esse“. Vergl. auch Pfeiffer, Dubia vexata p. 503 ss. und Starke Synops. 3. b. St.

3. Demnach hat auch die homiletische Behandlung des Abschnittes hauptsächlich dieses Wunder der geheimnißvoll entstandenen Schrift und ihres weitagenden Inhalts, als Mittelpunkt der Erzählung und Hauptkernmomente ihrer theologisch und ethisch bedeutsamen Züge ins Auge zu fassen. Wie im vorigen Kapitel das „Hochmuth kommt vor dem Fall“, so ist es diesmal die „dem Spötter bereitete Strafe“ (Epr. 19, 29), das durch den Spötter über seine ganze Stadt gebrachte Unglück (Epr. 29, 8), das „Nicht unbefraft bleiben des Lästners der göttlichen Weisheit“ (Weish. 1, 6), was den Gegenstand der erzählenden Schilderung bildet. Vgl. Ps. 1, 1; Jerem. 15, 17; Epr. 13, 1; 14, 6; 24, 9; auch Sir. 27, 31: „Die Hoffärtigen höhnen und spotten, aber die Rache lauert auf sie, wie ein Löwe; Ps. 72, 4: „Der Herr... wird die Lästner zerschmeißen“; 1 Kor. 6, 10: „noch die Lästner — werden das Reich Gottes ererben“ — und andere wider Spott und Lästerung des Heiligen gerichtete Aussprüche, die das Thema zur homiletischen Gesamtbehandlung des Abschnittes darbieten können. Richtig gibt daher Starke die Hauptmomente der Erzählung an: Belschazars Verschlingung und seine Strafe“. Vgl. Geier's Stoffeinteilung des Kapitels: 1) Regium flagitium (v. 1—4); 2) subsequens portentum (v. 5. 6); 3) portentum interpretamentum, partim ut profanum impossibile (v. 7—9), partim ut Danieli expeditum ac facile (v. 10—28); 4) interpretamenti complementum (v. 29. 30). — In Betreff des Verhältnisses des Grundgedankens unsrer Erzählung zu dem des vorhergehenden Abschnittes vergl. noch

Melanchthon: „Supra proposuit regem agentem poenitentiam et propagantem veros cultus, quem Deus etiam ornavit praemiis. Nunc addit contrarium exemplum regis impii, restituentis idololatriam, non agentis poenitentiam, quem Deus punit et regno exuit.... Has blasphemias enim cito sequuntur poenae, juxta secundum praeceptum: „Non habebit Deus insontem“ etc. (Exod. 20, 7)“.

Im einzelnen beachte man noch folgende zu Ausgangspunkten homiletischer Betrachtung geeignete Stellen:

B. 2—4: Leppige Gastmähler und Saufgelage als gefährliche Klippen auch für die Frommen und Arglosen (vgl. Jud. B. 12), wobei der Teufel selbst Wirth und Meister ist (Cramer b. Starke, unter Beziehung auf 1 Kor. 10, 20) und wobei Religion, Gottesfurcht, Nächstenliebe, Ehrbarkeit, Zucht — kurz alles vergessen wird (Starke).

B. 17: Daniels Uneigennützigkeit und Bescheidenheit; worüber Hieronymus: „Aemulemur Da-

nielem, regis dignitatem et munera contemnentes, qui absque pretio proferens veritatem jam illo tempore praeceptum evangelicum sequebatur: „Gratis accepistis, gratis date“ (Matth. 10, 8). Alioquin et tristia nuntiantem indecens erat libenter dona accipere“.

B. 25—28: Das Drakel wider Belschazar, des Sinnes: „Versäumst du es, deine Tage zu zählen, dich selbst auf der Wage der göttlichen Gerechtigkeit (Job 31, 6) zu wägen, und dich am Maßstabe des göttlichen Gesetzes zu messen: so wirst du von Gott auf der Wage seines Gerichts gewogen und — zu leicht befunden“. Vergl. das Bild von Worsten oder Sieben des Getreides: Am. 9, 9; Jes. 30, 24; Jerem. 15, 7; Matth. 3, 12; Luk. 22, 31 u.); auch Joach. Lange: „Außerhalb Christo ist man immer zu leicht auf der Wage Gottes, wir wägen weniger denn nichts“, Ps. 62, 10, und Starke: Eines jeden Reiches Dauer ist bei Gott schon bestimmt; kein Monarch wird, ohne Gottes Zulassung, sie verlängern oder verkürzen können“, u. f. j.

6. Daniels Errettung aus der Löwengrube.

Kap. 6, 1—29.

Und Darius der Meder überkam das Reich, da er zweiundsechzig Jahre alt war. 1

Es gefiel dem Darius, zu setzen hundertundzwanzig Satrapen über das Reich, welche 2 im ganzen Reiche [vertheilt] sein sollten; *und über diese drei Fürsten, deren Einer Daniel 3 war; damit jene Satrapen ihnen Rechnung ablegten und der König keinen Schaden nähme.

Da zeigte sich dieser Daniel überlegen den Fürsten und Satrapen, weil ein hoher Geist 4 in ihm war. Und der König gedachte ihn zu setzen über das ganze Reich. *Da suchten die 5 Fürsten und Satrapen einen Vorwand zu finden wider Daniel von Seiten des Reiches; aber sie konnten keinen Vorwand noch [irgend etwas] Schlechtes finden, dieweil er treu war und kein Vergehen noch Uebelthat an ihm erfunden wurde.

Da sprachen die Männer: »Wir werden wider diesen Daniel keinerlei Vorwand finden, 6 wenn wir ihn nicht wider ihn finden im Gesetze seines Gottes«. *Da liefen diese Fürsten und 7 Satrapen in stürmischer Eile zum Könige und sprachen also zu ihm: »König Darius, ewiglich müßest du leben! *Es haben für rathsam erachtet alle Fürsten des Reichs, die Landpfleger 8 und Satrapen, die Räte und Statthalter, daß der König eine Sitzung setze und ein Verbot erlasse, wonach jeder, der während [der nächsten] dreißig Tage eine Bitte richtet an irgend einen Gott oder Menschen, außer an dich, o König, in die Löwengrube geworfen werden soll. *Darum, o König, erlaß das Verbot und laß die Schrift aufzeichnen, welche unabänderlich 9 sei nach dem Gesetze der Meder und Perser, das da unverbrüchlich ist!« *Demgemäß ließ der 10 König Darius die Schrift und das Verbot aufzeichnen.

Und Daniel, als er hörte, daß solche Schrift aufgezeichnet wäre, ging hinauf auf sein 11 Haus — er hatte aber geöffnete Fenster in seinem Obergemache gegen Jerusalem hin; und zu dreienmalen am Tage beugte er seine Knie und betete und lobte vor seinem Gotte, ganz so wie er gethan hatte vormem. *Da stürmten jene Männer heran und fanden Daniel belend 12 und stehend vor seinem Gotte.

Da traten sie herzu und redeten vor dem Könige über das Verbot: »O König, hast du 13 nicht ein Verbot aufzeichnen lassen, wonach jedermann, der innerhalb dreißig Tagen zu irgend einem Gotte oder Menschen betet, außer zu dir, o König, in die Löwengrube geworfen werden soll?« Es antwortete der König und sprach: »Das Wort steht fest, gleich dem Gesetze der Meder und Perser, das da unverbrüchlich ist«. — *Da hoben sie an und sprachen vor dem 14 Könige: »Daniel, der aus den Söhnen der jüdischen Gefangenschaft ist, achtet weder auf dich, o König, noch auf das Verbot, das du erlassen hast; sondern zu dreienmalen am Tage betet

- 15 er sein Gebet! — *Da wurde der König, als er das Wort vernahm, sehr betrübt darüber und richtete das Herz auf Daniel, ihn zu retten, und bis zum Sonnenuntergange mühte er sich ab, ihn [seinem Geschie] zu entreißen.
- 16 Da liefen jene Männer stürmisch zum Könige und sprachen zum Könige: »Wisse, o König, daß die Meder und Perser ein Gesetz haben, wonach jedes Verbot und Gebot, das der König erläßt, unabänderlich gelten soll!« — *Da befahl der König, daß man Daniel brächte und in die Grube der Löwen würfe. Der König hob an und sprach zu Daniel: »Dein Gott, dem du beständig dienest, der möge dich retten!« — *Und man brachte einen Stein und legte ihn auf die Mündung der Grube; und es versiegelte ihn der König mit seinem Siegelring und mit dem seiner Gewaltigen, damit sich nicht etwas andere betreffs Daniels.
- 19 Da ging der König hin in seinen Palaß und übernachtete fastend, und ließ keine Weib=
- 20 weiber vor sich bringen, und sein Schlaf wich von ihm. *Hierauf erhob sich der König mit
- 21 der Morgenröthe, als es hell wurde, und ging eilend hin zur Grube der Löwen. — *Und da er nahe zur Grube kam, rief er dem Daniel mit betrübter Stimme. Es hob an der König, und sprach zu Daniel: »Daniel, Knecht des lebendigen Gottes, hat der Gott, dem du be=
- 22 ständig gedienst hast, dich von den Löwen erretten gekonnt?« — *Da redete Daniel mit dem
- 23 Könige: »O König, ewiglich müssest du leben! *Mein Gott hat seinen Engel gesandt und den Löwen das Maul verschlossen, daß sie mich nicht verletzt haben, dieweil vor Ihm Unschuld an mir erfunden worden ist. Und auch vor dir, o König, habe ich nichts Schädliches verübt!«
- 24 Darüber freute der König sich sehr und hieß Daniel aus der Grube heraufziehen. Und Daniel ward heraufgezogen aus der Grube und keinerlei Verletzung an ihm erfunden, der sei=
- 25 nem Gotte vertraut hatte. *Und der König befahl, daß jene Männer gebracht wurden, welche Daniel verklagt hatten; und sie, ihre Kinder und Weiber wurden in die Löwengrube geworfen. Und bevor sie auf den Boden der Grube kamen, da erfaßten sie die Löwen und zermalnten alle ihre Gebeine.
- 26 Da ließ König Darius schreiben allen Völkern, Volksstämmen und Zungen, die auf der
- 27 ganzen Erde wohnten: »Heil euch in Fülle! *Von mir ergeht Befehl, daß man in der ganzen Herrschaft meines Reiches sich fürchten und scheuen soll vor dem Gott Daniels, der da ist ein lebendiger Gott und ewiglich bleibet, und sein Reich wird nicht zerstört und seine Herr=
- 28 schaft [währet] bis ans Ende; *der ein Retter und Helfer ist, und Zeichen und Wunder thut im Himmel und auf Erden. Der hat Daniel errettet aus der Gewalt der Löwen.«
- 29 Und dieser Daniel fand Gedeihen im Reiche des Darius, und auch im Reiche Koresch des Persers.

Exegetische Erläuterungen.

1. B. 1. Uebersiehende Eingangsmotive. — Und Darius der Meder überkam das Reich *ıc.* Die Kopula vor *וַיִּקַּח* rückt unsren Abschnitt allerdings nahe an den vorhergehenden heran und zeigt, daß er inhaltlich enger mit demselben zusammenhängt, als die ohne alle Antitipungspartikel beginnenden Kapitel 3, 4 und 5 mit ihren jeweiligen Vorgängern. Aber daß beide Kapitel, das 5. und das 6., eigentlich Ein Ganzes bildeten und sowohl gleichzeitig aufgezeichnet als auch einheitlich konzipiert seien (Sigis, Kranichsfeld), braucht man um des willen doch nicht anzunehmen. Denn 1) auch Kap. 2 beginnt, obwohl inhaltlich ein entschieden selbständiges Ganze bildend, mit der Kopula, ebenso wie überhaupt zahlreiche neue Abschnitte in den historischen und prophetischen Schriften des Alten Testaments mit *ו* anheben; 2) daß Kap. 5, um für einen in sich geschlossenen selbständigen Abschnitt gelten zu können, mit einer ähnlichen „theoretisch-paneegyrischen Schlußsentenz“ wie Kap. 6, 27. 28 habe schließen müssen, ist eine durch den Abschluß von Kap. 2, 3 und 4 allerdings scheinbar bestätigte, aber durch

Kap. 1, dem jeder derartige dogologische Schluß fehlt, entschieden widerlegte Annahme Kranichsfeld's (S. 210); 3) zwischen Kap. 5 und 6 bestehen mehrere nicht zu verkennende Verschiedenheiten der Darstellungs- und Ausdrucksweise, welche auf eine zeitlich verschiedene Aufzeichnung der beiden Abschnitte hinweisen; namentlich erscheint die Darstellungsweise von Kap. 5 umständlicher und repetitionenreicher, als die unsres Kapitels (vgl. 5, 2. 3. 4 mit B. 23; B. 7 mit B. 12; B. 12 mit B. 16; B. 16 mit B. 7 und 29 *ıc.*); 4) zwischen der Handlung der beiden Stücke liegt eine Differenz von mindestens 22 Jahren (vergl. oben zu Kap. 5, 30), da Kap. 5 unter dem viertletzten Chaldäer Könige, Kap. 6 aber erst unter der etwa 2½ jährigen Regierung Darius des Meders, und zwar wohl nicht ganz zu Anfang derselben (s. B. 15. 17) spielt; Kap. 5 macht aber den Eindruck alsbaldiger Aufzeichnung nach dem betreffenden Ereignisse und scheint, gleich allen Bestandtheilen des historischen Haupttheils unsres Buches, aus frischer lebendiger Erinnerung aufgezeichnet worden zu sein (vergl. Einleit. S. 4, Anm. 2). Jene engere Verknüpfung der beiden Stücke durch ein kopulatives *ו*, wie sie trotz dieser

verschiedenzeitigen Abfassungsverhältnisse stattfindet, wird hauptsächlich dem Umstande zuzuschreiben sein, daß am Schlusse des 5. Kapitels zunächst nur der Anfang der Erfüllung des dem Belschazar erworbenen Orakels referirt worden war, während erst unser Abschnitt die abschließende Hauptthatfache dieser Erfüllung berichtet; vergl. zu Kap. 5, 30. — Daß mit „Darius dem Meder“ kein anderer als Kyaxares, der Sohn des Astyages und Schwiegervater des Cyrus, gemeint sein kann, s. Einl. S. 8, Anm. 4. Vielleicht dachten auch die Sept. an eben diesen Kyaxares, wenn sie unsere Stelle übersezen: „καὶ Ἀρταξέρξης ὁ τῶν Μῆδων παρῆλαβεν τὴν βασιλείαν καὶ Ἀρτεῖος πῆλξης τῶν ἡμερῶν καὶ ἐνδοξος ἐν γῆραι“ — mit dem Ἀρταξέρξης könnten sie möglicherweise den Astyages, den Vater des Darius Medus, gemeint, durch die dem Darius ertheilten Prädikate πῆλξης κτλ. aber das דָּרִיּוּשׁ im 2. Versgl. wiederzugeben versucht haben (vgl. Michaëlis, Oriental. Bibl. IV, 20). Der grobe Anachronismus einer Verwechselung des Meders Darius mit Darius Nothus, dem Sohn Artaxerxes' I Longimanus, dürfte den Alexandrinern, trotz ihrer nie und da bethätigten argen Geschichtsunkenntniß, doch kaum zugutanken sein (gegen Hävernick). — Ebrard (Die Offenbarung Johannis [in Olshausen's Bibl. Kommentar], S. 55 f., und in einer Rezension von Füller's „Prophet Daniel“, im Göttersloher „Allg. literar. Anzeiger“, Oktober 1868, S. 267) versucht im Zusammenhange mit seiner Annahme, daß Belschazar = Laborofoarchad sei, den Meder Darius mit jenem Nabonnet, welchen die Verschworenen, die den Laborofoarchad tödteten, zum Könige erwählten, zu identifiziren (ähnlich auch schon Synceell., Scaliger, Petav. und Buddeus). Er gewinnt so allerdings den Vortheil, jede zeitliche Differenz zwischen Kap. 5, 30 und Kap. 6, 1 zu beseitigen, aber er verflößt dagegen, daß 1) Laborofoarchad ein Enkel, nicht, wie Kap. 5, 11 ff. erfordern würde, ein Sohn Nebukadnezars war; 2) daß Nabonnet, nach des Berofus ausdrücklicher Angabe, nicht medischer, sondern babylonischer Abkunft, wenn auch aus nicht-königlichem Geschlechte war; 3) daß laut B. 9, 13 und 16 (das „Gesetz der Meder und Perser“) die Regierungsweise des betreffenden Königs aufs unzweideutigste als eine nicht nach babylonischem, sondern nach medopersischem Recht geregelte und organisirte erscheint; 4) daß auch das Spionage- und Denunziantenwesen (B. 12. 14. 16), die grausame Sitte, zugleich mit den Verbrechern auch deren Familien hinzurichten (B. 25), sowie das aristokratische konstitutionelle Verfahren beim Erlaß des Verbots und der Versiegelung des Steins (B. 8. 18) auf spezifisch-medopersische Einrichtungen und Regierungssitten, wie sie unter Nabonnet noch nicht bestehen konnten, hinweisen. Diese Gründe gelten zugleich gegen A. Scheuchzer in Zürich, der unabhängig von Ebrard und zum Theil auf andere Annahmen gestützt, jüngst gleichfalls die Identifikation des Nabonnet mit Darius dem Meder versucht hat

(„Assyrische Forschungen“, in Heidenheim's Vierteljahrschrift für engl.-theolog. Forschung, Bd. IV, S. 1, S. 17 f.). — Da er zweiundsechzig Jahre alt war. Diese so genaue und konkrete Altersbestimmung soll schwerlich darauf hinweisen, daß Darius dem Chaldäerreiche als bereits Hochbetagter, zur persönlichen Kriegsführung nicht mehr Tauglicher ein Ende gemacht habe (Kranichfeld). Denn eine solche Notiz wäre theils bezüglich ihrer Tendenz nicht hinreichend deutlich ausgedrückt gewesen, theils hätte die darin enthaltene Hinweisung auf die Schwäche und Widerstandsunfähigkeit des untergehenden babylonischen Reichs eine geschichtliche Unrichtigkeit involvirt, deren man den Verfasser schwerlich schuldig sprechen darf. Das wahre Motiv für denselben, das 62 jährige Alter des Darius hervorzuheben, kann lediglich in der Absicht bestanden haben, auf die um ein Bedeutendes spätere Zeit der Einnahme Babels im Verhältnisse zu der vorher erzählten Begebenheit hinzuweisen (vergl. oben, zu Kap. 5, 30).

B. 2. 3. Die neue Reichsordnung unter Darius, und Daniels Stellung in derselben. — Es gesiel dem Darius, zu setzen 120 Satrapen über das Reich. Die Sept. vermehren diese Zahl auf 127, wahrscheinlich im Hinblick auf Esth. 1, 1. Josephus Antt. X, 13 verdreifacht die Zahl (ἐξήκοντα καὶ τριακόσιοι σατράπαι), sei es, weil er jeden der drei Oberpräfecten über 120 Satrapen gesetzt glaubte, sei es, weil er die Zahl der Satrapen derjenigen der Tage im Jahre gleichmachen zu müssen meinte. Gegenüber diesen beiden unkritischen Vermehrungsversuchen ist bei der Zahl 120 stehen zu bleiben, obgleich von so zahlreichen Satrapien oder Provinzen des medopersischen Reichs bereits in seiner Entstehungszeit unter Darius = Kyaxares und Cyrus anderweitig nichts bekannt ist, vielmehr sowohl nach Herodot wie nach Xenophon die Zahl derselben damals eine bedeutend geringere gewesen zu sein scheint. Denn jener läßt den Cyrus noch gar keine bestimmte Einteilung in Satrapien vornehmen und sagt auch von Darius Hystaspis, er habe in ganzem nur 20 solcher Satthaltereien für das ganze Reich begründet (III, 89); dieser redet bereits von Satrapen auch des Cyrus, zählt aber deren im ganzen nur 9 an, nämlich 8 für Kleinasien und 1 für Arabien, — woraus zu schließen sein dürfte, daß die Gesamtzahl dieser Beamten nach ihm auch nicht viel über 20, oder vielleicht noch nicht so viel betrug (Cyrop. VII, 4, 2; VIII, 6). Aber man braucht um dieser Angaben der griechischen Historiker willen die Richtigkeit unfers danielischen Berichts nicht zu bezweifeln, hat auch nicht nöthig, der Zahl 120 etwa 20 zu substituiren. Denn aus verschiednen Indizien ergibt sich, daß die Zahl und Einteilungsweise der Satrapien zu verschiednen Zeiten des persischen Reichs sehr variiert hat. Z. B. sind auf den drei Listen der persischen Provinzen, die sich unter den Inschriften des Darius zu Persepolis, zu Behistun und zu Rasschi (Rusam) finden, im ganzen 33 verschiedne Satrapien oder

Provinzen aufgezählt, ohne daß man diese Zahl für eine erschöpfend vollständige halten dürfte. Und auf einen Wechsel in der Einteilungsweise deutet es nicht minder hin, daß Esr. 8, 36 von mehreren Satrapen jenseits des Euphrat unter Artaxerxes die Rede ist, während Herod. III, 91 deren nur Einen kannte; desgleichen daß Esth. 1, 1 die Gesamtzahl der persischen Satrapen auf 127 angegeben ist u. s. w. Man wird deshalb wohl anzu nehmen haben, daß es überhaupt zu verschiedenen Zeiten verschiedne Provinzialeinteilungen des persischen Reichs gab, und daß eine dgl. mit zahlreichen kleineren Provinzen (deren Gesamtzahl von 120 vielleicht eine symbolisch bedeutsame, zu astronomischen Verhältnissen in Beziehungen stehende sein mochte) bereits unter Darius Medus und Cyrus in Geltung war, jedoch so, daß, wie auch später, neben ihr auch eine Zählung nach größeren und somit weniger zahlreichen Provinzen gebräuchlich war. Jene Zählung nach 120 kleineren Satrapen mochten die Medo Perser aus dem chaldäisch-babylonischen Weltreiche, das laut Kap. 3, 2. 27 den Satrapentitel längst bereits kannte, übernommen und um ihrer gleichsam heiligen astronomischen Bedeutsamkeit willen gerne in ihre Reichsverwaltung aufgenommen haben. Die Zählung nach weniger zahlreichen (20—30) größeren Satrapen mochte als national-medopersisches Institut in der offiziellen Kunst- und Hofsprache des Achämenidenreiches die vorherrschende bleiben und daher den Griechen vorzugsweise oder ausschließlich bekannt geworden sein. Jene biblisch bezeugte Einteilungsweise babylonischen Ursprungs dürfte daher wohl als die esoterische oder hieratische, diese klassisch bezeugte alt-arische Einteilung als die exoterische oder demotische zu bezeichnen sein. Daß hierbei der Name kshatrapa (shōitrapaiti, achasdarpan) abwechselnd bald den Vorsehern größerer Provinzen, bald den Verwaltern kleinerer Bezirke beigelegt wurde, hat durchaus nichts Bedenkliches oder Unwahrscheinliches, stimmt vielmehr sehr wohl zu dem Schwanken späterer hellenistischer Schriftsteller, namentlich der Sept., bei griechischer Wiedergabe des Wortes. Vgl. hierüber, sowie überhaupt über Ursprung und Bedeutung des Satrapennamens, die erag. Erl. zu Kap. 3, 2. — B. 3. Und über dieselben drei Fürsten, deren Einer Daniel war. סרְבִּי (bei den Targg. v. a. שְׂרָבִירִי „Ordner, Aufseher“) sind jedenfalls „Ober-Präfecten, Fürsten, Minister“, mag man nun das Wort סרְבִּי als stammverwandt mit שָׂרָ, d. h. als mittelst der pers. Derivationsförmel ִר = herkommend vom Zendwort sara (griech. *sāra*, pers. ser) „Haupt“, oder als verwandt mit sstr. *garana* „Beschützer“, oder auch mit *tāraka* „Stenermann“ (Ersteres nach Gesenius, Letzteres nach Hitzig) auffassen. Die Würde dieser Sarthin ist ohne Zweifel identisch mit der jener Taltain oder „Dreiherrn“, welcher das vorige Kapitel (B. 7. 16. 29) als oberster Reichsfürst oder Regierungschef unter Belschazar ge-

denkt. Sie ist also, wie wahrscheinlich die 120 Satrapen, eine aus dem babylonischen ins medopersische Reich übergegangene Verwaltungseinrichtung, welche im späteren Verlaufe der Geschichte dieses Reiches aufgehoben, oder auch zu dem Institut der sieben Räte des Perserkönigs (entsprechend den sieben Amshaspands — vergl. Esth. 1, 14; Esr. 7, 14; Herod. III, 31) fortgebildet wurde. Daß Daniel Einer dieser Sarthin war, hatte er dem Umstande zu danken, daß er schon durch Belschazar zur Dreiherrnwürde erhoben worden, und vielleicht von da an bis zum Sturze des Chaldäerreichs in derselben verblieben war; wie ihn ja bereits Nebusadnezar, laut Kap. 2, 48. 49 mit ausgezeichnete politischer wie hierarchischer Macht- und Ehrenstellung begabt hatte. — Damit jene Satrapen ihnen Rechnung ablegten und der König keinen Schaden nähme, d. h. nicht verkürzt würde an seinen Einkünften (vgl. פָּקַד Esr. 4, 13. 15, und פָּקַד Esth. 7, 4). Die Satrapen erscheinen hiernach wesentlich als Finanzbeamte, was auch ohne Zweifel eine ihrer Hauptobliegenheiten war; vergl. Herod. III, 89 ff.

B. 4. 5. Daniels Anseindung durch die übrigen Großbeamten des Reichs. — Da zeigte sich dieser Daniel überlegen den Fürsten מְרַבְּרֵי „zeichnete sich aus, glänzte vor ihnen hervor“. Das Demonstrat. מְרַבֵּי „dieser“, was nur hier und Vers 20 bei dem Namen Daniels steht, ist vom Standpunkte seiner Gegner aus gedacht und gesprochen, welche mit Reid auf ihn (istum), den bisher durch Gottes Beistand so reich Beglückten, hinbliden. Ebenso erklärt sich auch die folgende, an Kap. 5, 12 erinnernde und deshalb kein eitles Selbstlob des Erzählers involvirende Bemerkung: „weil ein hoher Geist in ihm war“. — Und der König gedachte ihn zu setzen über das ganze Reich, also ihn zum Großbezieher oder ersten Minister, dem Vorgesetzten der „Dreiherrn“ oder Sarthin, zu erheben. Für das intrans. עָשִׂיר „gesonnen sein, gedenken“ gebrauchen die Targg. nur das Ithpa. — B. 5. Da suchten — einen Vorwand zu finden wider Daniel von Seiten des Reiches, d. h. von Seiten seiner amtlichen Stellung; sie suchten ihm von politischer Seite her beizukommen. Erst nachdem sie die Vergeblichkeit dieses Versuches mehrseitig erprobt, richteten sie ihre Angriffe auf seinen religiösen Charakter (B. 6 ff.). — Aber sie konnten keinen Vorwand noch irgend etwas Schlechtes finden. זָמָן, wie schon vorher in a, „Gelegenheit, Anlaß, Vorwand“, nämlich zur Anklage. Mit שְׂרִיחָה „Schlechtigkeit, etwas Schlechtes“ kann jener allgemeinere Ausdruck koordinirt werden, weil er konkret oder objektiv gefaßt ist; ebenso dann mit dem folgenden אָבַח „Bergehen, Versehen“ (von אָבַח, der wahrscheinlichen Urform für שָׂחָ, vgl. im Griech. *phōis* und *phōys*). — Die Treue ist die politische Haupttugend für den Diener oder Beamten eines Reiches (vgl. 1 Kor. 4, 2), gleichwie den Regenten vor allem die Tugenden der

Gerechtigkeit und Barmherzigkeit (Kap. 4, 24) zieren müssen.

B. 6—10. Auswirkung eines religiösen Reichsgesetzes wider Daniel. — Wir werden wider diesen Daniel — — — wenn wir ihn nicht finden im Gesetz seines Gottes. מִן הַחֹק הַזֶּה, das Gesetz des Gottes Daniels, ist das theokratische Gesetz als die Norm für sein religiöses Leben, insbesondere für seine Andachtsübungen. Vgl. מִן הַחֹק in Esr. 7, 6. 12. 14. 21. 25. 26; auch oben Kap. 2, 9. — B. 7. Da lesen diese Fürsten und Satrapen in stürmischer Eile zum Könige. „Diese Fürsten und Satrapen“ (vergl. „diese Männer“, B. 6) sind natürlich nicht alle insgesamt, sondern nur die als Reider und Verfläger Daniels hier speziell in Betracht kommenden; vergl. B. 25. An sämtliche Satrapen des Reichs ist umfoweniger zu denken, da von einer etwaigen Anwesenheit dieser aller in der Hauptstadt nirgendwo (auch nicht in B. 8) etwas berichtet ist.

— Zu אֲרָגִישׁ „in stürmischer Hast wohin rennen, öfters wohin stürmen“ (Luther: „häufig wohin kommen“) vgl. unser: „jemanden die Thüre stürmen“; f. unten B. 12 und 16. — B. 8. Es haben für rathsam erachtet alle Fürsten des Reichs, die Landpfleger und Satrapen, die Räte und Statthalter. סִבְרִין scheint hier in weiterem Sinne zu stehen, als bisher (B. 3, 5 und 7), wo es die den Satrapen vorgesetzten Ober-Präsekten bezeichnete. Denn die vier folgenden Beamtentklassen — die nämlich wie in Kap. 3, 27, nur etwas anders geordnet — sollen den vorausgestellten allgemeinen Begriff der „Fürsten“ oder „Präsekten“ offenbar spezialisiren (richtig so Chr. B. Michaelis, gegen Hitzig u. a., welche auch hier die Sarthin für die Ober-Präsekten, Daniels Kollegen, halten). In ähnlicher Weise sahen wir oben den Namen „Chaldäer“ bald zur Bezeichnung einer besonderen Klasse von Weisen, bald als Gesamtbenennung derselben gebraucht (f. zu Kap. 2, 2, S. 58 f.). — Zu אֲרָגִישׁ „unter sich beschließen, Rathes einig werden“, vgl. den Ausdruck רָצָה Rath, consiliarius, als Bezeichnung eines der obersten Beamten des Perserkönigs: Esr. 7, 14. 15. — Daß der König eine Satzung lese, בִּלְכָּא ist der Accentuation zufolge nicht als Genitiv zu קָרָם zu ziehen („zu setzen ein Königsgebot u.), sondern als Subjekt zum Infinit. לְקַרְמָה zu fassen, so daß das Objekt קָרָם zwischen diesen Infinit. und sein Nomen eingeschoben erscheint, ähnlich wie in Jes. 5, 24; 19, 8; 20, 1 (richtig Hofsmüller, Hitzig, Kranichfeld u., gegen Theodot., Vulg., Luther, Berth. und die meisten Neueren). — Und ein Verbot erlasse. Der קָרָם, den der König stellen soll, ist zugleich אָסַר „Verbot“; im Parallelismus der Rede wird er zuerst als jenes, d. h. als „Satzung“ überhaupt, dann speziell als dieses letztere bezeichnet. Zu אָסַר binden im Sinne von „verbieten“, vgl. 4 Mos. 30, 10, sowie das neutestamentliche δεῖν als Gegensatz zu לוֹבֵן Matth. 16, 19; 18, 18. — Wonach jeder,

der während (der nächsten) dreißig Tage eine Bitte richtet u. Eigentlich: „daß jeder, welcher bitten wird eine Bitte von irgend einem Gott oder Menschen bis zu dreißig Tagen“, d. h. von jetzt an bis zum Verfluß eines dreißigtägigen Zeitraums. Dreißig Tage, das Dreifache jener zehn Tage in Kap. 1, 12—15, eine runde Zahl, übereinstimmend mit der Dauer eines Monats, und auch sonst als Frist gehandhabt, während welcher den Menschen ein Verbot auferlegt bleibt, z. B. bei Nasiräatsgesetzen: Apostelg. 21, 26; vergl. Tract. Nasir 1, 3; Joseph. de B. Jud. II, 15, 1. — Was das Gebot (oder Verbot) selber anlangt: während eines Monats nur zum Könige zu beten, so ist dasselbe im gegenwärtigen Falle zwar speziell auf den frommen Behorahverehrer Daniel gemünzt und ihm als Falle gestellt. Aber es findet seinen Anknüpfungspunkt in einer schon älteren religiös-nationalen Sitte der Meder, wonach dem Könige göttliche Verehrung zu zollen war. Auf ihre Existenz weist Herodot I, 199 hin, wenn er von Dejoces berichtet, derselbe habe für sich und seine Nachfolger die Sitte des νεοὶ εὐατόν σμυρναίων eingeführt, indem er seine Person den Blicken seiner Unterthanen möglichst entzogen habe, um ihnen als εἰεποῖος zu erscheinen (vergl. auch Xenophon Cyrop. I, 3, 18). Ferner spricht für das Vorhandensein dieses Brauchs schon im meibischen Staate, daß, wie verschiedene andere altorientalische Völker (z. B. laut Diodor Sicul. I, 90; III, 3, 5 die Egyptianer und Aethiopen), so insbesondere die den Medern aufs engste verwandten Perser denselben ausübten, und zwar aus dem eigenthümlichen religiösen Grunde, weil sie den König für den „Sprößling der Götter“ (ἐκγονὸς θεῶν) und für das Ebenbild des Ahuramazda hielten, ja ihn geradezu als θεός anbeteten; vgl. Aeschylus Pers. 157; 855; Plutarch Themist. 27; Curtius VIII, 5, 11; Isocrates Panegy. bei Brissonijs de Persar. princ. p. 17, und überhaupt Hengstenberg, Authentie des Daniel u. S. 127 ff.; Delitzsch, Art. „Daniel“ in Herzog's Real-Encycl. S. 278 f. Gegen die Annahme der modernen pseudodanielischen Tendenzkritik, das vorliegende Ebtst des Darius sei ein künstlich fingirtes und dabei karrikaturartig übertreibendes Prototyp zu dem 1 Makk. 1, 41 ff.; 2 Makk. 6, 1 ff. beschriebenen Verfahren des Antiochus Epiphanes, f. die Heilsgeschichtl. = ethisch. Grundgedanken u. — B. 9. Darum, o König, erlaß das Verbot und laß die Schrift aufzeichnen. Eigentl.: „und zeichne die Schrift auf“, — nicht etwa „unterschreibe die Schrift“, denn רָשָׁם bedeutet immer „aufzeichnen“, nicht „unterzeichnen“; und gab den persischen Ebtsten nicht die Unterschrift, sondern das Siegel des Königs ihre offizielle Gesetzeskraft, vergl. Esth. 3, 10 ff.; 8, 8. — Welche unabänderlich sei nach dem Gesetz der Meder und Perser, d. h. nach jenem, unten B. 16 etwas näher bezeichneten Gesetze des vereinigten meibisch-persischen Reiches, wonach jede offizielle, unter gewissen Formalitäten erlassene Satzung des Königs bleibende Gesetzeskraft

haben, also „nicht zu ändern“ (לֹא יִשְׁאַרְרָהּ vergl. Winer, Gramm. S. 46, 3) sein sollte; vgl. auch Esh. 1, 19; 8, 8. Gegen die Meinung v. Fengerke's, der Verfasser bezeuge hier einen Anachronismus, da der Ausdruck: „das Gesetz der Meder und Perser“ könne sich erst seit Cyrus gebildet haben, vgl. schon oben, S. 74, Anmerkung. Auch Hitzig bestreitet diese v. Fengerke'sche Behauptung, sofern er die ihr zu Grunde liegende Voraussetzung: דָּרָךְ bezeichne in jener Formel das ganze Staatsgesetz oder Recht, mit triftigen Gründen zurückweist.

B. 11. 12. Daniels thatsfächlicher Protest wider das königliche Gebot. — Er hatte aber geöffnete Fenster in seinem Obergemache gegen Jerusalem hin. Das Obergemach, der Söller, kommt als entgegenstehend und ungestörter, also zum Gebete vorzugsweise geeigneter Raum des Hauses in Betracht; vgl. 2 Sam. 19, 1; 1 Kön. 17, 20; Apostelg. 1, 13; 10, 9. — „Geöffnete Fenster“ בָּרִיק, פֶּתִיחַ, sind das Gegentheil von solchen, die mit Gitterwerk verschlossen sind (בָּרִיק, חֲרִיבָה, Ezech. 40, 16) und infolge hiervon die freie Aussicht versperren. „Gegen Jerusalem hin“ mußten diese geöffneten Fenster gekehrt sein, weil nach alter Sitte das Antlitz des Beters dem dortigen Tempel zugewendet werden mußte. Denn wie zu Jerusalem selbst im Tempelvorhofe der Betende sein Angesicht dem Heiligtume zukehrte (Ps. 5, 8; 28, 2 c.), so auswärts nach der „heiligen Stadt“ (Matth. 4, 5) als der Stätte des Tempels hin, und zwar dies schon lange vor der erlischen Zeit; s. 1 Kön. 8, 33. 35. 38. 44. 48; 2 Chron. 6, 29. 34. 38. Die entsprechende, auf Messia bezügliche Sitte der Muhammedaner (Kibla) erscheint sonach als eine Nachbildung eines auf uraltem Offenbarungsgrunde erwachsenen Brauches. Und für die ältesten Bewohner des Isalam war auch Jerusalem selbst Kibla. Dagegen verbot die altjüdische und älteste christliche Sitte auf Grund von Ezech. 8, 16. 17 diejenige Gebetsweise, die in der Zutehrung des Angesichts nach Osten, d. h. nach der Sonne zu bestand (vgl. Clemens Strom. VII, 724; Origen. Homil. V in Num.; Tertull. Apol. c. 16), während die spätere Kirche auf Grund von Mat. 3, 20; Luk. 1, 78 ff. gerade diese Orientierung der Betenden und der Gebetshäuser eifrig empfohlen und allgemein eingeführt hat. Vergl. Bingham Origines V, 275 ss. — Und zu dreimalen am Tage beugte er seine Knie. Die Kniebeugung als charakteristische Haltung der Betenden: 1 Kön. 8, 54; 2 Chron. 6, 13; Ezer. 9, 5; Luk. 22, 41; Apostelg. 7, 59; 9, 40; 21, 5; Eph. 3, 14; Clem. Rom. 1 Kor. 48; Hermas Pastor Vis. 1, 1 c. Vgl. D. A. Hubnerus, de genuflexione (Halle 1741); Bödler, Krit. Geschichte der Kniebeuge (Frankf. u. Erlang. 1863), S. 350 ff. — Das dreimalige tägliche Beten, eine zuerst durch unsere Uebersetzung erst durch die „Männer der großen Synagoge“ als allgemeine Vorschrift für die Juden eingeführt wurde, scheint sich erst während des ba-

bylonischen Exils als von einzelnen Frommen Israels ausgeübter Brauch ausgebildet zu haben. Die allgemeine Grundidee dieses Gebrauchs drückt bereits Ps. 55, 18 aus. Es mochte aber zugleich auch der Wunsch, für die damals eingestellten täglichen Morgen- und Abendopfer einen regelmäßigen Ersatz zu finden, zur Entstehung desselben mitwirken, so gewiß als man schon frühzeitig das Gebet überhaupt als ein gottwohlgefälliges Opfer aufzufassen (Hos. 14, 3; Ps. 51, 17; 116, 17 c.), und insbesondere es zum Abendopfer in Beziehung zu setzen (Ps. 141, 2; 1 Kön. 18, 36 ff.; Ezer. 9, 5; vergl. Dan. 9, 21) sich gewöhnt hatte. Mit der parthischen Sitte, die drei Tageszeiten selbst göttlich zu verehren, hat dieses dreimal tägliche Beten der Juden und der ersten Christen (Apostelg. 3, 1; 10, 9. 30) offenbar nichts zu thun (vgl. Pusey, Daniel p. 554). Ebenso wenig mit den vier täglichen Lobliedern auf die Sonne, welche nach Porphyrius de abstinent IV, 8 von den ägyptischen Priestern zu singen waren, oder mit den drei täglichen Opfern und Gesängen der Pythagoräer nach Samblichus Vit. Pythag. c. 149 ss. Vgl. überhaupt Bödler, a. a. O., S. 329 ff. —

B. 12. Da stürmten jene Männer heran und fanden Daniel betend und stehend vor seinem Gotte. וְהִנֵּה דָנִיֵּאל עֹמֵד וְרוֹבֵץ וְהִנֵּה הָרִבִּיּוֹנִים יֹרְדִים עָלָיו wird auch hier wieder, wie B. 7, nicht ein einmaliges, sondern ein öfteres stürmisches Herzu-eilen bezeichnen sollen; nur daß es dort in der Absicht geschieht, jenes Verbot vom Könige zu erwirken, hier dagegen in der Absicht, Daniel zu belauern, um ihn denunzieren zu können. Nach B. 11 scheint aber jenes geöffnete Fenster an Daniels Söller ihnen erfolgreiche Ausübung dieses ihres Spioniergegeschäftes ermöglicht zu haben, sei es nun, daß sie ihn durch dasselbe (etwa von einem gegenüberliegenden Söller in der Nachbarschaft aus, vgl. 2 Sam. 11, 2) beten sahen, oder daß sie ihn von der Strafe aus beten hörten. Jedenfalls ist ein mehrmals wiederholtes Herbeischleichen und Belauern der boshaften Denunzianten anzunehmen, kein bloß einmaliger Ueberfall; weshalb die Frage, bei welchem der drei Tagesgebete sie ihn überraschten (Hitzig) eine unstatthafte ist. — Ueber das wohlorganisirte Spioniersystem und Denunziantenwesen im medopers. Reiche, von welchem an unsrer Stelle eine charakteristische Probe vorliegt, s. Max Duncker, Geschichte des Alterthums II, 648.

B. 13—15. Die Denunziation. — Da traten sie herzu und redeten mit dem Könige c. Vgl. Kap. 3, 8, und zum weiteren dann 3, 24. — Das Wort steht fest, gleich dem Gesetze der Meder und Perser. Mit יִצְרָאֵל בְּרָחָם wird die Erlassung des Verbots nicht bejaht, sondern das sichere Bevorstehen der Strafe für seine Uebertreter versichert. — B. 14. Daniel, der aus den Söhnen der jüdischen Gefangenschaft ist. Vgl. Kap. 5, 13, und beachte, daß die Verkläger nicht Daniels hohe amtliche Stellung und nahe offizielle Beziehung zum Könige, sondern nur seine fremdländische Nationalität hervorheben. — B. 15. Da wurde der König sehr betrübt.

In **וַיִּשְׁתָּהּ בָּאֵשׁ** steht **בָּאֵשׁ** impersonell, wie **וַיִּרְרַע** 1 Mos. 21, 12, und wie unten (B. 24) **וַיִּרְרַע**. Wörtlich also: „Da der König, wie er das Wort vernahm, — kam Betrübnis über ihn“ (und ähnlich B. 24: „Da..... kam Freude über ihn“). — Und richtete das Herz auf Daniel, ihn zu retten. **בְּ** „Herz“, dem späteren Chald. fremd, wohl aber im Syr. und Arab. Vergl. übrigens die Lebensart **וַיִּשְׁתָּהּ בָּאֵשׁ** Targ. Prov. 22, 17. — Und bis zum Sonnenuntergange müdete er sich ab **וַיִּשְׁתָּהּ בָּאֵשׁ**. Ueber die Form **וַיִּשְׁתָּהּ** (st. constr. plur. von **וַיִּשְׁתָּהּ** oder auch von dem Infinit. **וַיִּשְׁתָּהּ**) vgl. Hitzig und Kranichfeld z. b. St. — Für **וַיִּשְׁתָּהּ** „er müdete sich ab“ (vergl. *ἀγωνίζομαι*, Luk. 13, 24) gebraucht die Targum-sprache **וַיִּשְׁתָּהּ**, während **וַיִּשְׁתָּהּ** hier eine andere Bedeutung hat.

B. 16—18. Die Verurtheilung und Exekution. — Zu B. 16 vgl. oben z. B. 9b. — B. 17. Da befohl der König, daß man Daniel brächte und in die Grube der Löwen würfe. Die Konstruktion ist die nämliche, wie in Kap. 5, 29 (f. z. b. St.). Die Exekutionsvollstreckung soll auch hier, wie unter Belschazar Kap. 5, 29 und unter Nebuchadnezzar Kap. 3, 19 f., sofort auf das Urtheil selbst folgen, nach echt-orientalischer Sitte. — Dein Gott, dem du beständig dienest, der möge dich retten! Mit einem ähnlichen Geständnisse der eignen Schwäche und Feigheit mag Pilatus sich damals beruhigt haben, als er Jesus den Händen seiner Todfeinde überlieferte (Matth. 27, 24; Luk. 23, 25 *u.*), oder Herodes, als er das Haupt des Täufers zu holen befohl (Matth. 14, 9). Spottend oder ironisch, wie Ps. 22, 9; Matth. 27, 43 ist der Ausruf keinesfalls gemeint, wie B. 19 ff. zeigen. Dagegen legt andrerseits Josephus dem Darius wohl zu viele gute Intentionen unter, wenn er meint: „ἐλπίσας δὲ ὁ Δαρείος, ὅτι ῥύσεται τὸ τίπον αὐτὸν καὶ οὐδὲν μὴ πάθῃ δεινὸν ὑπὸ τῶν θηρίων, ἐκέλευσεν αὐτὸν εὐθύμως φέρειν τὰ συμβαινόντα“ (ähnlich Hieron. *u.* a.). — B. 18. Und man brachte einen Stein und legte ihn auf die Mündung der Grube. **וַיִּבְרֹא**, hebraisirende Passivform des **וַיִּבְרֹא**; vgl. zu Kap. 3, 13. **וַיִּבְרֹא**, hebraisirendes Partiz. Passiv **וַיִּבְרֹא**, statt **וַיִּבְרֹא** (vergl. B. 27). — Der Stein ist natürlich als ein solcher zu denken, der die Mündung der Grube vollständig verschloß und der zum Zwecke dieses Verschlusses schon neben derselben bereit lag, nicht erst (wie Hitzig will) von weither geholt werden mußte. Die Grube selbst ist entsprechend dem Sinne von **וַיִּבְרֹא** (**וַיִּבְרֹא**), der ganz mit dem des hebr. **וַיִּבְרֹא** coincidirt, keineswegs als eine enge Cisterne oder als ein trichterförmiges Loch (Hitzig) zu denken. Vielmehr wird ihr Inneres (gerade so gut wie das jener **וַיִּבְרֹא** im Targ. Jerem. 41, 7, 9, welche die Leichname von 70 Geköbteten in sich aufnimmt; vgl. auch Targ. Jerem. 37, 16; Jes. 14, 15) als hinreichend geräumig zur Aufnahme und freien Bewegung mehrerer Löwen zu denken sein. Sie wird überhaupt als ein echter Lö-

wenzwinger, ähnlich jenen an den römischen Amphitheatern zu denken sein, nur daß zum Behufe des Hineinwerfens der *ad bestias damnati* sich außer der Seitenthür, durch welche die Löwen selbst ein- und ausgelassen wurden, noch eine horizontale Oeffnung oben, in der flachen oder gewölbten Decke des Ganzen, befunden haben wird. Die Konstruktion konnte also im ganzen die nämliche sein, wie die jenes Feuerofens (f. z. Kap. 3, 6), und daß sie derselben im wesentlichen gleich, scheint sich aus der Art und Weise zu ergeben, wie Darius laut B. 21 ff., noch bevor der vorgelegte Stein entfernt ist, mit dem in der Grube befindlichen Daniel zu sprechen vermag. Die beiden Löwenruben des Kaisers von Marokko von Fez, von welchen Häft in seinen „Nachrichten von Fez und Marokko“ (S. 77. 290) als von großen vierwinklichen Böchern in der Erde unter freiem Himmel (mit 1½ Ellen hoher Mauer um die oben offene breite Mündung) erzählt, erscheinen also als etwas abweichend von dem vorliegenden medisch-babylonischen Löwenwinger konstruirt, sind aber immerhin doch interessant zur Vergleichung mit unser Stelle. — Und es versiegelte ihn der König mit seinem Siegelring und mit dem seiner Gewaltigen. Zur Versiegelung im allgemeinen vgl. Matth. 27, 26. Das doppelte Zusegeln, mit des Königs Ringe und mit dem seiner Großbeamten, mochte den Zweck haben, Daniel, auf dessen Errettung der König immer noch hoffte (f. B. 17. 21), gegen irgendwelche gewaltsame Angriffe oder auch Befreiungsversuche sicher zu stellen, also in jeder Hinsicht eine strenge Kontrolle über den Gefangenen zu üben. Vergl. Hieronymus: „Obsignavit annulo suo lapidem, quo os laei clauderetur, ne quid contra Daniele moliatur inimici... Obsignat autem et annulo optimatum suorum, ne quid suspicionis contra eos habere videretur.“ — Damit sich nicht etwas ändere mit Daniel, nämlich unrechtmäßigerweise. **וַיִּבְרֹא** hier nicht „Vorhaben, Anschlag“ (v. Leng. *u.*), sondern „Angelegenheit, Sache, etwas“, vgl. das entspr. Wort im Syrischen.

B. 19—23. Der König entbedt die wunderbare Erhaltung Daniels. — Da ging der König... und übernachtete fastend. **וַיִּרְרַע** eigentl. ein Substantiv von adverbialer Bedeutung: „mit Fasten“, d. h. fastend, ohne erst zu Abend zu essen. Treffend Luther: „und blieb ungeessen“. — Und ließ seine Knechte vor sich bringen. Für **וַיִּרְרַע**, was Theodot., die Pesh., Vulg., Luther *u.* durch „Speisen“ wiedergeben, ist durch nahe verwandte arab. Ausdrücke der Sinn „Knechte, Haremsfrauen“ hinreichend gesichert. Auch paßt nur zu dieser Bedeutung das Verb. **וַיִּרְרַע** in Verbindung mit der Präp. **וַיִּרְרַע**. Das Herbeibringenlassen lebloser Gegenstände würde durch **וַיִּרְרַע** ausgedrückt worden sein; vgl. Kap. 5, 2 mit 2, 24. 25; 4, 3; 5, 13. 15. — Und sein Schlaf wich von ihm, soß ihn; vergl. zu Kap. 2, 1. — B. 20. Hierauf erhob sich der König mit der Morgenröthe, als es hell wurde.

שָׁרָרָא „Morgenröthe“ (= שָׁרָר, Targ. Jon. zu Jes. 58, 8). Unnötig ist die hypothet. Fassung des Imperfekt. רָקִים, wie sie Kranksch. vertritt. Wichtig schon Septuag.: ὁσπίος ποῶ; ähnlich Theodot., Pesh. 2c. בְּנִרְחָא „beim Frühlicht, beim Hellwerden oder Tagwerden“; vgl. לְחָרִי Hioh 24, 14. — Und ging eilend hin. בְּרַחֲמָהּ wie Kap. 2, 35 = μετὰ σπουδῆς, vgl. Luf. 1, 39. — B. 21. Und..... rief er dem Daniel mit betrübter Stimme. צָרִיב, vgl. Luf. 54, 6 mit Spr. 31, 6. — Daniel, Knecht des lebendigen Gottes. So, als lebendigen Gott (vgl. B. 27), konnte Darius den Gott Daniels bereits jetzt, wo ihn der Augenschein noch nicht förmlich von der Rettung des Propheten überzeugt hatte, nennen, und zwar einfach deshalb, weil der ihm nahestehende Daniel ihn längst über das Wesen und Macht seines Gottes als eines Gottes aller Götter belehrt hatte und weil die während der letzten Nacht ausgefallenen Gewissensqualen ihm die Wahrheit dieses danielischen Glaubenszeugnisses auf das eindringlichste vergegenwärtigt hatten. — B. 23. Mein Gott hat seinen Engel gesandt und den Löwen das Maul verschlossen. Vergl. B. 28; Apostels. 12, 7. Ob Daniel die ihm gewordene wunderbare Engelhilfe als eine äußerlich sich vollziehende mit seinen Augen geschaut hatte, oder ob er nur aus der Wirkung auf die ihr zu Grunde liegende unsichtbare Ursache schloß (vergl. Ps. 34, 8; 91, 11 ff.; Matth. 8, 9 cc.), muß bei der summarischen Kürze des Berichts dahingestellt bleiben. Zu dem Ausdrücke: „den Löwen das Maul verschließen“, vgl. 2 Tim. 4, 17; Hebr. 11, 33. — Und auch vor dir, König, habe ich nichts Schädliches verübt. „Vor dir“, קִרְבִּיךָ, d. h. „in deinen Augen, nach deinem Urtheil“ — eine lose angereichte nachträgliche Befähigung des eben Behaupteten: daß Daniel unschuldig sei. Im Deutschen würde die Satzverbindung etwa gelaute haben: „gleichwie ich auch von dir ja unschuldig befunden worden bin“ (dieser erhebt er nämlich aus der ängstlichen Erkundigung des Königs nach seinem Wohlbefinden).

B. 24. 25. Befreiung Daniels und Bestrafung seiner Gegner. — Darüber freute der König sich sehr (vgl. zu B. 15) und ließ Daniel aus der Grube herausziehen. הִצִּיקָה, Inf. Aphel von der Wurzel צִק, zeigt eine ähnliche Kompenstrung der Verdoppelung durch צ, wie jenes הִצִּיק in B. 19 (vergl. 2, 25). Vgl. חָסִיק, Kap. 3, 22. — B. 25. Und der König befahl, daß jene Männer gebracht wurden. Die Konfir. wie in B. 17. — „Jene Männer“ sind die nämlichen, wie die in B. 6 und 7 genannten, die gerade in Babylon selbst anwesenden Großbeamten, welche sich an der Angeberei wider Daniel theilhaftig hatten. Ein Theil von ihnen mochte, als der König laut B. 24 die Siegel wegzunehmen und den Stein aufzuheben befahl, in seinem Gefolge mit gegenwärtig gewesen sein, ohne gegen die Verletzung des ihnen mitangehörigen Siegels durch den zornig erregten König Protest einlegen zu dürfen. Die übrigen läßt Darius aus ihren Häusern herbei-

holen. Irgend etwas Schwieriges oder dem Inhalte von B. 18 Widersprechendes liegt also nicht in der Stelle (gegen Hitzig). — Welche Daniel verflagt hatten. Wörtlich: „welche Daniels Fleisch gegessen hatten“; vergl. zu 3, 8. — Und sie, ihre Kinder und Weiber wurden in die Löwengrube geworfen. Hierzu muß selbst Hitzig bemerken: „Mit dem Verbrecher auch seine Angehörigen hingerichtet war namentlich persische Sitte (Herob. III, 119; Ammian. Marcell. XXIII, 6, 81); ausdrücklich in einem solchen Falle nennt Justin die Gattinnen und die Kinder (10, 2); vergl. noch Justin 21, 4; Jos. 7, 24. 25.“ Daß solche fürchterlich blutige Justiz, deren barbarische Härte unser Prophet durch Voranstellung der Kinder vor den Weibern andeuten zu wollen scheint, nur an Verschworenen wider den König geübt worden sei, behauptet Hitzig auf Grund jener Zeugnisse aus Herob. und Justin (sowie auf Grund von dem, was Curtius VI, 11, 20 über die betr. mazedonische Einrichtung berichtet). Aber Ammianus I. c. enthält nichts von einer solchen Beschränkung; und kam nicht die boschafte Verschwörung dieser Großen gegen einen der obersten Reichsbeamten und der innigsten Vertrauten des Königs einem Komplote wider dessen Leben selbst nahezu gleich? — Und bevor sie auf den Boden der Grube kamen, da erfaskten sie die Löwen. Wörtlich: „und nicht kamen sie zum Boden der Grube, bis daß“ 2c., d. h. „als schon die Löwen sie erfaskten. Zur Sache vgl. Kap. 3, 22; wegen der Form שָׁרָרָא: Kap. 2, 29.

B. 26—28. Königl. Botschaft in Folge der wunderbaren Rettung Daniels. — Da ließ König Darius schreiben allen Völkern, Volksstämmen und Zungen 2c.; d. h. allen Unterthanen seines Reichs, als einer Weltmonarchie, gleich jener babylonischen des Nebukadnezar, Kap. 3, 31. — B. 27. Von mir ergeht Befehl. Vergl. 3, 29; 4, 3, wo das kürzere מִי statt des hier gebrauchten מִן. — Daß man..... sich fürchten und scheuen soll vor dem Gotte Daniels. Vgl. Kap. 5, 19. — Die theokratische Färbung der Ausdrucksweise des königlichen Edikts erklärt sich ganz so, wie bei den ähnlichen Kundgebungen Nebukadnezars: Kap. 2, 47; 3, 28 ff.; 3, 31 f.; 4, 31 ff.; nämlich theils aus längerem Umgange des Königs mit Daniel als Repräsentanten des theokratischen Offenbarungsglaubens, theils aus dem tiefen Eindrucke des unmittelbar vorher Erlebten. — Und sein Reich wird nicht zerstört. Wörtlich: „und sein Reich (ist ein Reich), welches nicht zerstört wird“; eine ähnliche Breviloquenz, wie in Kap. 7, 14 3. E.; vergl. auch Kap. 2, 44, und zum Gebanten: 3, 33; 4, 31. — Und seine Herrschaft (währet) bis ans Ende, nämlich „bis ans Ende aller irdischen Reiche, bis ans Ende dieser Welt“ (die συνέλευσις τοῦ αἰῶνος), mit welchem die Errichtung des vollendeten Messiasreichs oder Gottesreichs zusammenfällt; vgl. 7, 14. 26 ff. — B. 28. Der ein Retter, und Helfer ist. Vergl. 3, 29 b, und zum Folgenden dann 3, 32; 4, 32. —

Aus der Gewalt der Löwen. Wörtlich: „aus der Hand der Löwen“, vergl. Ps. 22, 21: „aus der Hand der Hunde.“

B. 29. Epilog. — Und dieser Daniel fand Ge-
deihen im Reiche des Darius. „Dieser Daniel“,
wie B. 4. — דָּנִיֵּאל „fand Geheihen, fand Wohler-
gehen“; ähnlich wie Kap. 3, 30. Unnötig ist die
Ewald'sche Schreibung: דָּנִיֵּאל, was so viel heißen
soll wie: „ward in sein Amt (?) wieder eingesetzt“.
— Zur Sache vergl. noch Kap. 2, 48. — Und auch
im Reiche Koresch des Persers. Gleich dem Schlusse
des 1. Kapitels (1, 21), an welchen man hier un-
mittelbar erinnert wird, scheint diese ergänzende
Schlußnotiz erst längere Zeit nach Aufzeichnung des
vorherrg. Berichts zur Abrundung des gesamten
historischen Haupttheils des Buchs hinzugefügt wor-
den zu sein. Der Vorwurf, daß dieselbe eine „au-
gensteinlich kahle, glosseartige und schleppende
Beschaffenheit“ zeige (Kranichf.), ist aber darum noch
nicht gerechtfertigt. Vielmehr wird der Herrschaft
des Cyrus, als einer von Daniel noch erlebten
Zeit, ganz aus demselben Grunde gedacht, wie in
Kap. 1, 21.

Heilsgeschichtlich-ethische Grundgedanken, apolo-
getische Bemerkungen und homiletische Andeutungen.

1. Die Ähnlichkeit der in unfrem Abschnitte
berichteten Thatfache mit derjenigen des 3. Kapitels
ist allerdings eine augensällige und unleugbare.
Aber es dürfen um dieser Analogien willen die
bedeutenden Unterschiede zwischen den beiden
Begebenheiten nicht übersehen werden. Dieselben
betreffen einmal die Gesinnung und Handlungs-
weise der agirenden Persönlichkeiten, von welchen
namentlich der König Darius von Anfang an eine
weit freundlichere Haltung gegen den Verehrer Je-
hovah's beobachtet, als Nebuchadnezzar; andrerseits
das den Ziel- und Höhepunkt des ganzen Ereig-
nisses bildende Wunder. Die Rettung Daniels
aus der Löwengrube ist ein Wunder von wesentlich
ander Art als die der drei Männer aus dem Feuer-
ofen. Während diese, wie wir (zu Kap. 3, 22) sahen,
eine wenigstens theilweise natürliche Erklärung zu-
lassen, ist eine solche bei der Begebenheit unfres
Kapitels eine absolute Unmöglichkeit, wie insbeson-
dere daraus erhellt, daß laut B. 25 b dieselben Lö-
wen, welche Daniel während einer ganzen Nacht
verschont hatten, sich seiner Verfolger sofort mit der
Wuth des Heißhunders bemächtigten, um sie zu zer-
reißen. Durch diesen Gegensatz zwischen der Unter-
würfigkeit der Thiere unter den Propheten und
zwischen der vollen Entfesselung ihrer Wildheit
gegenüber den Verbrechern, einen Kontrast, der
offenbar den charakteristischen Grundzug des vorlie-
genden Faktums bildet, gliedert sich dasselbe jener
Reihe von wunderbaren Begebenheiten der alt-
und neutestamentlichen Geschichte ein, in welchen kraft
göttlicher Gnadenwirkung das Leben und Thun
einzeln ausgezeichneten Träger der Gottesoffen-
barung die paradiesische Naturherrschaft

der Menschheit wieder hergestellt erscheinen
und die Thiere der Wildniß sich willig den Befehlen
des Menschen als ihres rechtmäßigen Gebieters
fügen läßt. Aus vordanielischer Zeit gehören hier-
her die Raben des Elia (1 Kön. 17, 4) und die Bä-
ren des Elia (2 Kön. 2, 24), aus neutestamentlicher
aber das Verweilen Christi bei den Thieren der
Wüste unmittelbar nach seiner Versuchung (Matth.
1, 13), das Unbeschädigtbleiben Pauli durch die
Gistotter auf Malta (Apostelg. 28, 5; vergl. Matth.
16, 18), und vielleicht einige weitere Züge dieser Art
aus der Geschichte der ältesten Mönchsheiligen und
Missionare der Kirche bis zu den Zeiten aus Co-
lumban und Gallus — soweit sich dem, was die
meist legendenhaft entstellten Biographien dieser
Heiligen über deren vertraulichen Verkehr mit wil-
den Thieren berichten, irgendwelcher Glaube bei-
messen läßt (vergl. Montalembert, Les Moines
d'Occident depuis St. Benoit jusqu'à St. Bernard,
vol. II, und zur Kritik der oft übertrieben leicht-
gläubigen Beurtheilung der betreffenden Wunder-
geschichten seitens dieses Schriftstellers, die Rezen-
sion des Werks in den Jahrbüchern für deutsche Theo-
logie 1862, S. II). — Gerade weil aber die wun-
derbare Begebenheit unfres Abschnitts zur Katego-
rie dieser Thatfachen gehört, erscheint sie als das
größte aller der Wunder, welche der historische Theil
unfres Buchs berichtet, als der Gipfelpunkt der
Reihe von großen Thaten, durch welche Gott sich
an seinen Befehlern in der Hauptstadt des Chal-
däerreiches verherrlicht und welche in gewisser Hin-
sicht eine Stufenleiter von Wundern mit
immer stärker hervortretendem supra-
naturalen Charakter bilden, sofern die Be-
richte über sie, anhebend mit Kap. 1, 15 und schlie-
ßend mit unfrem Kapitel, die Möglichkeit einer
Zurückführung des Geschehenen auf natürliche Ur-
sachen immer bestimmter ausschließen (vgl. bes. zu
Kap. 5, 5).

2. Sofern die Situation der in Kap. 3 geschil-
derten im allgemeinen ähnlich ist, paßt sie ganz in
die Zeit des Erils, „welche eben nicht, wie die des
Antiochus Epiphanes, auf Vernichtung des jüdi-
schen Kultus als solchen ausgeht, sondern, bei der
nach Analogie sonstiger laxer Regierungsweise
orientalischer Eroberer erträglichen Lage der Exi-
lanten, nur die sehr natürlichen und erklärlichen
Spuren persönlicher mißgünstiger Selbstsucht und
des Neides einheimischer Beamten gegen einen in
Amtstellung bevorzugten gefangenen Ausländer
zeigt“ (Kranichf.). Auch ist die Behauptung der
modernen Tenzenkritiker (Hitzig, S. 89 ff.; Bleek,
S. 604 u. c.): daß in dem Gebote des Darius, wäh-
rend eines Monats niemanden als dem Könige
göttliche Verehrung zu bezeigen (B. 8), jenes Edikt
des Antiochus Epiphanes, welches den Juden Auf-
gebung ihres Gesetzes und ihrer Jehovahverehrung
anbefahl (1 Makk. 1, 41; 2 Makk. 6, 1—9), in
steigernder oder karrikaturartig über-
treibender Weise abgeschattet sei, um die In-
den der Makkabäerzeit zu standhaftem Dulden und

getroffenem Ausblick zu Gott anzufeuern, — diese Behauptung ist entschieden richtig, weil der auf radikale Zerstörung des Jehovaglaubens und der jüdischen Nationalität ausgehende wüthende Fanatismus des Syrenkönigs mit dem ungleich milderen Verhalten des Darius nicht die geringste Verwandtschaft zeigt, und weil es sich bei diesem nur um eine zeitweilige Kultisirung, nicht um definitive Ausrottung des betr. Kultus handelte. Auch hätten die frommen Juden der Makkabäerzeit in einem Ebitte, welches geradezu auf Apotheosirung der Person des Königs hinauslief, schwerlich das Prototyp des ganz anders lautenden und eine wesentlich andere Tendenz kundgebenden Ebitts des jenseitigen Tyrannen zu erkennen vermocht. Weshalb auch z. B. v. Lengerke, vorsichtiger als jene sonstigen Genossen seines kritischen Standpunkts, die Annahme einer tendenziösen Fiktion des Ebitts in B. 8 nach dem Muster jenes in 1. und 2 Makkabäer l. c. als eine überflüssige und unerweisliche Hypothese verwirft und nur dabei stehen bleibt: „das Religionsedikt des Darius entspreche im Allgemeinen dem Geiste der Verfolgung, aus welchem die Maßregeln des Antiochus hervorgingen.“ Daß aber auch dies nicht richtig ist, läßt sich leicht einsehen, sobald man in Betracht zieht, daß das in jedem Betracht milde, freundliche und wohlwollende Verhalten des Darius gegen Daniel (B. 4. 15 ff.; 21 ff.) im greßten Widerspruch steht mit dem unsinnigen Wüthen und der blutgierigen Verfolgungssucht des intoleranten syrischen Despoten, und obendrein, daß sich schlechterdings kein Grund und Ende läßt, weshalb der angeblich makkabäische Tendenzschriftsteller, nachdem er in Nebukadnezar und Belschazar viel treffendere und leichter kenntliche Typen seines Sipphanes aufgestellt, schließlich noch einmal ein so schwächliches und in jeder Hinsicht mißglücktes Konterfei desselben wie unsren Darius zu zeichnen für nöthig hielt, oder — wodurch die Sache um nichts besser wird: weshalb er die Figur des Antiochus hinter derjenigen eines von den eifersüchtigen und ränkevollen Großbeamten des Weberkönigs (B. 4. 5 ff.) zu verstecken bemüht war. — Wie viel einfacher und besser begreiflich als bei solchen überspitzfindigen Voraussetzungen gestaltet sich doch alles, wenn man die charakteristischen Eigenthümlichkeiten unsrer Erzählung als historische Züge zu begreifen sucht, wie sie einem auf dem Boden des neubegründeten medopersischen Weltreiches sich abspielenden religiös-politischen Drama mit Nothwendigkeit inhärrten! Die 120 Satrapen statt der früheren andersartigen Reichseinteilung (vgl. 6, 2 mit 3, 2); das sehr selbständige aristokratisch-konstitutionelle Vorgehen der königlichen Räte und Großbeamten, ohne welche weder Ebitte erlassen, noch königliche Siegel angehängt werden können (B. 8. 18); die mit den Grundanschauungen der altpersischen Staatsreligion so überraschend harmonisirende Maßregel einer zeitweiligen Apotheosirung des Königs als des Sohnes und Abbilds des höchsten Gottes (B. 8 ff.);

das nicht minder den Charakter eines spezifisch persischen Rechtsbrauches tragende grausame Verfahren bei der Exekution der Verbrecher (B. 25); endlich die wiederholte Betonung des „Rechts der Meder und Perser“ als der urkundlichen Quelle und unverbrüchlich festen Grundlage für alle diese Maßregeln: dies alles weist mit der größtmöglichen Evidenz und inneren Kongruenz auf einen festen, bestimmt abgegrenzten und dem Schriftsteller genau bekannten geschichtlichen Boden hin, der sich von dem im Vorherigen zu Grunde gelegten chaldäisch-babylonischen Reichsverhältnissen in einer mit zahlreichen außerbiblischen Zeugnissen aufs beste übereinstimmenden Weise unterscheidet und auf zahlreichen Punkten Autopsie und Miterlebnis des Schriftstellers als einzige Quelle seiner Darstellung zu erkennen gibt. Vgl. das oben zu den einzelnen betreffenden Stellen Bemerkte.

3. Die homiletische Behandlung des Abschnittes gestaltet sich verschieden, je nachdem das Schicksal und Verhalten Daniels, des Mannes Gottes, oder dasjenige der übrigen handelnden Personen, nämlich des gutherzig-schwachen Königs und der beschworenen Verkläger, vorzugsweise ins Auge gefaßt wird. Im ersten Falle lautet das Thema einer Gesamtbetrachtung des Stüdes etwa: „Man muß Gott mehr gehorchen, denn den Menschen“ (vgl. B. 5 mit B. 11 ff.); oder: „Treue gegen Gott ist eine noch kostbarere Tugend und bringt noch sichereren und willigeren Lohn, als Treue gegen die menschliche Obrigkeit“; oder: „Besser Gottes Freund, als aller Welt Feind!“ Im anderen Falle: „Wer anderen eine Grube gräbt, fällt selbst hinein“; oder: „Gott weiß, was die Menschen zum Verderben seiner Getreuen anrichten, zu deren Rettung und Beherrlichung zu wenden“; oder: „Aus einem Verfolger seiner Gemeinde hat Gott schon manchen Herrscher dieser Welt zu einem Förderer und eifrigen Schirmherrn derselben gemacht!“

Zu der ersteren Reihe von Betrachtungen vergl. die folgenden Ausführungen älterer praktischer Exegeten:

Hieronymus (zu B. 11. 12): „Daniel, regis jussa contemnens et in Deo habens fiduciam, non orat in humili loco, sed in excelso, et fenestras aperit contra Jerusalem, ubi erat visio pacis. Orat autem secundum praeceptum Dei dictaque Salomonis, qui contra templum orandum esse admonuit.“

Melanchthon (zu B. 19 ff.): Periculum Danielis pingit robur et violentiam hostium Christi. Sicut Daniel imbecillis obicitur leonibus, sic tota Ecclesia habet hostes validissimos, diabolus, reges, potentes, superbos, praestantes auctoritate et opibus in mundo. Liberatio Danielis est testimonium, quod Deus adsit sanctis et servet eos suo iudicio, alias corpore, alias spiritu.“

Starke (zu B. 29): „Wer sich durch Verfolgung und Gefahr weber von der aufrichtigen Furcht

Gottes, noch auch von den schuldigen Pflichten gegen die irdische Obrigkeit abbringen läßt, der wird am Ende erfahren, daß der Redlichkeit auch Ehre und Herrlichkeit auf dem Fuße nachfolgen (1 Sam. 24, 11. 21).

In der zweiten Reihe von Thematata vgl.:

Melanchthon (zu B. 5): „Tales habet diabolus ministros, qui captatis occasionibus regum animos astute a veritate avertunt, ubi summa officii et virtutis specie insidiae struuntur. Ita hic... bonus senex.... non videt quantum admittat sceleris, quod in edicto etiam Dei invocatio prohibetur. Monet igitur hoc exemplum, ut cauti sint principes in observandis talibus insidiis, ac praesertim in legibus et edictis condendis.“

Derf. (zu B. 15 ff.): „Quamquam igitur peccavit Darius, tamen infirmitate lapsus est et contra furorem accusatorum sustentat se qua-

dam scintilla fidei, quae ostendit non ipsum, sed principes esse supplicii auctores, etiamsi ipse non satis fortiter eos represserat.... Tales infirmos sublevat Deus, ut hic apparet. Sequitur enim statim acerbissima poenitentia regis, ac deinde tantum fidei robur, tanta animi magnitudo, ut puniat etiam accusatores.“

Geier (zu B. 21): „Hoc sensu Darium ex animi sui sententia adeoque ex vera fide compellasse Danielis Deum, verosimile non est: sic namque omnia Persarum Medorumque improbasset et abnegasset numina.... immo non vocat Deum suum, sed Danielis, neque ait se ipsum colere, sed: quem tu colis.“

Joh. Gerhard (Weim. Bib., zu B. 24 f.): „Gott kann durch Verfolgungen und andere Mittel, wodurch die Feinde den wahren Glauben zu unterbröcken suchen, denselben vielmehr befördern und weiter ausbreiten“ (Apostg. 8, 1 ff.).

Zweiter (prophetischer) Haupttheil.

Kap. 7—12.

1. Das Gesicht von den vier Weltreichen und dem Messiasreiche.

Kap. 7.

Im ersten Jahre Belschazars, des Königs von Babel, schaute Daniel einen Traum mit 1 Gesichtern seines Hauptes auf seinem Lager. Da schrieb Daniel den Traum auf, den Hauptinhalt gab er an.

Es hob Daniel an und sprach: Ich sah eben in Gesichtern bei der Nacht, und siehe, die 2 vier Winde des Himmels brachen hervor auf das große Meer. *Und vier mächtig große Thiere 3 stiegen aus dem Meere, verschieden das eine vom andern.

Das erste war wie ein Löwe und hatte Adlersflügel; ich sah zu, bis daß ausgerissen wurde 4 den seine Flügel und es aufgehoben wurde vom Boden und auf Füßen stand wie ein Mensch, und eines Menschen Herz ihm gegeben wurde. — *Und siehe, ein anderes, ein zweites Thier, 5 ähnlich einem Bären; und auf die eine Seite stellte es sich, und drei Rippen hatte es in seinem Maule zwischen seinen Zähnen. Und also sagte man zu ihm: Mache dich auf, friß viel Fleisch! — *Nach diesem sah ich und siehe, ein anderes wie ein Panther, das hatte vier Flügel eines 6 Vogels auf seinem Rücken; und vier Häupter hatte das Thier, und Gewalt wurde ihm verliehen. — *Nach diesem sah ich in den Nachtgesichten, und siehe, ein viertes Thier, furchtbar und 7 schrecklich und sehr stark, das hatte große eiserne Zähne, fraß und zermalnte, und zertrat das übrige mit seinen Füßen. Und es war verschieden von allen Thieren vor ihm, und hatte zehn Hörner. *Ich betrachtete eben die Hörner, und siehe, ein anderes, kleines Horn stieg zwischen 8 ihnen auf, und drei von den früheren Hörnern wurden vor ihm ausgerottet; und siehe, Augen wie eines Menschen waren an diesem Horne, und ein Mund, der Hochmüthiges redete.

[Solches] sah ich, bis daß Stühle gesetzt wurden und ein Alter an Tagen sich setzte. Sein 9 Gewand [war] wie Schnee so weiß und das Haar seines Hauptes wie reine Wolle; sein Stuhl Feuerflammen, seine Räder flammendes Feuer. *Ein Feuerstrom floß und ging von ihm aus; 10 tausendmal Tausend dienten ihm und zehntausendmal Zehntausend standen vor ihm. Das Gericht setzte sich und Bücher wurden aufgethan. — *Ich sah, wie da wegen der hochmüthigen 11 Worte, welche das Horn redete, — ich sah, bis daß das Thier getödtet und sein Leib vertilgt und zum Verbrennen dem Feuer dahingegeben wurde, *und der übrigen Thiere Gewalt auch 12 weggenommen ward; denn ihres Lebens Dauer war ihnen bestimmt bis auf Zeit und Stunde.

- 13 Ich sah in den Nachtgesichten, und siehe, mit den Wolken des Himmels kam [Einer] wie ein Menschensohn; und bis zu dem Alten an Tagen gelangte er, und gerade vor ihn hin brachte
 14 man ihn. *Und ihm ward gegeben Gewalt und Ehre und Reich, und alle Völker, Volksstämme und Zungen dienten ihm. Seine Gewalt ist eine ewige, die nicht vergehet, und sein Reich wird nicht zerstört. —
 15 Betrübt wurde mein, Daniels, Geist im Inneren und die Gesichte meines Hauptes beunruhigten mich. *Ich nahete einem von den Dastehenden und erbat mir sichere Auskunft über
 17 dies alles. Und er sagte zu mir und that mir kund die Deutung der Worte: »Diese mächtig
 18 großen Thiere, deren viere sind: vier Könige werden sich von der Erde erheben. *Aber empfangen werden das Reich die Heiligen des Höchsten, und werden behaupten das Reich bis in
 19 Ewigkeit, ja bis in die Ewigkeit der Ewigkeiten.«
 19 Da wünschte ich sichere Auskunft über das vierte Thier, das von ihnen allen verschieden war, [das] sehr schrecklich [war], mit eisernen Zähnen und ehernen Klauen, das da fraß und
 20 zermalmte und das übrige mit seinen Füßen zerstampfte; *auch über die zehn Hörner auf seinem Haupte, und das andere, welches emporstieg und vor welchem die drei fielen; und [über] dies Horn, das Augen hatte und einen Mund, der Hochmüthiges redete, und des Aussehens
 21 größer war, denn das seiner Genossen; — *Und ich sah, wie dieses Horn Krieg begann wider
 22 die Heiligen und sie überwältigte, *bis daß der Alte an Tagen kam, und das Gericht gegeben wurde den Heiligen des Höchsten, und die Zeit kam, da die Heiligen das Reich einnahmen.
 23 Er sprach also: »Das vierte Thier: ein viertes Reich wird sein auf Erden, das sich unterscheiden wird von allen Reichen, und es wird die ganze Erde verzehren und sie zerschlagen
 24 und sie zermalmen. — *Und die zehn Hörner: aus diesem Reiche werden sich zehn Könige erheben; und ein anderer wird nach ihnen sich erheben, der wird verschieden sein von den früheren, und drei Könige wird er erniedrigen. *Und Worte wird er ausstoßen wider den Höchsten und wird die Heiligen des Höchsten zerstören, und wird zu ändern trachten Zeiten und Gesetz; und sie werden in seine Hand gegeben werden bis auf eine Zeit und [zwei] Zeiten und
 26 eine halbe Zeit. *Und das Gericht wird sich setzen, und man wird seine Gewalt wegnehmen, [sie] zu vertilgen und zu vernichten bis zum Ende. *Aber das Reich und die Gewalt und die Größe der Königreiche unter dem ganzen Himmel wird dem Volke der Heiligen des Höchsten gegeben werden; sein Reich [wird] ein ewiges Reich [sein] und alle Gewalten werden ihm dienen und gehorchen.«
 28 Bis so weit das Ende der Rede. Ich, Daniel, — meine Gedanken beunruhigten mich sehr, und meine Gesichtsfarbe entstellte sich; und ich behielt die Rede in meinem Herzen.

Exegetische Erläuterungen.

B. 1. Geschichtliche Einleitung. — Im ersten Jahre Belschazars, also im ersten Jahre nach dem Tode Nebukadnezars, des Vaters und Vorgängers Belschazars, s. z. Kap. 5, 1. Diese Zeitbestimmung scheint sachlich den historischen Ausgangspunkt für eine erneute Reflexion des Propheten über die durch eine frühere wichtige Begebenheit (den von Daniel gedeuteten Traum Nebukadnezars vom Monarchienbilde, Kap. 2) hervorgerufene prophetische Gedankenreihe zu bieten. Die Idee der vier heidnischen Reiche, welche vor Eintritt des von den vorerzählten Propheten verkündigten und von ihnen nahe gelaubten messianischen Reiches Israels ablaufen müssen, kommen hier noch einmal in ihrem Verhalten zur Theokratie komprehensiv zur Darstellung ("Kranichfeld"). Ueber den chronologischen Parallelismus der durch dieses neue Monarchiengezicht eröffneten Reihe apokalyptischer Visionen mit der Reihe der im vor. Haupttheile von Kap. 2 an berichteten historischen Begebenheiten siehe oben Einleitung S. 3. — Schaute Daniel einen Traum mit Gesicht seines

Haupts auf seinem Lager. Vergl. Kap. 2, 19, und was die „Gesichte des Haupts“ betrifft, Kap. 2, 28. — Da schrieb Daniel den Traum auf, also sogleich, oder doch sehr bald, nachdem er ihn gehabt hatte; eine zur Beglaubigung der folgenden Angaben über seinen Inhalt dienende Notiz (vergl. Kap. 12, 4). Diese Notiz wurde übrigens, wie der Personenwechsel in B. 1 vgl. mit B. 2 zeigt, wohl erst in späterer Zeit, bei der letzten Redaktion des ganzen prophetischen Buchs, vom Verfasser eingefügt. Eine solche Einfügung aus späterer Zeit scheint außer diesem 1. Verse auch der Schlußvers unseres Kap., der gleichfalls nur überleitende Bedeutung hat, zu sein. — Den Hauptinhalt gab er an. ראש חלום, das Haupt(sächliche, Wesentliche der Worte; vgl. ראש in Stellen wie 3 Mos. 5, 24; Ps. 119, 160; auch das talmud. ראשי דברים (Rosch hasch. 2, 6) sowie das griech. κεφάλαιον, welches die Septuag. hier brauchen. Mit dem „Hauptinhalte“ ist natürlich der Inbegriff alles heilsgeschichtlich Bedeutsamen in dem Traumgesichte gemeint. Vergl. Emald: „Wenn es heißt, Daniel habe nur „Haupt(sachen“, nur einen „kurzen Abriss“ von den wunder-

baren Gesichtern, die er hatte aufgeschrieben, so versteht sich das von selbst, wenn man auch nur beachtet, mit welcher Freiheit die Grundzüge dieser Gesichte, welche in den beiden ersten Winden dieses Stücks (B. 1—14) gezeichnet werden, dann in den folgenden wiederholt werden, um sie auszubilden. Aber dieselbe Anlage haben im wesentlichen alle die weissagenden Stücke des Buchs. Doch ist es überall schon der Leser wegen rathsam, von dem, was man selbst erlebt und geschaut hat, will man es schriftstellerisch gestalten, nur den möglichst fassen, wenn nur deutlichen Umriss zu entwerfen. —

B. 2. 3. Das Auftreten der vier Thiere. — Es hob Daniel an und sprach. Die Inthronisirung dieser Worte mit dem in Vers 1 Angegebenen läßt muthmaßen, daß sie nicht mehr (wie Kranich, will) mit zu jener späteren Zusatznotiz B. 1 gehören, sondern die Aufzeichnung des Traumgesichts ursprünglich einleiteten. — Ich sah eben in Gesichtern bei der Nacht. 22, von der Gleichzeitigkeit, „während, bei“, wie Kap. 3, 33. — Und siehe, die vier Winde des Himmels brachen hervor auf das große Meer. Wegen 1777 siehe zu 2, 31. — Die Vierzahl der „Winde des Himmels“ (d. h. der von den verschiedenen Regionen des Himmels her wehenden Winde, oder auch einfacher: der unter dem Himmel wehenden; vgl. „Vögel des Himmels“) steht natürlich in Beziehung zu denjenigen der Thiere in B. 3 ff. Sie bezeichnet sämtliche Winde des Weltganzens (vergl. Kap. 8, 8; Sach. 6, 5; Jerem. 49, 36), weist also von vornherein auf das welthistorisch Bedeutsame der nachfolgenden Vision hin. Deshalb müssen auch wirkliche Winde gemeint sein, nicht „angelicae postestates“, wie Hieronymus unter Berufung auf 5 Mos. 32, 8 (Septuag.) meint. Wie es möglich sei, daß alle vier Winde auf einmal losbrechen, ist bei einem Traumgesichte nicht zu fragen. Ebenso wenig hat man zu fragen, wie in dem Traum eines von früher Jugend auf zu Babylon lebenden Israeliten „das große Meer“ (d. h. nach Jos. 15, 48 zunächst wohl das mittelländische, der Ozean der vorderasiatischen Menschheit) vorkommen könne. Das Meer bezeichnet, wie oft in der prophetischen Bildersprache des Alten Bundes, die heidnische Völkermwelt, welche, wo sie feindselig gegen die Theokratie auftritt, um das verschwindend kleine Gottesvolk zu überfluten und zu verderben, offenbar sehr passend mit den stürmisch erregten Wogen des Ozean, die sich gegen eine kleine Insel oder Küste heranwälzen, verglichen wird. Vergl. Jesaj. 8, 7 f.; 17, 12; 27, 1; 57, 20; Ps. 46, 4; auch Offenbar. 8, 8; 17, 15, sowie was das Bild des Ueberflutens (mit feindlichen Heermassen) betrifft, noch Dan. 9, 26; 11, 20. 22. 26. — Das 1777 übersezt man am richtigsten: „hervorbrechend auf das Meer, losbrechend wider das Meer“; vgl. zu 1777 das entsprechende hebr. Wort in Hiob 40, 23; Ezech. 32, 2, aber auch den syr. und targum. Sprachgebrauch, der das Wort hauptsächlich zur Bezeichnung des feindlichen Losstürmens von Kriegeren verwendet. Weniger nahelegend er-

scheint die faktitive Fassung des Partiz.: „machten hervorbrechen das große Meer“ (Kranich), sowie die reciproke Luthers: „stürmten widereinander auf dem großen Meer“ (vergl. Ewald's: „durchkreisten das große Meer“); zu beiden Auffassungen scheint die Präpos. 7 nicht zu passen. — B. 3. Und vier mächtig große Thiere stiegen aus dem Meere. Die in dem rebusc. 1777 liegende Begriffsver- stärkung läßt sich entweder mit Ewald durch „ungeheuer“, oder durch ein verstärkendes Abverb. bei „groß“, wie sehr, mächtig ausdrücken. Ungenannt und eintragend Kranich selbst: „vier reißende Thiere“. — Das „Aufsteigen der Thiere aus dem Meere“ bezeichnet biblisch ihr Auftauchen aus dem unbestimmt großen und gleichsam mit Nebeln verhüllten Völkermere, ihr deutlicheres Hervortreten in den Gesichtskreis des träumenden Sehers. An ein Heraussteigen aus dem Meere ans Land ist also nicht zu denken (anders als 1 Mos. 41, 2. 18 f.), um so weniger da in der parallelen Schilderung B. 17 die den vier Thieren entsprechenden Könige „von der Erde“ emporsteigen. — Ueber die Darstellung von Völkern oder Königreichen unter dem Bilde gewisser Thiere, namentlich reißender Thiere, Ungeheuer (vergl. Jes. 27, 1; 51, 9; Ezech. 29, 3; 32, 2; Ps. 68, 31; 74, 13) s. Ewald: „Thiere als Sinnbilder von Königen und Reichen sich zu denken, ist uralte Sitte. Diese Sitte wurde jedoch erst dadurch recht bedeutsam, daß man sie auf Fahnen und Waffen, besonders Schildern, und sonst auf bleibenden Kunstwerken und Denkmälern als stehende Sinnbilder einführte. Die älteste Bilderschrift in Egypten und Assyrien that dann das übrige, um die engste Sinnverbindung zwischen einem bestimmten Thierbilde und einem Reiche herbeizuführen, welches ihm entsprechen sollte. Wir wissen jetzt, daß auch von den 12 Stämmen Israels jeder seit den Urzeiten ein besonderes Thier in Fahne und Wappen führen konnte: so konnte auch jeder Vertreter eines Stammes ein solches Zeichen führen, und der König Israels konnte das Zeichen seines Stammes zum Reichszeichen erheben (Geschichte des B. Israel III, 341. 849). Einzelne Thiere wie Löwen, Panther, Stier lagen hier überall vorne an sehr nahe; andere kamen auch durch den Gegensatz leicht hinzu. Nirgends aber empfangen solche Thierzeichen leicht eine so große Bedeutung, wie in dem alten assyrischen Reiche. Wir wissen das heute um so sicher, nachdem aus den Trümmern Ninive's u. a. die vielfach zusammengefügten Thierlosse wieder ans Licht gebracht sind, welche als Sinnbilder der Macht und Herrlichkeit jenes Reiches, d. h. seiner Könige und Götter galten. Nachdem nun Assyrien und die anderen Großmächte der alten Welt seit dem 8. u. 7. Jahrhdt. dem Volke Israel immer mehr als schwer zu überwindende Gegner gegenüberstanden, gewöhnten sich die Dichter und Redner in diesem, sie an passenden Stellen mit solchen Bildern zu bezeichnen, z. B. mit dem Löwen oder mit dem „Stiere des Abbruchs“ auf Assyrien, mit dem Krokodil oder Drachen auf Egypten hinzu-

weisen. Und um so leichter verständlich erscheinen denn auch hier, Kap. 7 u. 8, Thiere als die Sinnbilder der großen Reiche vom Chaldäisch-Assyrischen an, aber freigebliebene Thiere, weil hier zugleich eine ganz neue Vorstellung hinzutritt. Und je mehr die Thiere als Sinnbilder der Reiche eine geistige Bedeutung empfangen, desto leichter konnte die Einbildung ihre Bilder über alle Wirklichkeit hinaus erhöhen und neu zusammenlegen: aber unser Verstand vermeidet es offenbar als etwas Unpassendes, auch rein sagenhafte Thiere zu ihnen zu verwenden. Denn hier sollen die vier Abwandlungen des großen heidnischen Weltreichs, welche schon Kap. 2 in dem nur entfernt ähnlichen Bilde eines Menschenungeheuers vorgestellt wurden, noch lebendiger und anschaulicher durch vier unter sich verschiedene wilde Thiere vorgestellt werden, von welchen der Reihe nach das eine das andere überwältigt. — Verschiedene das eine vom andern, weil sie ja verschiedene Reiche bedeuten, und zwar individuell verschiedene, nach ihrem ganzen volkstümlichen Charakter und politischen Verhalten eigenthümlich geartete Reiche, deren Verschiedenheiten diesmal möglichst anschaulich und lebendig hervortreten sollten, anders als bei dem Monarchienbilde in Kap. 2, welches hauptsächlich die Kontinuität in der successiven Entwicklung der Einen heidnischen Weltmacht durch ihre vier Phasen hindurch veranschaulichen sollte.

B. 4—8. Nähere Beschreibung der vier Thiere, insbesondere des vierten. — Das erste war wie ein Löwe und hatte Adlerflügel. Durch das Emblem eines so gestalteten Wunderthiers konnte das chaldäische, oder, wenn man will, das assyrisch-chaldäische Weltreich (vgl. oben Heilsgeschichtl.-ethische Grundgedanken zu Kap. 2) um so passender bezeichnet werden, da die zu Nimrud ausgegrabenen geflügelten Löwen mit Menschenköpfen (Layard, Nineveh and Babylon p. 348), sowie die ähnlichen geflügelten Thierbilder von Babylon (Münter, Reliq. der Babylonier, S. 98. 139) ohne Zweifel als Symbole der Macht und Herrlichkeit dieses Reichs oder seiner Herrscher hatten dienen sollen. Auch war die Bezeichnung Nebuchadnezars als eines Löwen an Stärke und eines Adlers an Schnelligkeit eine seinen Zeitgenossen ganz geläufige, wie einerseits aus Jerem. 4, 7; 49, 19; 50, 17. 44, andererseits aus Jerem. 49, 22; Klagel. 4, 19; Hab. 1, 8; Ezech. 17, 3. 12 hervorgeht. Obendrein entspricht die Rangstellung des Löwen, des Königs der Thiere, und des Adlers, des Königs der Vögel, derjenigen des Goldes, welches in Kap. 2 als Edelstein der Metalle Symbol des ersten Weltreichs gewesen war. Und wie dort (B. 38) der König mit seinem Reiche identifiziert, Nebuchadnezar also als gleichbedeutend mit der babylonischen Weltmonarchie gesetzt worden war, ebenso vertreten hier mehrere aus Kap. 4 wiederkehrende Züge aus der Geschichte Nebuchadnezars die genauere Schilderung der Schicksale des ersten Weltreichs. — Ich sah zu, bis daß ausgerauft wurden seine Flügel, d. h. bis ihm seine Macht und freie Bewegung genommen wurde, vgl.

Kap. 4, 28 f. — Und es aufgehoben wurde vom Boden, an welchen es nach Verlust des Flügelgebrauchs als flügelloses Thier, gebunden gewesen war; vgl. Kap. 4, 30 mit 33. Die Worte gehen also, gleich den folgenden, auf die Wiederhebung von thierischer Erniedrigung zu menschlich aufrechter Stellung und freier Menschenwürde. Andere, wie Hieron., Theodoret, Raschi, Bertholbt, Hitzig zc.: „und es hinweggenommen wurde von der Erde“, als bezeichnend der Ausdruck die Zerstörung der chaldäischen Weltmacht. Aber dazu stimmt weder der Zusammenhang mit dem Folgenden, noch die gewöhnliche Bedeutung von **וַיִּסָּרֶם**, „aufheben, erheben“, vgl. 4, 31 und das entsprechend hebr. Verb. 1 Mos. 21, 18. — Und es auf Füßen stand wie ein Mensch; vergl. 4, 13. 31. 33; 5, 21. Beachte das flügellose **וַיִּסָּרֶם** „auf zwei Füßen“, statt „auf seinen zwei Füßen“, wie (übereinstimmend mit 2 Kön. 13, 21) gesagt worden sein würde, wenn die Schilderung sich gleich ursprünglich auf den Menschen Nebuchadnezar bezogen hätte. — Ueber die zum Theil abenteuerlichen Ausflüchte der Exegeten, welche die Rückbeziehung unserer Stelle auf Kap. 4 ganz leugnen (z. B. Bertholbt: „der Schriftsteller wolle hier zu verstehen geben, es seien menschliche Reiche symbolisirt; J. D. Michaelis, Derefer: „das erst in Babylonien erfolgte Gesittetwerden des früher barbarischen Chaldäervolks solle beschrieben werden“; Hieron., Raschi, Ibn Esra zc.: „das Stehen des früher vierfüßigen Thiers auf zwei Beinen solle die Demüthigung der Chaldäer beim Sturze ihrer Herrschaft bezeichnen“, zc. zc.) siehe Hitzig z. d. St. — B. 5. Und siehe, ein anderes, ein zweites Thier, ähnlich einem Bären. **וַיִּרְאֶה** ist der weitere, **וַיִּרְאֶה** der engere Begriff; in B. 6 leht nur jener, B. 7 nur dieser wieder. Der Bär, als das an Stärke und Furchtbarkeit dem Löwen zunächst stehende Thier, wird auch sonst öfters unmittelbar nach diesem genannt, z. B. 1 Sam. 17, 34; Spr. 28, 15 (vgl. 17, 12); Weish. 11, 17. — Und auf die eine Seite stellte es sich; oder auch: „nach einer Seite geneigt stand es“ (Hitzig). So ist auf Grund der Lesart **וַיִּשָּׁן** „Seite“ (wofür einige Handschriften die gewöhnliche aram. Orthographie **וַיִּשָּׁן** bieten) zu überlegen. Die gewöhnliche Lesart **וַיִּשָּׁן** müßte als gleichbedeutend mit hebr. **וַיִּשָּׁן** „Herrschaft“ (Hiob 38, 33) gesagt werden, würde aber so den Contradictionen, matten, und in jeder Hinsicht bedenklichen Sinn ergeben: „und eine Herrschaft richtete es auf“, einen Sinn, den neuerdings Kranich. vergebens durch Hinweisung auf die Errichtung eines medischen Reichs auf den Trümmern des babylonischen zu rechtfertigen gesucht hat. Richtig finden die meisten hier eine geneigte Stellung des Thieres, ein Sichneigen desselben auf eine Seite ausgesagt. Eine solche Stellung könnte an sich nun freilich eine Geneigtheit zum Fallen, eine un feste, wankende, dem Sturze nahe Beschaffenheit des betreffenden Reiches bezeichnen, — und so verstehen den Ausdruck schon Septuag.,

Theodot., Syr., sowie viele Neuere, wie Hitzig, Ewald, Kamphausen u., welche hier die Schwäche und kurze Lebensdauer der bald dem Perserreich unterliegenden medischen Herrschaft angedeutet finden. Aber der Kontext erfordert vielmehr, an ein sehr starkes, eroberungsfähiges, oder wie die bildliche Rede unseres Verles es ausdrückt, gefräßiges Reich zu denken, an ein Reich, zu welchem nicht umsonst und nicht etwa blos ironischerweise gesagt wird: „Siehe auf, friß viel Fleisch!“ Deshalb ist (mit Hävernick, vgl. auch Bertholdt, v. Lengerte und Maurer) an ein Geneigtheit des Thieres von hinten nach vorne, d. h. an sein Bereitsein zum Sprunge, sein Gerüstetsein zum Angriff zu denken. Und diese sprungfertige, raubthierische, kriegerische Haltung der Bestie zeigt deutlich, daß nicht das schwache kurzlebige Mederreich, sondern das kräftige, ländgerlerte, eroberungslustige der Medopfer gemeint ist (vgl. oben, zu Kap. 2). — Und drei Rippen hatte es in seinem Maule zwischen seinen Zähnen. $\text{רִיבָּיִם רִיבָּיִם}$ ist offenbar Bezeichnung einer von dem Thiere bereits geraubten Beute, die es eben vollends aufzuheben im Begriffe steht (vergl. 4 Mos. 11, 33; Sach. 9, 7), nicht etwa Angabe eines Körpertheils der Bestie, etwa dreier Backen- oder Fangzähne (Saadia, Bertholdt, Hävernick), welche Bedeutung von רִיבָּיִם sich sprachlich nicht nachweisen läßt. Welche drei, dem Perserreich zur Beute gewordene Länder oder auch Städte mit den „drei Rippen“ gemeint seien, läßt sich schwerlich mit Sicherheit angeben; die Dreizahl ist vielleicht blos eine runde, nicht näher auszubedeutende. Will man sie spezieller deuten, so ist es jedenfalls angemessener, mit de Wette an drei von den Medern (oder Medopferern) eroberte Länder, also etwa an Babylonien, Egypten und Lydien (oder statt des letzteren auch vielleicht an Palästina nebst Syrien), als mit Hitzig an die drei großen assyrischen Tigrisstädte Ninive, Kelsch und Resen, oder Ninive, Mespila (?) und Larissa, welche die Meder nach Xenophon, Anab. III, 4, 10 zerstört hätten (vgl. 1 Mos. 10, 12; Jon. 3, 1 ff.) zu denken. — Und also sagte man zu ihm: Mache dich auf, friß viel Fleisch! Diese Worte sollen sicherlich auf etwas in der Geschichte des medischen Reichs gehen, was dem Verzehren jener drei Rippen erst noch nachfolgt, also auf spätere Eroberungskriege und Raubzüge dieses Reichs, die sich an die Einnahme jener drei Nachbarreiche angeschlossen. Ein deutlicher Fingerzeig, daß das hier geschilderte Thier nicht blos Medien bezeichnen kann, sondern die ganze medopferische Herrschaft bezeichnen muß (gegen Ewald, Kranich. u., aber auch gegen Hitzig, der gerade diese Aufforderung zum Fressen vielen Fleisches auf die Zerstörung des Chaldäerreichs durch die Meder, welcher der jener drei Tigrisstädte vorangegangen sei, deutet). Uebrigens ist die Aufforderung „Friß viel Fleisch“, ein sehr passendes Bild zur Schilderung der Gefräßigkeit des betr. $\text{לֹאֵן מִדָּאֵרָאֵן}$; vergl. Micha 3, 2, 3; Jes. 9, 11; Jerem. 50, 17. Als die Auffordernden (רִיבָּיִם , wie Kap. 3, 4; 4, 28) sind die

weltregierenden, und insbesondere die Schicksale der großen Weltreiche lenkenden und überwachenden Engelmächte Gottes gemeint. — B. 6. Nach diesem sah ich, und siehe, ein anderes wie ein Panther, das hatte vier Flügel eines Vogels auf seinem Rücken. Ganz richtig Ewald: „Dies Gethier unterscheidet sich von dem vorigen schon dadurch, daß es nicht so einseitig wie dieses ist, sondern „vier Flügel eines Vogels“, d. h. hohe, wirklich schnell überallhin tragende, „auf seinem Rücken“ hat, also sich leicht und frei nach allen vier Weltgegenden bewegt, und damit so gut wie alle vier Weltgegenden besitzt, d. h. im vollen Sinne ein Weltreich ist.“ Vgl. auch Kranichfeld: „Als charakteristisch gilt für dieses Raubthier (den Panther) bei spätem Aufstauen (Jerem. 5, 6; Hos. 13, 7) die schneidende Schnelligkeit der Bewegung, die $\text{מִגְדָּלוֹס הָעֵרְוָה}$ (Hab. 1, 8), welche hier noch einen besonderen Ausdruck in vier „am Rücken“, d. h. „im flugrechten Zustande“ befindlichen „Vogelschwingen“ findet.“ So richtig und einleuchtend diese Deutung der vorliegenden Thiergestalt ist, so sonderbar unmotiviert erscheint die Weigerung der beiden Gelehrten, die sie aufstellen, das Thier auf dasjenige Weltreich zu deuten, welches sich mehr als alle übrigen durch die pantherartig springende oder fliegende Schnelligkeit seiner Ausbreitung, durch die Blitzschnelle seiner Entstehung und seines Wiedervergehens auszeichnete, auf das mazedonische Alexanders d. Gr. nämlich. Vergl. was Hitzig bemerkt: „Eine besondere Schnelligkeit der persischen Kriege- und Siegeszüge stellt sich geschichtlich nicht heraus“, — gewiß eine sehr wahre Bemerkung, die aber ihren Urheber, gleichfalls einen Gegner der Mazedonierhypothese, nicht dazu hätte bestimmen sollen, die vier Flügel hier nicht als Symbol der Schnelligkeit, sondern als Sinnbild der „von oben her weithin schirmenden Königsmacht“ (nach Lagel. 4, 20; Ps. 36, 8 u.) zu fassen. — Und vier Häupter hatte das Thier, d. h. es erstreckte seine Herrschaft nach allen vier Weltgegenden hin, beherrschte die ganze Welt. Die folg. Worte: „und Gewalt merkte ihm man verliehen“ sind wohl nur Epitaphen zu dieser symbolischen Schilderung, in welcher die vier Häupter eine ähnliche Bedeutung haben, wie in Kap. 8, 4 das Stossen des Widbers nach den vier Himmelsgegenden zu, oder wie in Ezech. 1, 10 f. die vier Angesichter des Cherub, die nach den vier Weltgegenden zu schauen. Will man die vier Häupter näher deuten, so mag man die vier großen Hauptabtheilungen oder Ländermassen, welche die Monarchie Alexanders umfaßte, darunter verstehen (vgl. Hävernick z. d. St.), also etwa Griechenland, Vorderasien, Egypten und Persien (nebst Indien). Es ist dies jedenfalls weniger willkürlich, als des Hieronymus Meinung: es seien damit die vier großen Feldherren Alexanders: Ptolemäus, Seleucus, Philippus und Antigonus bezeichnet, sowie als die bei mehreren Neuere seit v. Lengerte (z. B. noch Hitzig, Ewald, Kamphausen u.) beliebte Annahme: der Verfasser bezeichne die vier ihm allein bekannten ersten Perser-

könige von Cyrus bis auf Xerxes als vier Häupter des Panthers. Für die letztere Annahme verweist man auf Kap. 11, 2, aus welcher Stelle indessen noch nicht einmal folgt, daß Daniel nur vier Könige Persiens gekannt habe (s. z. B. St.), geschweige denn daß irgendwelcher Beweis dafür, daß hier überhaupt von persischen Herrschern die Rede sei, aus ihr entnommen werden könnte. Könige symbolisirt unser Apokalypstiker überhaupt nicht durch Köpfe, sondern durch Hörner (s. B. 8 u. 24 f.). So bedeuten auch in der johanneischen Apokalypse die zehn Hörner des Thieres (Offenb. 17, 13) zehn Könige, seine sieben Häupter dagegen bilden sieben Berge ab — eine Analogie, die jene Häberrn'sche Deutung der vier Häupter auf die vier Hauptregionen der hier in Rede stehenden Weltmonarchie zu begünstigen scheint, ohne sie freilich als unbedingt richtig zu erheben. — B. 7. Nach diesem sah ich in den Nachtgesichten, und siehe, ein viertes Thier, furchtbar und schrecklich und sehr stark. Man beachte das feierlich Umständliche der Einführung dieses vierten Thieres, sowie seine doppelte Bezeichnung: als „furchtbar und schrecklich“, *וְהָיָה יָדָא וְהָיָה יָדָא*; vergl. C. B. Michaelis: „Junguntur duo synonyma, ad intendendum rem significatam, ut haec bestia non vulgariter, sed supra modum horribilis apparuisse videatur“. — Das hatte große eiserne Zähne. Das Eisen kommt als Bild der Festigkeit und schneidenden Schärfe (vgl. Jer. 15, 12; Mich. 4, 13), die Zähne als Symbol der Eroberungssucht (vgl. B. 5) in Anwendung. — Fraß und zermalnte und zertrat das übrige mit seinen Füßen. Es ist also nicht zufrieden mit seinem Raube, wie die übrigen Bestien; in wilder Zerstörungslust zerstampft es, was nicht von ihm verschlungen werden kann, mit Füßen. Eine größere Ausdehnung der Eroberungen des vierten Weltreichs, als die der früheren gewesen waren, besagt diese Schilderung offenbar nicht, sondern nur daß es bei seinen Eroberungen verwüsten und zerstören versuche. Es erinnert dies offenbar an die Schilderung der aus Eisen und Thon gemischten Beine (bisher Werkzeuge des Zertretens und Zerstampfens) beim Kolosß des 2. Kapitels, und paßt vortreflich zur geschichtlichen Eigenthümlichkeit der mazedonischen Diadochenreiche, insbesondere des selenidischen. Vergl. Kranich: „Die Schilderung des vierten Thieres coincidirt, wie allgemein anerkannt wird, ihrem Hauptmerkmale nach mit dem des vierten Reiches in Kap. 2, 40; nämlich alles schonungslos zermalmen und schlechthin unter die Füße tretender Zerstörungswuth; selbst das Eisen in Kap. 2, 23. 40 findet als Zerstörungsmaterial hier wieder seine Stelle in den langen Zähnen des Unthiers. Das furchterliche der Erscheinung erhielt der ganze Kolosß vor allem durch seinen vierten Bestandtheil, und dem entsprechend hatten hier die Attribute fürchterlichen Aussehens ausdrücklich an der vierten Thiererscheinung.“ — Und es war verschieden von allen Thieren vor ihm. D. h. nicht: „es vereinigte, was bei den drei ersten, dem Löwen, Bär und Panther, nur

einzelnen hervortrat“ (Hieron., Häberrn. u. a., unter Vergleichung von Offenb. 13, 2), sondern einfach: es war ihnen allen ungleichartig, es bethätigte seine Natur in einer Weise, die sich weder durch den Vergleich mit einem Löwen, noch durch die Bilder des Bären oder Panthers veranschaulichen ließ. Man wird bei dieser Ungleichartigkeit des vierten Thieres mit allen früheren vornehmlich an die Zerstört- und Gethettheit des vierten Weltreichs zu denken, und demnach die Mischung der Füße jenes Kolosßes aus Eisen und Thon zu vergleichen haben. Viel zu gesucht ist es, wenn Häberrn. u. a. Vertheiliger der Beziehung des vierten Weltreichs auf das römische hier den Gegensatz des römischen Wesens gegen das orientalisches-hellenische der vorhergehenden Weltmonarchien angedeutet finden, nicht minder aber auch, wenn Stigiz zu Gunsten seiner Deutung des vierten Thieres auf Alexander d. Gr. meint: es sei hier auf den Gegensatz zwischen hellem und orientalischem Wesen hingewiesen, einen Gegensatz, der viel stärker sei, als der zwischen Rom und den ihm vorausgegangenen Weltreichen. — Und hatte zehn Hörner. Laut B. 24 sind mit diesen zehn Hörnern „zehn Könige“ gemeint. Anders also als gewöhnliche Thiere, die zwei Hörner haben, trägt dieses dem 4. Weltreiche entsprechende Ungeheuer zehn Hörner, zehn Sinnbilder wehrhafter Kraft und Herrschaft (vgl. 5 Mos. 33, 17; 1 Sam. 2, 1. 10; Ps. 18, 3; Job 16, 15; Mich. 4, 13 rc.). Die Zehnzahl ist im Sinne des Propheten schwerlich eine zu pressende, auf bestimmte zehn Könige auszubedeutende. Vielmehr wird sie, gleich der Vierzahl in B. 6, symbolisch zu verstehen und, entsprechend der innerhalb wie außerhalb der Offenbarung üblichen Bedeutung der Dekas als Signatur der weltlichen Vollkommenheit, der kosmischen Vielheit und Mannigfaltigkeit! — auf eine Vielheit von Herrschern, überhaupt eine unbestimmt große Zahl königlicher Machthaber zu deuten sein. Richtig Kranich: „Daß die Zehnzahl neben diesem ihrem Werthe, welchen sie für den Verfasser selber hat, in der Erfüllung des Zukunftsbildes auch dem äußeren Zahlenwerthe nach nachweisbar sei, liegt offenbar nicht im Wesen des prophetischen Gedankens“. Daß auch in der detaillirteren Schilderung der Entwicklung des vierten Weltreichs in Kap. 11 keineswegs bestimmte zehn Könige auf dem Throne der Seleniden vor Antiochus Epiphanes aufgezählt werden, wird unten an dieser Stelle zu zeigen sein. — B. 8. Und siehe, ein anderes kleines Horn stieg zwischen ihnen auf.

¹⁾ S. Leyrer, Ari. »Zahlen« in Herzog's Real-Encyclop., Bd. 18, S. 378; auch Zöckler, Theologia naturalis, I, 713 f. An beiden Orten ist gegenüber Deltisch, der die Zehnzahl als Signatur der göttlichen Vollkommenheit geltend macht, die wesentlich politische oder kosmische Bedeutung dieser Zahl hervorgehoben. Vergl. auch Währ, Symbolik des mos. Kultus I, 175; Hofmann, Weissagung und Erfüllung I, 75; Hegensberg, Beiträge z. Einl. III, 391. 605.

Ueber **קַרְנֵי** und sein Verhältniß zum folg. näher bestimmenden Prädikate, s. oben zu B. 5. — Das Aufsteigen oder Aufwachen dieses ersten kleinen Hornes beobachtet der Prophet, als ein zwischen den zehn früher vorhandenen stattfindendes (beachte den durch die Verbindung **וְהָיָה כְּשֶׁיִּשְׁמַע** „ich war im Aufmerken, im Betrachten begriffen“ hervorgehobenen Begriff des Anhaltens der Betrachtung, gleichsam des Verfunkenseins in dieselbe). Die Kleinheit des neuen Hornes bezieht sich hier, wie in der Parallele Kap. 8, 9, nur auf dessen anfängliche Beschaffenheit, nicht auf sein späteres Aussehen im ausgewachsenen Zustande, wo es laut B. 20 alle übrigen Hörner neben ihm an Größe übertrifft. Ueber die Variante **רַבְּבִי** s. **רַבְּבִי** siehe Hitzig 3. d. St. — Und drei von den früheren Hörnern wurden von ihm ausgerottet; d. h. es wuchs so mächtig empor und übte durch sein Wachsthum eine so störende Einwirkung auf seine Nachbarn, daß drei von diesen entwurzelt und völlig vertilgt wurden. Auch hier ist die bestimmte Zahl „drei“ schwerlich in der Weise zu pressen, daß man genau an drei von dem Rbnige, der dem ersten Horn entspricht, geführte Vorgänger zu denken hätte. In der Art, wie Antiochus Epiphanes mittelst Verdrängung zweier, oder wenn man will, dreier Nebenbuhler aus anfänglicher Unbedeutendheit zum Herrscher des selencidischen Reichs emporstieg, fand die vorliegende Weissagung allerdings ihre nächste heilsgeschichtliche Erfüllung (siehe unten). Aber auf dem Standpunkte seiner wesentlich nur idealen, oder richtiger seiner traumartig unbestimmten Zukunftsschau lag dem Propheten der Gedanke gerade an diese bestimmte Persönlichkeit der zukünftigen Geschichte und an die politischen Konjunkturen vor ihrer Thronbesteigung gewiß noch ferne. — Und siehe, Augen wie eines Menschen waren an diesem Horne. Augen wie eines Menschen, Menschenaugen (also natürlich zwei an der Zahl, trotz des Plur. **עֵינַיִם**, der wohl nur aus euphonischen Gründen und kraft eines im Chald. ziemlich häufigen Gebrauchs statt des Duals gesetzt ist) trägt das Horn zum Zeichen dessen, daß es eben ein Mensch ist, den es bedeutet, und zwar ein kluger, einsichtsvoller Mensch; denn die Augen sind hier, wie auch sonst öfter (z. B. Ezech. 1, 18; 10, 12) Symbol der Klugheit; vergl. **סָכַל** „ansetzen, einsehen“. — Und ein Mund, der hochmüthig redete. Ein weiteres Wahrzeichen vom menschlichen Wesen und Charakter der durch das Horn vorgebildeten historischen Erscheinung! **מִבְּלִי רַבְּבִי** eigentl.: „Großes, Ungemeinerliches redend“; vergl. oben zu B. 3, sowie unten B. 11; auch das hebr. **דְּבָרִים** **רַבְּבִי** Ps. 12, 4. Daß mit diesem „Reden hoher Dinge“ Gotteslästerungen gemeint seien, zeigt die Deutung in B. 25; vgl. 11, 36; Offenb. 13, 5.

B. 9—12. Das göttliche Gericht über die Weltmächte. — (Solches) sah ich, bis daß Stühle gesetzt wurden. Wörtl. „Ich schaute, bis daß Stühle geworfen wurden“ (**רָמַי**); denn die Stühle der

Orientalen bestehen aus Polstern, die man nicht hinstellt, sondern legt und im Fall der Eile wirft; vgl. das **ἐκέντω**, Offenb. 4, 2. Als Scene des Stuhlsetzens ist nicht der Himmel zu denken, denn nach B. 13 kommt der Menschensohn aus dem Himmel zu ihr herab; aber auch nicht die Erde, sondern ähnlich wie in Kap. 12, 7 eine mittlere Region zwischen Himmel und Erde. — Und ein Alter an Tagen sich setzte; nämlich auf seinen Stuhl, um beim Gerichtssatze zu präsidiren; vgl. Ps. 9, 5; 29, 10; Jes. 28, 6. Der „Alte an Tagen“ (**זָקֵן יָמִים**), d. h. der Betagte (**πεπαιωνμένος ἡμερῶν** Euf. 52) ist ohne Zweifel der Gott Israels, derselbe wie der von jenem Horn gelästerte „Höchste“ B. 25. Als „betagt“ wird derselbe hier bezeichnet wohl nicht im Gegensatz zu dem mit ihm zu Gericht sitzenden jüngeren Richtern, auch nicht im Gegensatz zu dem „lästern den Ältern“, dem kleinen Horne (Kranichfeld), sondern gegenüber den erst neu aufgetretenen Heidengöttern; vergl. 5 Mos. 32, 17; Jerem. 23, 23. Es ist also mit diesem Prädik. die nämliche Eigenschaft des alttestamentl. Bundesgottes hervorgehoben, welche Ausdrücke wie **קָדֵם** 5 Mos. 33, 27, **יָשֵׁב קָדֵם** Ps. 55, 20; **βασιλεὺς τῶν αἰώνων** 1 Tim. 1, 17; **ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος** Offenb. 1, 17 (vgl. Jesaj. 44, 6; 48, 12) bezeichnen. „Der von der Urzeit her als machtvoller Richter Bewährte soll in der ehrfurchtgebietenden Gestalt des Ältesten das Vertrauen wecken, daß er den Lästerrer mit Erfolg zur Rechenschaft zu ziehen befähigt ist und versteht“. — Sein Gewand (war) wie Schnee so weiß. So richtig Theodot., Bulg., Hitzig, unter Vergleichung von Mark. 9, 3, aber freilich der masorethischen Accentuation zuwider, welche vielmehr „wie weißer Schnee“ erfordert. Die weiße Farbe des Gewandes soll wohl nicht „den Eindruck weihenvoller Erhabenheit erheben“ (Kranichf.), sondern die innere Reinheit und Unschuld des Richters symbolisiren. Derselbe erscheint „gleichsam gefüllt in die **צִדְקָה** des gerechten Richters“; vergl. Jes. 59, 17; Hiob 29, 14; 2 Chron. 19, 7, sowie die Stellen, worin vom Lichte, dem Symbol der Heiligkeit, als dem Gewande Gottes die Rede ist, z. B. Ezech. 1, 26; Ps. 104, 2; 1 Tim. 6, 16. — Und das Haar seines Hauptes wie reine Wolle, also ebenfalls schneeweiß, wie bei einem ehrwürdigen Greise. Vgl. die Parallelsatzung von Schnee und Wolle in Stellen wie Jes. 1, 16; Ps. 147, 16; Offenb. 1, 14. — Sein Stuhl Feuerflammen, leuchtend wie Feuerflammen, gleichsam ganz aus solchen bestehend. Die Erwähnung dieses feurigen Aussehens des Gottes throns würde an sich noch nicht auf die Vorstellung der zornflammenden Strenge des strafenden Richters (5 Mos. 4, 24; 9, 3; 32, 22; Hebr. 12, 29 u.) führen; denn von Feuer umgeben erscheint Gott öfters auch da, wo er nicht in richterlicher Thätigkeit auftritt, z. B. 1 Mos. 15, 17; 2 Mos. 3, 3; Ps. 18, 9 u. Aber im vorliegenden Falle ist die richterliche Bedeutung der von Gott ausgehenden Feuerwirkung aufs deutlichste durch den Zusammen-

hang indicirt, ähnlich wie auch in 2 Mos. 19, 16; 20, 15; Ps. 50, 3 ff. (gegen Hitz. und v. Leng.). — Seine Räder flammendes Feuer. Der Stuhl des Weltrichters ist also ein Wagenthron (vgl. den Chetubwagen, Esch. 1, 12 ff.; 10, 13 ff.; Ps. 77, 19), dessen Räder Feuer sprühen, d. h. bei ihrem schnellen Umbrehen in feurigen Blitzen leuchten. Ungehörig ist es, wenn Kranichfeld, um dieser Darstellung des göttlichen Richtersuhles als eines Wagenthrones willen, jenes „Hingeworfenwerden der Stühle“ zu Anfang unsres Verses als ein „geräuschvolles“ (!) denkt. — V. 10. Ein Feuerstrom floss und ging von ihm aus. Nämlich von dem göttlichen Richter, nicht von seinem Throne; denn das כְּרִיִּים des 1. Glieds wird schwerlich eine andere Beziehung haben, als das des 2., welches notorisch auf Gott geht. Doch lassen bereits der Verfasser des Buches Genosch (14, 19) und die Apokalypse (4, 9) in ihren unsrer Stelle nachgebildeten Schilderungen den Feuerstrom vom Stuhle Gottes ausgehen. Willkürlich erklärt Ewald den Feuerstrom, oder wie er übersezt, den „Lichtstrom“, für ein Sinnbild der von Gott ausgehenden Rede, nämlich seines Befehls, man solle das Gericht beginnen (wofür er auf die ganz andersartigen Stellen Kap. 2, 15; 6, 27 u. verweist). Willkürlich aber auch Hitzig: der Strom sei geeignet zu denken, auf einer Bodensfläche stießend (wie glühend-schmelzende Lava also!) und für die ganze Scene der Gerichtssitzung gleichsam „den Estrich bildend“, da ohne dies die Erscheinung „ohne Halt und Boden in der Luft schweben würde“! Eine leere Phantastie, die der Wortlaut des Propheten in keiner Weise begünstigt. — Tausendmal Tausend dienen ihm und zehntausendmal zehntausendmal standen vor ihm. Die Imperfektia veranschaulicht die Dienstfertigkeit als eine andauernde, als beständige Eigenschaft bei den Tausenden vorhandene. Zu „vor jemanden stehen“ als Synon. von „dienen“ vergl. Kap. 1, 4. — Für die Pluralendung ים in אֲלֵפִים, welche das K'ri als einen Hebraismus verwirft, vgl. Kap. 4, 14; Esr. 4, 13. — Auch gleich nachher ist das K'tib רִבְּוֹן (Plur. von רבו) gegenüber dem hebraistrenden K'ri רִבְּוֹן aufrecht zu erhalten; unnötig dagegen ist Hitzig's Vorschlag, רבו (nach Analogie des entspr. syrischen Wortes) statt רִבְּוֹן zu schreiben. — Die „tausendmal Tausend und zehntausendmal zehntausend“ sind natürlich eine dienende Engelschaar, die den Rath der neben Gott sitzenden Richter (dieser Engel höherer Ordnung oder auch „Altesten“, vgl. Offenb. 4, 4) stehend in weiterer Kreise umgibt. Vergl. 5 Mos. 33, 2; 1 Kön. 22, 19; Nehem. 9, 6; Ps. 68, 18; 103, 20 f., sowie die Erwähnung der Engelsheere in 1 Mos. 32, 3; 2 Kön. 6, 17 u. Die Zahlen 1000 und 10000 sind nicht zu pressen; sie charakterisiren in symbolischer Weise den Eindruck einer unzählbaren Menge, den der Prophet in seinem Traumgesichte empfing, ohne daß er natürlich in der Lage war, diese ungeheure Menge ganz zu übersehen, geschweige denn sie genau zu zählen; vgl. Ps. 68, 18;

91, 7. — Das Gericht setzte sich. מִיָּדָא eigentl. ein Abstraktum: „das Gericht“; hier konkret von dem aus den Vornehmern jener Engel, den Engelfürsten oder Erzengeln (vergl. Jos. 5, 14; Tob. 12, 15 u.) bestehenden Gerichtspersonale; vgl. den entsprechenden konkreten Gebrauch von iudicium bei Cicero Verr. II, 18. Da im Vorhergehenden (V. 9 a) zwar von Stühlen, aber noch nicht von einem Sitzsetzen der Richter die Rede gewesen war, so ist dieses Sitzsetzen in der That erst hier indicirt zu finden, und man hat nicht nöthig, mit Dathé und Kranichf. zu erklären: „zum Gerichte setzte er sich“ (der Alte an Tagen), als ob hier nur eine Wiederaufnahme des רִבְּוֹן V. 9 stattfände (ähnlich auch der Syrer, der מִיָּדָא st. מִיָּדָא las und daher den Sinn ausdrückt: „der Richter setzte sich“). — Und Bücher wurden aufgethan; die Schuldbücher der Menschen bei Gott, dem himmlischen Richter, worin ihre guten und bösen Handlungen eingetragen sind, um ihnen auf Grund derselben ihr Urtheil zu sprechen. Vgl. Offenb. 20, 12, sowie die öftere Erwähnung des „Buchs des Lebens“, in welchem die mit Gott versöhnten Erben der himmlischen Seligkeit eingetragen stehen: 2 Mos. 32, 32; Ps. 69, 29; Jes. 4, 3; Dan. 12, 1 (s. z. d. St.); Luk. 10, 20; Phil. 4, 3; Offenb. 3, 5; 20, 15; auch das in Ps. 56, 9; Mal. 3, 16 erwähnte „Gedenkbuch“, worin Gott die Leiden seiner Frommen einträgt. — V. 11. Ich sah, wie da wegen der hochmüthigen Worte, welche das Horn redete, — ich sah, bis daß das Thier getödtet — wurde. Ein Anacoluthon, in welchem das zweite מִיָּדָא das erste, durch den Accent von מִיָּדָא getrennte wieder aufnimmt, unter etwas anders gemeniteter Fortführung des Gedankens; vgl. die ähnliche Anacoluthie im Jerem. 20, 5; auch Offenb. 12, 9; 1 Makk. 1, 1. Das כִּי „bis daß“, weist auf einen länger dauernden Prozeß der mit Vernichtung des Thiers, d. h. der gottfeindlichen Weltmacht endigenden richterlichen Exekution hin. Als Ursache dieser Vernichtung erscheint das lästernde Horn, der letzte antichristliche König der vierten Monarchie, der durch seine übermüthige Aufsehung wider den Höchsten sein ganzes Reich zu Grunde richtet. — Und sein Leib verfligt und zum Verbrennen dem Feuer dahin gegeben wurde. Der letztere dieser beiden Ausdrücke erläutert den ersten: die Vertilgung des „Leibes“ der Bestie, d. h. des ganzen Gebäudes der antichristlichen Staatsmacht, erfolgt auf dem Wege der Verbrennung, welche Verbrennung (מִיָּדָא = hebr. שָׂרָף in Jesaj. 64, 10) natürlich bildlich zu nehmen ist, wie Jesaj. 9, 4; 66, 24; Offenb. 19, 20; 20, 10. Dabei steht aber die kurz zuvor in V. 9 geschilderte Feuernatur des göttlichen Weltrichters unlegbar im Kausalzusammenhange mit dem Entbrennen dieses verzehrenden Gerichtsfuers; vergl. Jes. 10, 17; 30, 27; Zeph. 1, 18 u. — V. 12. Und der übrigen Thiere Gewalt auch weggenommen ward. Subjekt von מִיָּדָא sind wie in V. 5 b. die himmlischen Mächte. Da die Herrschaft der drei früheren Thiere schon vor dem

Aufkommen des vierten zerstört worden war, soweit sie wenigstens eigentliche Weltherrschaft war; und da die Fassung des **רָבִי** im Sinn eines Plusquamperfects oder die Erklärung unsrer Stelle als einer bloßen nachträglichen Notiz des aus ihr resultirenden matten Sinnes halber nicht zulässig erscheint (gegen Ephräm, Polychronius, Ramphausen, C. B. Michaelis etc.), so hat man unter dem hier erwähnten Gerichte über die „übrigen Thiere“, welches gleichzeitig mit dem Gerichte über das 4. Thier ergeht, diejenige völlige Vernichtung der heidnischen Weltmacht zu verstehen, welche die Reste sämtlicher vier Weltreiche der neuen allumfassenden messianischen Herrschaft unterwirft und einverleibt. Wie nämlich der charakteristische Ausdruck **שָׂרַר הַחַיָּה** „der Rest der Thiere“ (statt **חַיָּה** anderweitig, oder auch statt **רָבִי** **בְּלִי-חַיָּה** **רָבִי**, B. 7 b.) andeutet, so sind einzelne Bestandtheile oder Ueberreste der früheren drei Weltreiche als neben dem vierten fortexistirend und erst gleichzeitig mit ihm dem Gerichte der Vertilgung anheimzufallen gedacht. Der Sturz der drei früheren Weltreiche gilt dem Propheten insofern nicht als ein vollständiger, als größere oder geringere Reste von ihnen neben dem vierten — zeitweilig vielleicht als Provinzen diesem einverleibt, darum aber doch keineswegs ihm völlig assimiliert — so lange fortbestehen, bis endlich das messianische Gericht ihnen allen zumal ein Ende macht. Daß er nur solche Ueberreste der früheren Weltmonarchien meint, nicht etwa substantiell von ihnen verschiedene neue Welthe (wie J. D. Michaelis, v. Lengerke, Hitzig, Ewald etc. wollen) ergibt sich 1) aus der parallelen Schilderung in Kap. 2, wo die Fermalung der vier Bestandtheile des Kolosses ebenfalls erst ganz zuletzt und auf einmal, durch den vom Berg herabrollenden Stein erfolgt (s. B. 34 f. und besonders B. 44); 2) aus der späteren Parallele Kap. 8, 4, wo die „sämtlichen Thiere“ (**כָּל-חַיָּה**), mit welchen der persische Widder zu kämpfen hat, ebenfalls nichts anderes sind, als die Bestandtheile, in welche das vorausgegangene Weltreich sich aufgelöst hat und die die neue Herrschaft alle niederwirft und überwältigt (s. z. B. St.) und vgl. Kranichfeld's gewiß richtige Bemerkungen zu uns. B., S. 265 ff.). — Denn ihres Lebens Dauer war ihnen bestimmt bis auf Zeit und Stunde. Diese Zeit (**זְמַן**), identisch mit **זְמַן**, B. 22, nach der richtigen Annahme v. Lengerke's, Kranichfeld's etc.) ist für den Schauenden mit dem eben beschriebenen Gerichte über das vierte Thier und die Reste der übrigen Thiere eingetreten. Die Lebensdauer (**אֲרָכָה בְּחַיָּה**) eigentl. „Frist, Aufschub am Leben“) derselben hat an diesem Zeitpunkte des messianischen Gerichts ihren festen terminus ad quem, über welchen hinaus zwar noch die verschiednen Völker (B. 14), aber nicht mehr die einst aus ihnen gebildeten heidnischen Weltmächte fortexistiren. Ueber **זְמַן וְזְמַן** (= hebr. **זְמַן וְזְמַן**) s. zu Kap. 2, 21.

B. 13. 14. Die Errichtung des Messiasreiches. — **Ich sah in den Nachtgesichten, und siehe.** Abermals ein feierlicher und umständlicher Eingang, wie vor der Schilderung des vierten Thieres B. 7. Vergl. die umständliche Ausführlichkeit, womit in Kap. 2, 40 ff. bei der Beschreibung des vierten Weltreichs und des messianischen Gerichts über dasselbe verweist wurde. — **Mit den Wolken des Himmels kam (Einer) wie ein Menschensohn.** Eigentl.: „mit den Wolken des Himmels wie ein Menschensohn war im Gehen begriffen“ (**אָרָה הָיָה**). Das eigentl. Subjekt ist ausgelassen und im Deutschen entweder durch das unbestimmte „man“, oder durch „Einer“ zu ergänzen, ähnlich wie Kap. 8, 15; 10, 16. 18. „Mit den Wolken des Himmels“, d. h. in Verbindung mit denselben (Offenb. 1, 7) und sonach in ihnen (Matth. 13, 26) oder auch „auf ihnen“, **עַל-עֲנַן** **וְעַל-עֲנַן** (Matth. 24, 30; 26, 64; Offenb. 14, 14). Wie hier der Messias auf dem Gewölke des Himmels zu Gotte hinwandelt und vor ihn tritt, so fährt sonst in poet. und prophet. Darstellung Gott selbst auf Wolkenzilgen, wie auf seinen himmlischen Wagen einher, vgl. Ps. 104, 3; Jerem. 4, 13; auch Ps. 18, 10—18; 97, 2—4; Nah. 1, 3 f.; Jes. 19, 1 (vergl. Jes. 14, 14). — **בֶּר אֱנוֹשׁ** „Sohn eines Menschen, Menschensohn“, ist, wie auch im Syr. und in den Targumim, eine einfache Umschreibung des Begriffs „Mensch“, also = hebr. **אָנוֹשׁ** oder **אָדָם**, wofür auch im Hebr. zuweilen **אָדָם** **בֶּר-אָנוֹשׁ** oder **אָנוֹשׁ** **בֶּר-אָדָם** gesetzt wird (s. Ps. 8, 5; 144, 3; auch unten, Kap. 8, 17; 10, 16. 18). Es ist die organische, gliedliche Zugehörigkeit zum Menschengeschlechte, welche durch diese Verbindung besonders hervorgehoben wird. Wie einer aus dem Menschengeschlechte also, wie ein menschliches Individuum sah der aus, den Daniel mit den Wolken des Himmels kommen sah. Diese Hervorhebung des menschenähnlichen Aussehens der geschauten Erscheinung bezweckt gewiß keinen Kontrast zu den vorher beschriebenen Thiergestalten (wie Hofmann, Weissagung und Erfüllung, I, 290 will); denn diese sind infolge ihrer bereits erfolgten Vernichtung (B. 11. 12) dem Gesichtskreise des Schauenden entschwunden und können nicht mehr in Betracht. Vielmehr ist der nicht ausgesprochne, aber gedachte Gegensatz zu der Menschengestalt des mit den Wolken Kommenden die über menschliche, also göttliche oder wenigstens engelische Gestalt, wie sie der Seher in diesen höhern Regionen, einherfahrend auf himmlischem Gewölke, eigentlich zu sehen erwarten mußte (vgl. Ewald z. B. St.). Es ist ein überraschender, aber wohlthätig überraschender Eindruck, den er dadurch empfängt, daß er statt der erwarteten Göttergestalt, statt einer schreckhaften, die Sinne blenden- den und verwirrenden Erscheinung, vielmehr eine einem Menschen vergleichbare Gestalt aus den Wolken hervorleuchten sieht. Vgl. Kranichf. „Der Fall ist hier der umgekehrte von 3, 25, wo im Feuerofen nur gewöhnliche Menschen vermuthet werden, so daß auch der den dreien Beigesellte zunächst

nur nach der Ähnlichkeit mit menschlicher Natur ins Auge gefaßt wurde und erst der dabei für das Urtheil sich ergebende Abstand von nur menschlicher Eigenthümlichkeit den steigenden Vergleich **קָבַר אֲדָמָה** herbeiführte, ohne daß dadurch nun die menschliche Erscheinungsform in Abrede gestellt würde. Wie nun das Urtheil in 3, 25 dabei ausruht, daß der Betreffende ein dem Göttergeschlechte Zugehöriger in menschlicher Erscheinung ist, so ruht es hier in uns. B. bei der Entscheidung aus, daß der Geschaute ein dem Menschengeschlecht Zugehöriger in göttlicher Erscheinung ist". Einen Unterschied zwischen völlig menschlichem Aussehen und zwischen dem des Geschauten hält der Prophet allerdings fest und deutet ihn durch die Vergleichspartikel **אֲנִי**, welche darauf hinweist, daß es eine in Wahrheit übermenschliche, aber dabei doch menschenartige Persönlichkeit ist, die er meint. (Die Korrespondenz mit dem **אֲנִי** in B. 4 u. 6 kann gegen diese Auffassung des **אֲנִי** an unsrer Stelle nichts austragen — trotz Riehm's gegenheiliger Versicherung in den Studd. u. Krit. 1869, II, S. 255). Daß mit dieser übermenschlichen Menschengestalt kein anderer gemeint sei als der Messias, der gottmenschliche Begleitler jenes fünften Weltreichs, das zugleich ein Himmelreich von ewiger Dauer ist, darüber kann angesichts der ganzen Schilderung, namentlich in B. 14, sowie anetrachts der genau entsprechenden Bedeutung, welche in der Paralleldarstellung des 2. Kap. dem zermalmenen Steine zukommt (f. 2, 44 f.), nicht der mindeste Zweifel obwalten. Die Hitzig'sche Deutung des **אֲנִי קָבַר אֲדָמָה** auf das Volk Israel, die personifizierte „Gemeinde der Heiligen, welche über die Heiden herrscht“, — ist nichts als das Produkt einer geistlichen und grundsätzlichen Abneigung gegen die persönliche Messiasidee, die mit dem extrem-rationalistischen Standpunkte dieses Gegegens überhaupt zusammenhängt. Die persönlich-messianische Deutung, wie sie von fast allen übrigen Auslegern (mit Ausnahme Ibn Esra's, Jahi's, Paulus', Baumgarten-Crusius' und Hofmann's, welche der Hitzig'schen Deutung, zum Theil freilich aus sehr abweichenden Gründen und mit positiverer Wendung der Sache, beistimmen) festgehalten wird, wird zur Gewissheit erhoben: 1) durch die Verse 18 und 21 unsres Kapitels, in welchen eine unbefangene Auslegung das Volk Israel deutlich von dem Menschensohne unterschieden finden muß (siehe zu Vers 18); 2) durch die unleugbare Rücksicht auf das „*ὄνομα τοῦ ἀνθρώπου*“, dieser vorzugsweise beistehenden messianischen Selbstbezeichnung Jesu auf unsere Stelle (Matth. 8, 20 u.; Joh. 12, 34); 3) durch bedeutungsvolle Zeugnisse der jüdisch-hellenischen Literatur, wie Genod (46, 1—3; 48, 2 f.; 62, 7. 9. 14; 63, 11; 69, 27 — vergl. Hilgenfeld, Jüdische Apokalypstik, S. 155 ff.) Orac. Sibyll. (III, 286 ff. 653 ff. ed. Friedlieb; vergl. Zündel, Kritische Unter-

suchungen, S. 163 ff.); 4) durch die meisten Rabbinen (s. B. schon R. Joschua bei Ibn Esra, Saadia, Raschi, Ibn Jahja u.), bei welchen der Messias mit Bezug auf unsre Stelle öfters kurzweg **בְּנֵי אָדָם** „der Unmögliche“ heißt. Vgl. die heilsgesch. ethischen Grundgedanken, Nr. 4. — Und bis zu dem Alten an Tagen gelangte er; d. h. er wurde in Gottes nächste Nähe zugelassen (vgl. Esch. 42, 13), bis vor ihn hingeführt, so daß er ihm so nahe kam wie die rechts und links von ihm auf Stühlen sitzenden Aeltesten, ja noch näher als diese. — Und gerade vor ihn hin brachte man ihn. Subjekt zu **וְהָיָה דָּבָר** sind wohl nicht die Wolken, auf oder mit welchen der Menschensohn erschienen war, sondern die dienenden Engel B. 10. So richtig Hitzig, Ewald u., gegenüber Kranichf., der die Wolken als Subjekt denkt, und verschiednen anderen wie Kamphausen u., welche das Subj., wie bei **וְהָיָה דָּבָר** B. 12, ganz unbestimmt gelassen wissen wollen. — Daß der Messias hier vor Gott erst hingbracht, und ihm vorgestellt werden muß, zeigt, daß der Prophet ihn als bereits vorher, gleichzeitig mit der Herrschaft der Thiere, vorhanden denkt, ihm also persönliche Präexistenz beilegt. Und zwar wird er ihm als inmitten der Tausende und Zehntausende von Heiligen Gottes präexistierend, und als an ihrer Spitze die gottfeindlichen Weltmächte niederkämpfend und dämpfend (B. 11. 12) gedacht haben; denn nur so erklärt sich seine im Folgenden geschilderte Bezeichnung mit der ewigen Herrschaft über das Gottesreich, die ihm offenbar zum Lohne für sein mannhaftes Streiten im Dienste des Höchsten zu Theil wird; vergl. auch die parallele Darstellung Kap. 2, 44 f. — B. 14. Und ihm ward gegeben Gewalt und Ehre und Reich. Statt **וְהָיָה** lesen schon b. Syr. und Vulg. **וְהָיָה**, „und er (der Alte an Tagen) gab ihm“ u.; so auch Luther hier und in der Parallele B. 22, wo auch Septuag. und Theodot. **וְהָיָה** ausdrücken. An dieser späteren Stelle möchte diese aktivische Fassung allerdings vorzuziehen sein, da der „Alte an Tagen“ dort als Subjekt eines anderen Verbi in der 3. Sing. Akt. unmittelbar vorausgeht. Hier dagegen steht dieses Subjekt zu ferne und empfiehlt auch die Analogie der Verse 4 und 6 die passivische Form **וְהָיָה**. — Die Trias „Gewalt, Ehre und Reich“ erinnert an Kap. 3, 33; 4, 31; 6, 22, wo wenigstens „Gewalt (**וְהָיָה**) und Reich“ (**וְהָיָה**) verbunden sind. Auf ihr beruht der altkirchliche dogmatische Schluß des Vaterunfers: *σοὺ γὰρ ὁ βασιλεὺς καὶ ὁ δυνάστης καὶ ὁ δοξὰς τοῦ αἰῶνος*. — Und alle Völker... dienen ihm. Wegen der Trias: „Völker, Volksstämme und Zungen“ f. j. Kap. 3, 4. Das **וְהָיָה** nehmen v. Lengerke und Ewald futurisch: „werden ihm dienen“, statuiren aber damit einen ziemlich harten Wechsel

1) Vgl. auch Sibyll. I, II, p. 277 ed. Galland:

„ἤξει ἐν νεφέλῃ πρὸς ἀφ' οὐρανοῦ ἀφ' οὐρανοῦ αὐτοῦ ἐν δόξῃ χρυσὸς σὺν ἀνθρώποις ἀγγελῶν καὶ καὶ δόξῃ, κτλ.“

der Tempora inmitten der das visionär Geschaute schilbernden Rede. Wichtig denken Hitz., Kranichf. 2c. das Imperf. als in logischer Abhängigkeit von dem vorhergehenden Hauptverbum **יִרְאֶה** stehend und als die Absicht ausdrückend: „damit“, oder „so daß alle Völker 2c. ihm dienen“. Auf religiösen Dienst (göttliche Verehrung, Kultus), ist das **יִרְאֶה** an sich gewiß nicht einzuschränken, denn im außerbiblischen Chaldäismus z. B. in den Targg., bezeichnet es auch ein rein weltliches Dienen oder Arbeiten, und unten B. 27 untes Kapiteles steht es synonym mit **שָׁמַע** „gehören“. Doch steht es faktisch sowohl hier als dort zur Bezeichnung eines Dienstes, der einer göttlichen Persönlichkeit geleistet wird, gleichwie es auch in Kap. 3, 12 ff. diesen religiösen Sinn ausdrückt. Seine Gewalt ist eine ewige, die nicht vergehet. Vergl. Kap. 3, 33; 4, 31; 6, 27; auch Mich. 4, 7; Aut. 1, 33; Offenb. 11, 15; 19, 16 2c.

B. 15—18. Die Deutung des Gesichts, und zwar zunächst im allgemeinen, ohne nähere Berücksichtigung des vierten Thieres. — Der furchtbare Einbruch, den Daniel von dem, was er geschaut hat, empfängt, treibt ihn, nähere Erkundigungen über die Bedeutung des Gesehenen einzuholen. Er mischt sich daher unter die Schaa ren der den Alten an Tagen Umstehenden, denen er vorher, als bloßer Zuschauer, fernher gestanden hatte. Es beginnt so ein zweiter Akt in dem Schauspiel der Traumvision, bei welchem nun auch der Prophet selber, wenn auch nur als Fragender, in die Handlung mit eingreift. Willkürlich v. Lengster: „die Vision ist jetzt (mit B. 14) vorüber; aber der Seher verweilt noch auf dem himmlischen Schauplatz und befragt einen der Engel um die Deutung des Traumes“. Daß dem nicht so ist, zeigt B. 16, wo die B. 10 erwähnten dienstthuenden Engelschaa ren immer noch auf dem Schauplatz erscheinen, während sie nach jener Annahme mit allem übrigen verschwinden sein müßten. Auch ist das Folgende bis z. E. des Kap. überhaupt nicht so beschaffen, als bilde es als bloße Traumdeutung einen Gegensatz zum vorhergehenden Traume. — Beträbt wurde mein, Daniels, Geist im Innern; eig.: „innen in der Scheide“ (**בְּיָדִי** **בְּיָדִי**), d. h. in Körper, der die Seele wie eine Scheide das darin stehende Schwert birgt; vergl. Job 27, 8; Ps. H. N. VII, 53. Treffend Gwald: „Wie das Schwert in seiner Scheide ruhig bleibt, so lange es in ihr ist, so fühlt der Mensch gewöhnlich seinen Geist ruhig in sich, so lange er ihn von der groben Hülle dieses Leibes eingeschlossen fühlt; aber es kommen auch Augenblicke, wo es dem Geiste mitten in dieser groben Hülle zu unruhig wird, wo er sie vor Ungebuld sprengen und sich an alles wagen möchte“, u. s. f. Für **בָּרָא** (eigentlich „abkürzen, zusammenziehen, torquere“) als Bezeichnung einer besonders heftigen Betrübnis, vgl. die entsprechenden Verba im Syr. und Arab. Das, worüber der Prophet mit so heftigem, jähem Schmerz erfüllt wird, ist nicht sowohl der Umstand, daß er die speziellere Bedeutung des Geschaute noch nicht kennt, als vielmehr das Unheilvolle,

Unglückswesigende der Mehrzahl der wahrgenommenen Erscheinungen, insbesondere der vier Unge thime und des über sie ergehenden furchtbaren Zerstörungsgerichtes. Das Ziel zwar, dem laut 13. 14 alles zustrebt, ist ein herrliches, aber der Weg dahin ist ein leidensvoller, schwere Kämpfe für das Gottesvolk in Aussicht stellender: dies mußte der Prophet sofort ahnen, schon bevor ihm die Deutung des Einzelnen geworden war. — In der Verbindung **אֲנִי וְרַחֲמֵי** ist **אֲנִי** nicht etwa nominat. absol., wie noch Berthold meinte, sondern Apposition zum Suffiz **וְרַחֲמֵי**; vergl. 8, 1. 15; Est. 7, 21; vergl. Winer, §. 40, 4, sowie für die entsprechende Konstruktion im Hebräischen: Gesenius, Lehrgeb. S. 728. Das feierlich Nachdrückliche, das die Sprache des Propheten durch diesen appositionellen Zusatz gewinnt, entspricht der Bedeutsamkeit des geschaute Gesichts; vergl. 10, 1. 7; 12, 5. — B. 16. Ich nahte einem von den Da stehenden, d. h. von denen, welche Gott als Dienstthuende umstanden, B. 10. — Und erbat mir sichere Auskunft über dies alles. **וְרַחֲמֵי** eigentl. „Festes, Gewisses“; hier von der zuverlässigen, den göttlichen Absichten gemäßen Deutung, die Daniel sich erbittet. Eintragen Kranichf.: „Er will, daß der Gefragte nicht aus schonender Rücksicht auf den erregten Zustand des Fragen den etwas verschweige“. Dieser Nebebegriff der Rücksichtslosigkeit, der Beiseitsetzung aller schonenden Rücksicht, liegt nicht in dem einfachen **וְרַחֲמֵי**. — Und er sagte zu mir, und that mir kund die Deutung der Worte, nämlich mit dem folgends (B. 17. 18) von ihm Gesprochenen. Das „und that mir kund“ 2c. ist also Epexegete zu dem „und er sagte zu mir“, das a vor **וְרַחֲמֵי** ein expliatives, wie in B. 1a. Unnötigerweise fassen v. Leng. und Kranichf. das **וְרַחֲמֵי** in telischem Sinne: „er sagte mir, daß er mir kundthun wollte“ 2c. Welchen Zweck ein solches Versprechen, die Deutung kundthun zu wollen, hier haben solle, läßt sich nicht absehen, da ja die Deutung selbst sofort folgt. — B. 17. Diese mächtig großen Thiere, deren viere sind: vier Könige werden sich ... erheben. Für den absoluten Nominalsatz: „Diese mächtig großen Thiere, deren viere sind“, (oder auch: „anlangend diese mächtig großen Thiere, was betrifft“ 2c.) vergl. B. 23 u. 24, sowie Jes. 49, 49. — Die „vier Könige“ (**אַרְבָּעָה מְלָכִים**), als welche die vier Thiere hier gedeutet werden, sind sicherlich nicht als Einzelpersonlichkeiten gemeint, sondern wie B. 23. 24 (wo das vierte Thier als eine von vielen einzelnen Königen nacheinander regierte **מְלָכִים** erscheint) deutlich zeigen, als Repräsentanten von vier Königreichen. Vergl. die Identifikation von **מְלָכִים** und **מֶלֶךְ**, welche schon Kap. 2, 37 (sowie oben B. 4) bei Nebusadnezar, dem Repräsentanten des ersten Weltreichs, statthatte, sowie unten Kap. 8, 21 f.; 11, 2. — Das „Sich erheben“ oder „Erstehen“ der Könige wird statfinden **וְרַחֲמֵי** **בָּרָא**, d. h. nicht: aus der Erde, sondern: „vom Erdboden aus“, also wesentlich s. v. a. „auf Erden“ (Euth.). — Dem **וְרַחֲמֵי** entspricht in den späte-

ren hebr. Parallelen 8, 22. 23; 11, 2. 3 ff. כִּמְרָא. Das Fut. קִרְבָּנָא drückt den göttlichen Rathschluß aus, der wie das Aufkommen der Könige, so auch die Dauer ihrer Reiche bestimmt. Statt „werden erstehen“ läßt sich daher, unter modaler Fassung des קִרְבָּנָא, auch: „sollen erstehen, müssen sich erheben“ übersetzen. Will man die rein futurische Bedeutung festhalten, so muß man, mit v. Lengerte, R. 2c. annehmen, daß der Prophet nachlässigerweise, oder vermöge einer denominatio a potiori, das zur Zeit seines vorliegenden Gesichtes bereits gegenwärtige, ja schon theilweise der Vergangenheit anheimgefallene babylonische Weltreich mit unter den zukünftigen begriffen habe. Diese synkretistische Fassung empfiehlt sich jedenfalls mehr, als die sonderbare Annahme Hitzig's: als erstes der vier kommenden Reiche denke der Verf. hier nicht die chaldäische Monarchie im ganzen, sondern nur die Regierung Belschazars, kurz vor dessen Thronbesteigung die vorl. Vision falle. Als ob nicht in B. 1 sehr bestimmt „das erste Jahr des Belschazar“ als Zeitpunkt der Konzeption des Gesichtes angegeben wäre! Und als ob es irgendwie gewiß wäre, daß unser Verf. Belschazar wirklich für den letzten chaldäischen König angesehen hätte! Obendrein: wie würde es sich zusammenreimen, daß, nachdem früher (2, 37) Nebukadnezar als Repräsentant der chaldäischen Monarchie dargestellt und diese Darstellung im Beginne unsrer Vision gewissermaßen wiederholt worden war (s. B. 4), nun auf einmal der unbedeutende, schlaffe, träge Belschazar als Typus dieses Reiches mit ihm identifiziert würde! — B. 18. **Aber empfangen werden das Reich die Heiligen des Höchsten.** Der Plur. קְדוֹשֵׁי, hier und B. 22. 25. 27 steht, wie das targumische כְּפִי, als plur. excellentiae zur Bezeichnung des Gottes Israels, desselben, der 1 Mos. 14, 18 אֱלֹהֵי עֵלֶיךָ heißt. Vergl. als ähnlichen Majestätsplural nicht nur אֱלֹהִים, sondern auch קְדוֹשֵׁי Jos. 24, 19; Hos. 12, 1; Eyr. 9, 10; 30, 3. — Die „Heiligen des Höchsten“, oder wie sie B. 21. 22 heißen: „die Heiligen“ schlechtweg (קְדוֹשֵׁי), sind nicht dieselben wie die B. 10. 16 genannten Engel, welche Gottes Thron umstehen, sondern die Glieder des Gottesvolkes auf Erden, die „echten Glieder der Gemeinde der vollkommenen wahren Religion“ (Ewald), die Angehörigen des Hauses Israel nach seiner idealen geistigen Bedeutung (Gal. 6, 16), des Israel der messianischen Vollendungszeit, vergl. Jes. 4, 3; 6, 13; 62, 12; Röm. 9, 6. 2c. — Derselbe Ausdruck auch B. 22. 25; vgl. קְדוֹשֵׁי Rab. 8, 24 וְכָל עַם יִשְׂרָאֵל 12, 7 (auch 2 Mos. 19, 6; 5 Mos. 7, 6; 14, 21; Ps. 16, 3; 34, 10). — Wenn es nun heißt, daß diese Heiligen des Höchsten „das Reich empfangen werden“, so ist damit deutlich auf die Uebergabe der messianischen Herrschaft hingewiesen, welche in B. 14 als dem Menschensohne seitens des „Alten an Tagen“ widerfahrend beschrieben wurde. Als identisch mit dem Menschensohne — so daß dieser also nichts als eine Personifikation des Volkes Israel wäre — find aber

darum die „Heiligen“ keineswegs zu fassen. Dieser Ansicht, welche außer Hitzig und Hofmann (siehe oben zu B. 13) auch Herzfeld in seiner Geschichte Israels II, 381 vertritt, steht B. 21 entgegen, wo die Heiligen als eine Vielheit kämpfender Personen deutlich von dem hoch über sie erhabenen, zur Zeit ihres Kampfs mit dem Antichrist noch im Himmel beim „Alten an Tagen“ weilenden Messias unterschieden sind, wo also das Verhältniß zwischen beiden, dem Messias und dem messianischen Volke, so angedeutet erscheint, daß jener für dieses im Himmel und vom Himmel her wirkt (es in seinen Leiden und Kämpfen stärkt, tröstet, unterstützt) und eben deshalb auch für es, als sein Repräsentant, die Herrschaft über das ewige Himmelreich aus den Händen Gottes in Empfang nimmt, wie dies schon in B. 14 visionär veranschaulicht wurde. Vgl. Auberlen, S. 51; auch v. Leng., Kranichs., Ewald zu b. St. Der letztere bemerkt S. 406 sehr richtig: „Indem hier ebenso wie B. 22. 27 statt vom Messias, sogleich von den echten Gliedern seines Reiches geredet wird, läßt sich die Rede auch in dieser Weise nur zur näheren Ausdeutung des einmal gegebenen großen Bildes herab. Ein Reich und dessen König kann nicht ohne sein Volk sein, empfängt vielmehr erst durch dieses seine volle Wirklichkeit.... Ist ein solches Volk wirklich dann da, so empfängt es dann auch die Kraft und Dauer, die Unzerstörlichkeit und Ewigkeit, auch die Würde und den Vorzug, welche im Wesen dieses Reiches und seines Messias liegen (vgl. 2, 44). So ist denn hier in der Ausdeutung von diesem Volke die Rede und der Inhalt des Bildes in B. 13 f. empfängt dadurch eine selbstverständliche, aber nicht unwichtige Ergänzung. Allein deswegen ist der dort schon völlig hinreichend gezeichnete Messias mit dem hier zum Abschlusse hinzukommenden Volke keineswegs einerlei, ebensowenig wie die dort gegebene und ihrer Erhabenheit nach nicht leicht wiederholbare Schilderung des Messias mit den hier gebrauchten Worten eine Ähnlichkeit hat. Nur in dem letzten Ergebnisse und Zwecke, in der Ewigkeit und Würde des Reichs selbst, fallen, wie hier und B. 27 treffend bemerkt wird, König und Volk zusammen: und doch ist auch dabei treffend der Unterschied festgehalten, daß die drei Dinge „Vollmacht, Ehre und Herrschaft“, d. h. die Majestät in ihrer vollen Thätigkeit und glanzvollsten Anerkennung, B. 14 nur dem Messias, nicht aber dem Volke zuerkannt wird“. Vergl. auch desselben „Zahrbücher der biblischen Wissenschaft“, Bd. III, S. 231 ff. — **Und werden behaupten das Reich bis in Ewigkeit** כִּי יִרְשׁוּ „besitzen“, hier vom Festhalten oder Behaupten des Besizes, B. 22 dagegen inchoativ, von der Besitzergreifung oder der Einnahme der Herrschaft. Der superlative Ausdruck בְּרַעְיוֹנָא „bis zur Ewigkeit der Ewigkeiten, bis in alle Ewigkeiten“, ganz wie im Hebräischen בְּרַעְיוֹנָא Jes. 45, 17; vergl. 1 Tim. 1, 17; Eph. 3, 21. 2c.

B. 19—22. Daniel wünscht sichere Auskunft

über das vierte Thier. Er recapitulirt daher abkürzend, was in der früheren Schilderung, V. 7 bis 14, über dessen Aussehen und Schicksal gesagt worden war. Neu ist in dieser Recapitulation, die an die ähnlichen in Kap. 2, 45 (vgl. V. 34) und namentlich in Kap. 4, 17 ff. (vergl. V. 7 ff.) erinnert, hauptsächlich nur die Erwähnung der ehernen Klauen des Ungeheuers neben seinen eisernen Zähnen (V. 19) und die Hervorhebung des heiligen Volkes Gottes als (zugleich mit dem Messias und unter dessen Schutze) wider das Ungeheum streitenden und über es obsiegenden Gegners. — Da wünschte ich sichere Auskunft über das vierte Thier. **עַל צַבְרֵי**, ich verlangte nach Gewissheit über, **עַל צַבְרֵי** **אֲנִי** **שָׁאַלְתִּי** **עַל** **צַבְרֵי** **אֲנִי** **שָׁאַלְתִּי** (Theobot.). Die Lesart **עַל צַבְרֵי** st. **לְצַבְרֵי**, welche drei Erfurter Handschriften darbieten, verdankt ihre Entstehung wohl der defektiven Schreibung, welche hier, anders als V. 16, einen Infinit. des Paäl (welches sonst freilich gar nicht vorkommt) zu indiciren schien. Vielleicht wirkte auch die Uebers. der Vulg.: „Post hoc volui diligenter discere“ zur Entstehung dieser Lesart mit. — Mit eisernen Zähnen und ehernen Klauen. Die ehernen Klauen treten zu den eisernen Zähnen hinzu kraft jener nahe liegenden Ideen-Association, die auch sonst Eßen und Erz gerne mit einander verbindet; s. z. B. 5 Mos. 33, 25; Jerem. 15, 12; Jes. 45, 2; Ps. 107, 16 u. — V. 20. Und das andere, welches emporstieg und vor welchem die drei fielen; eigentl.: „und es fielen vor ihm die drei“. Die relative Konstruktion wird hier aufgegeben, gleichwie von jetzt an auch die Abhängigkeit der Rede von dem **וְכֵן** zu Anfang des 20. Verses fallen gelassen wird, so daß der ganze Satzverband sich auflöst und die Darstellung, besonders vom Beginn des 21. Verses an, in die direkte Beschreibung zurückkehrt. — Und (über) dies Horn, das Augen hatte u. Eigentlich: „und dies Horn, und Augen hatte es“, u. Das **וְכֵן** steht epexegetisch oder korrelativ wie Jes. 44, 12; Ps. 76, 7. — Die Schreibung **מִמֶּנּוּ** mit **וְכֵן** wie in V. 25 und Kap. 6, 22. — Und des Aussehen größer war, denn das seiner Genossen. **מִן הַבְּרִיתָה** concis für **מִן הַדֵּי**; vergl. Kap. 1, 10; 4, 13. 30. — V. 21. Und ich sah, wie dieses Horn Krieg begann wider die Heiligen u. Dieses Kriegsführen wider die Heiligen ist offenbar nichts als Hervorhebung Einer besonderen Seite in dem „um sich Fressen, Zermalmen und Zerstampfen“ des Thieres (V. 19) und zwar gerade derjenigen Seite, die das Augenmerk und die Sorge des Propheten in besonderem Maße auf sich ziehen mußte. Dem Ausdruck nach fällt übrigens der Schriftsteller hier aus dem Bilde bereits in die eigentliche Rede; vergl. Offenb. 11, 7; 13, 7; 19, 19. — V. 22. Bis das Gericht gegeben wurde den Heiligen des Höchsten; d. h. „bis ihnen Recht verschafft wurde“. **בְּיָמֵי** hier v. a.: „im Gericht zu erwirkendes, zuerkenntendes Recht, wie sonst im Hebr. **בְּיָמֵי**“, z. B. 5 Mos. 10, 18; Ps. 140, 13. Im Sinn von Rechtsprechung, Ausübung richterlicher Funktionen, kann **בְּיָמֵי** hier

nicht gemeint sein; denn nach V. 9, 10 ist es Gott samt den himmlischen Knechten, der zu Gericht sitzt und Recht spricht (vgl. Ps. 9, 5); von einer Anteilnahme der Heiligen an dieser göttlichen Richterthätigkeit ist hier (anders als Matth. 19, 28; 1 Kor. 6, 2) nicht die Rede. — Statt „den Heiligen des Höchsten“ hat der Grundtext eigentl.: „Heiligen des Höchsten“, gleichwie auch in b, sowie schon V. 21 **בְּיָמֵי** ohne Artikel steht. Ueber diese Weglassung des Artikels in feierlich gehobener, poetisch schwungvoller Rede vgl. Ewald, Lehrb. §. 277 b, wo Mich. 7, 11 f.; Jes. 14, 32; Hab. 3, 16; Ps. 56, 11 u. als entsprechende Beispiele aus dem Hebr. angeführt sind. —

V. 23—27. Die Auskunft des Engels über das vierte Thier und über das es betreffende Gericht. — Das vierte Thier: ein viertes Reich wird sein u. Die Konstruktion wie in V. 17 a, und wie im folg. Verse. — Und es wird die ganze Erde verzehren. Der Nachdruck ruht nicht auf „die ganze Erde“, sondern auf dem „wird verzehren“ (**אֲכָלָהּ**), das nicht nur vorangestellt ist, sondern auch durch zwei dem Objekt nachgesetzte Synonyma verstärken wieder aufgenommen wird. Das **אֲכָלָהּ** hat man also nicht zu pressen und nicht etwa mit Hitzig durch „alle Länder der Erde“ zu verdolmetschen, was eine ungehörige Steigerung der allerdings stattfindenden Hyperbel ergeben würde. Auch bedeutet das angewandte **אֲכָלָהּ** nicht „verschlingen“, was so viel sein würde wie „sich völlig aneignen, sich einverleiben“ (wie Hitzig unter Berufung auf die keineswegs hierfür beweisenden Stellen 5 Mos. 7, 16; Jes. 9, 11; Jerem. 10, 25 behauptet), sondern einfach „fressen, verzehren“, wodurch, ganz wie durch die Synonyma „zerschlagen“ und „zermalmen“ (**שָׁחַ** und **דָּרַס**), wesentlich nur eine verheerende und zerstörende, nicht eine erobernde Thätigkeit von dem Reiche ausgesagt wird. Es kann also sehr wohl auch angesichts dieser Stelle die Deutung des vierten Reichs auf das selenitische festgehalten werden; zur Beziehung auf das mazedonische Reich Alexanders oder auch auf das römische liegt keinerlei Nöthigung vor. — V. 24. Und die zehn Hörner: aus diesem Reiche werden sich zehn Könige erheben. **מִן הַכְּנֹכֶת** eigentl.: „aus diesem, dem Reiche“, d. h. aus eben diesem Reiche; vergl. zu Kap. 3, 6. Wegen der Schreibung **מִן הַכְּנֹכֶת** für **מִן הַכְּנֹכֶת** s. z. Kap. 2, 7. Hitzig will auch hier wieder unnöthigerweise die Endung **תָּ** substituiren, und bezieht das so resultirende: „aus ihm, seinem Reiche“ auf das vierte Thier oder auch auf den nachher erst genannten „Anderen“ (den Antichrist) als Subjekt, was offenbar sehr hart und willkürlich ist. Aus den „zehn Hörnern“ will Hengstenberg (S. 211 ff.) gegen den Sinn des Propheten zehn Reiche machen, nämlich zehn aus der römischen Weltmonarchie hervorgehende christlich-germanische Staaten. Auch Bleek (Jahrb. für deutsche Theol. 1860, I, S. 68) neigt zu dieser Umdeutung der „Könige“ in Reiche hin, indem er das vierte Thier überhaupt

auf die mazedonisch-hellenische Weltmonarchie, die zehn Hörner auf die einzelnen daraus hervorgehenden Diadochenreiche, und das eilfte Horn speziell auf die Seleucidenherrschaft, sowie zugleich auf ihren charakteristischen Hauptrepräsentanten Antiochus Epiphanes zu deuten sucht. Daß die zehn Hörner den theils eisernen theils thönernen Fußzeihen des Monarchienbildes Kap. 2, 41 ff. parallel und analog sind, könnte die Annahme einer solchen Metonymie: „Könige“ für „Reiche“ in der That zu empfehlen scheinen. Aber bei jener Parallelsetzung der Zeihen des Kolosses mit den Hörnern des Thieres hat der Prophet an einzelne, individuell unterschiedene Herrscherpersönlichkeiten wohl ebensowenig wie an distinkte Staaten oder Reiche gedacht (s. 3. 2, 42). Ein Horn wäre, wie Hitzig mit Recht bemerkt, ein nicht eben sonderlich geeignetes Bild zur Symbolisirung eines Reiches; und die Versuche Luther's, Melancthon's, Geier's, Ph. Nicolai's (De regno Christi I. I, c. 5 ss.) u., die zehn Hörner auf zehn bestimmte Theilstaaten, die aus der römischen Weltmonarchie hervorgegangen seien, etwa auf Syrien, Asien, Egypten, Afrika, Griechenland, Italien, Deutschland, Frankreich, Spanien und England, oder (so Nicolai I. c.) auf Syrien, Egypten, Griechenland, Italien, Deutschland, Polen, Ungarn, Frankreich, Spanien, England zu deuten, können nie ein anderes als ein sehr abgeschmacktes und willkürliches Resultat ergeben. Vielmehr, wie in B. 8 das Horn deutlich als eine Person bezeichnet ist, so werden hier auch die vielen Hörner einzelne königliche Personen bezeichnen sollen, vgl. auch Kap. 8, 21, wo das Horn so bestimmt als nur möglich einen konkreten König bezeichnet. S. im übrigen unten, Heilsgeschichtl.-ethische Grundged. Nr. 2 und 3. — **Der wird verschieden sein von den früheren.** „Wie das vierte Reich den drei anderen unähnlich ist (B. 7. 19), so wird auch er von seinen Vorgängern, und zwar zu seinem Nachtheile, sich unterscheiden: überhaupt dies, namentlich aber in seinem Verhalten gegen Gott und die Heiligen, B. 25“ (Hitzig). — **Und drei Könige wird er erniedrigen.** קָרַבָּי, Gegensatz zu einem אַקָּרָם, wie Kap. 2, 21. Nicht eine bloße moralische Demüthigung ist gemeint, sondern eine völlige Erniedrigung, ja Niederwerfung, eine Entreißung der Herrschaft (vergl. Gen. 21, 32; Jes. 10, 33). Dies zeigt auch der parallele B. 8, der sehr bestimmt von einer „Ausrottung“ dreier der früheren Hörner durch das letzte „kleine Horn“ redet und damit sehr wahrscheinlich auf eine Verdrängung dreier früherer Seleucidenherrscher durch einen gewaltthätigen neuen hinweist (s. z. B. St.). — B. 25. **Und Worte wird er ausstoßen wider den Höchsten.** יִפְתֹּק — יִפְתֹּק wie im Hebr. דָּבַר דְּבָרִים Hos. 10, 4; Jes. 8, 10; 58, 13. Daß gotteslästerliche Reden gemeint sind, erhellt aus B. 8 und 20, sowie aus der späteren Parallele Kap. 8, 25 b. In den blasphemischen Reden des Antiochus Epiphanes (1 Makk. 1, 24 u.) fand diese Weissagung allerdings eine eilatante Erfüllung, aber

noch nicht die letzte: vgl. vielmehr die neutestamentl. Weissagungen vom Antichrist: 2 Thess. 2, 4; Offenb. 13, 5 ff. אֲרִיָּהּ אֲרִיָּהּ eigentlich „nach der Seite des Höchsten hin“, d. h. gegen den (persönlich nahen) Höchsten, „gegen die Person des Höchsten“ (Krautscheld). — **Und wird die Heiligen des Höchsten verstören.** אֲזַח אֲזַח gesucht Hitzig: „אֲזַח solle an das vorhergehende parallele אֲזַח anknüpfen, sei auch nicht s. v. a. „wird aufreiben, verstören“ (vergl. אֲזַח in 1 Chron. 17, 9, sowie Targ. Jes. 3, 15), sondern „ansetzen, bedrücken, unglücklich machen“ (?). — **Und wird zu ändern trachten Zeiten und Gesez.** יִשְׁתַּחֲוֶה bedeutet nicht „statuta sacra“ (Hävernich), sondern ist = hebr. מִצְוֹת, „Festzeiten“ (3 Mos. 23, 4; Jes. 33, 20), d. h. festgesetzte, gesetzlich bestimmte Termine für gottesdienstliche Feiern überhaupt, für die großen jährlichen Hauptfeste sowohl wie für die Wochen- und Monatsfeste (Sabbathe, Neumonde); vgl. 4 Mos. 28, 2. Das folgende יִשְׁתַּחֲוֶה „und Gesez, und herkömmliche Sägung“ bricht aus, daß der Gottlose nicht bloß die Zeiten des Kultus, sondern auch diesen selbst, die „Art und Weise seiner Verrichtung“, das religiöse Kultusceremoniell, abzuschaffen bemüht sein werde. Was also oben Kap. 2, 21 im guten Sinne von Gott, dem absolut vollkommenen, allmächtigen „Aenderer von Zeiten und Stunden“ ausgesagt worden war, das wird hier im schlimmen Sinne von seinem dämonischen Gegenbilde, dem freulen Avtlopos ausgesagt. Vergl. die in 1 Makk. 1, 45 ff.; 2 Makk. 6, 2—7 berichteten Versuche des Antiochus Epiphanes, dem theokratischen Kultus durch Abschaffung des täglichen Opfers, der Sabbathe- und Festfeiern, durch Opferungen unreiner Thiere, Einführung des Zeus- und Dionysos-Kultus u. zu zerstören. — Versuche, in welchen das hier Geweissagte seine nächste historische Erfüllung fand, während die endgültige laut 2 Thess. 2, 4; Offenb. 13, 8. 12 ff. in den letzten Zeiten zu erwarten steht. — **Und sie werden in seine Hand gegeben werden bis auf eine Zeit und (zwei) Zeiten und eine halbe Zeit.** Der Ausdruck lautet im allgemeinen ähnlich wie Mich. 5, 26; doch ist die Dauer der durch Gottes Zulassung und pädagogische Weisheit verhängten Leidenszeit hier etwas genauer bestimmt, ohne daß darum das Mystische, Deutungsbedürftige dieser Zeitbestimmung fehle. Die Gesamtdauer der Leidenszeit wird nämlich in drei einzelne Zeith eile zerlegt, die aber an sich noch unbestimmt genug sind und deshalb die Einsicht in das wahre Zeitmaß, welches der Seher meint, in keiner Weise fördern. Denn ist es auch von vornherein wahrscheinlich, daß יָמִים hier dieselbe Bedeutung hat, wie oben Kap. 4, 13, nämlich „Jahr“ (s. zu jener St.), so ist doch im ganzen eines überhaupt mit symbolischen Begriffen operirenden Zukunftsbildes fortwährend zweifelhaft, welche Dauer einem solchen „Jahre“ zukomme. Es bleibt eine offene Frage, ob gewöhnliche astronomische Kalenderjahre gemeint sind, oder, was an sich kaum weniger wahrscheinlich, mythische Zeiträume, die

nach einem den Menschen nicht, sondern nur Götter allein bekannten überirdischen Maßstabe gemessen sind. Zuverlässiger läßt sich schon angeben, wie sich die drei speziellen Zeitangaben כָּדָר , כָּדָרִי und כָּדָרִי zu einander verhalten, und warum die Weissagung das gesamte Zeitmaß, das sie im Auge hat, gerade durch diese Ausdrücke bezeichnet, welche in der Parall. Kap. 12, 7 ins Hebräische übersetzt wiederkehren und dort $\text{כָּדָרִי מִכָּדָרִי}$ lauten. Der Plur. כָּדָרִי steht nämlich unzweifelhaft, gemäß einem nicht seltenen chaldäischen Sprachgebrauche (vergl. Targ. Am. 4, 6; 2 Mos. 11, 5; 4 Mos. 19, 36; auch oben B. 8 f., sowie überhaupt Winer, S. 55, 3) für den Dual, bezeichnet also, wie das entspr. hebr. מִכָּדָרִי , einen gepaartesten oder gedoppelten Zeittheil, ein Zeiten-Paar, und sofern כָּדָר = „Jahr“, einen Zeitraum von zwei Jahren. Umgekehrt ist כָּדָרִי , was an sich freilich irgend welchen Bruchtheil bezeichnet, laut dem parall. כָּדָרִי in 12, 7 bestimmt f. v. a. „Hälfte“. Es wird also dem Einen Jahre, das an der Spitze steht, zuerst ein Doppeljahr und dann ein Halbjahr hinzugefügt. Das so sich ergebende Zeitmaß von $3\frac{1}{2}$ Jahren ist insofern ein symbolisch bedeutungsvolles, als es die Hälfte von 7 Jahren bildet, sich also zu jenen prophetisch = bedeutungsvollen „sieben Zeiten“ in Kap. 4, 13 wie die Hälfte zum Ganzen verhält. War nun jene Siebenzahl von Jahren in der Geschichte der Isantropie Nebukadnezars eine (ihrem buchstäblichen Zahlenwerthe nach nicht zu urtheilen, vielmehr prophetisch = ideale) Zeitangabe, die überhaupt eine längere Dauer gottverhängten Leidens bezeichnete, so soll die vorliegende Zeitbestimmung offenbar eine um die Hälfte längere Leidenszeit andeuten. „Eine Zeit und zwei Zeiten und eine halbe Zeit“ ist eine bis zur Hälfte verkürzte, oder um ihre Mitte unterbrochene und aufgebogene Leidenszeit, eine Zeit von der Art wie die in dem Weissagungsworte Christi in Aussicht gestellte: $\epsilon\iota\ \mu\epsilon\ \epsilon\kappa\omicron\lambda\omicron\upsilon\beta\omega\delta\eta\tau\omicron\varsigma\alpha\iota\ \eta\mu\epsilon\acute{\rho}\alpha\iota\ \epsilon\kappa\epsilon\iota\upsilon\alpha\iota$, $\omicron\upsilon\kappa\ \alpha\upsilon\ \epsilon\omega\delta\omega\eta\ \pi\acute{\alpha}\sigma\alpha\ \sigma\acute{\alpha}\rho\varsigma$, Matth. 24, 22; Mark. 13, 20. Denselben Sinn einer verkürzten oder halbirten Leidenszeit drückt die „halbe Woche“ (d. h. halbe Jahreswoche) in Kap. 9, 27 aus, die, gleich den 1290 Tagen in Kap. 12, 11 (oder den 1260 Tagen oder 42 Monaten der Apokalypse, — Offenb. 11, 2 ff.; 13, 5) nichts anderes als eine Umsetzung der viertelhalb Jahre in einen ziemlich genau entsprechenden aber anders ausgedrückten Zeitwerth bildet. Daß auch diese Weissagung von der $3\frac{1}{2}$ jährigen Dauer des Leidens Israels vor dem Kommen seiner Erlösung in der Geschichte des Antiochus Epiphanes eine einstweilige typische Erfüllung gefunden hat, während die endgültige Verwirklichung der eschatologischen Zukunft vorbehalten bleibt, wird später noch näher zu zeigen sein. Als Ergebnis einer unbefangenen und dem prophetischen Sprachgebrauche unsres Buchs gebhörige Rechnung tragenden Exegese der vorliegenden Stelle gilt es einstweilen nur im Auge zu behalten, daß eine

streng buchstäbliche Fassung des viertelhalbjährigen Zeitraums schwerlich dem Sinne der Weissagung entspricht, daß man also durch nichts genöthigt ist, nach einer genau so langen Drangsalzeit der Juden unter jenem seleucidischen Tyrannen zu forschen, um jene erstmalige geschichtliche Erfüllung des Vaticiniums nachzuweisen. — B. 26. Und das Gericht wird sich sehen; vgl. 10b, sowie B. 22. — Und man wird seine Gewalt wegnehmen, (sie) zu vertilgen und zu vernichten bis zum Ende. Als Objectskuffativ zu den beiden Infinitiven ist כָּדָרִי zu wiederholen. כָּדָרִי „bis zum erreichen Ende“, d. h. bis das Ende der letzten gottfeindlichen Weltmonarchie, und damit der Sturz der heidnischen Weltmacht überhaupt herbeigeführt ist. כָּדָרִי bezeichnet also hier (anders als Kap. 6, 27, wo es sich auf das nimmer eintretende Ende des Gottesreichs bezieht) den Zeitpunkt der Entwicklung des irdischen Weltreichs, der mit der Errichtung des Gottesreichs (B. 13 f.) zusammenfällt. — B. 27. Aber das Reich und die Gewalt und die Größe der Königreiche. Eine ähnliche Trias, wie in B. 14, nur daß hier כָּדָרִי , „die Größe“ (Entf.: „die Macht“) die Stelle von כָּדָרִי , „Herrschaft“ vertritt. Das כָּדָרִי hängt als subjektiver Genitiv von den drei Substantiven gleicherweise ab, deutet also an, daß die von allen heidnischen Reichen innegehabte „Herrschaft, Gewalt und Größe“ gemeint sei. Wegen des Sinnes der Bezeichnung: „der Königreiche unter dem ganzen Himmel“ siehe oben zu B. 12.

B. 28. Der Eindruck des Geschauten und Gehörten auf Daniel. — Bis soweit das Ende der Rede, nämlich derjenigen des Deutenden, deren Abschluß überhaupt mit dem Ende des Traumes zusammenfällt. Unpassend und der Bed. von כָּדָרִי zuwider die Bette, Hitzig 10.: „Soweit die Geschichte“ — eine Deutung, für welche Kap. 12, 6 sich in keiner Weise geltend machen läßt. — Ich, Daniel — meine Gedanken beunruhigten mich sehr, nämlich nach dem Erwachen aus dem Traumgesichte; vergl. 2, 1; 4, 2. — Und meine Gesichtsfarbe entstellte sich. Vgl. Kap. 5, 9, wo ganz dieselbe Redensart, als Sachparallele auch Kap. 10, 8. — Und ich behielt die Rede in meinem Herzen, nämlich die Rede des deutenden Engels, B. 17 ff., eben damit aber überhaupt den Inhalt und Sinn der Traumvision. Vgl. Luk. 2, 19.

Heilsgeschichtlich-ethische Grundgedanken, apologetische Bemerkungen und homiletische Andeutungen.

1. Daß die weissagende Darstellung unsres Kapitels mit ihrer eigentlichen Spitze und ihrem nachdrücklichsten Interesse auf das vierte Weltreich und auf dessen Entwicklung zur antichristlichen Macht, die das richterliche Kommen Christi unmittelbar vorbereitet, gerichtet ist, ist nach dem bisher Dargelegten gewiß. In der parallelen Schilderung des 2. Kapitels, wo die Reihe der vier Weltreiche durch die von oben nach unten absteigende Folge

von vier metallenen Gebilden, die zusammengekommen Einen mächtigen, jedoch auf schwachen Füßen stehenden Koloss darstellen, repräsentiert war, richtete sich das Augenmerk sowohl des träumenden Königs wie des deutenden Sehers auf alle vier Weltreiche gleichmäßig; ihr enger Zusammenhang untereinander, ihr Hervorgehen auseinander, ihre Unterwerfung unter das gleiche schließliche Loos der Zertrümmerung durch den Fels des messianischen Reiches, bildete den Hauptgegenstand der Darstellung, die zwar beim vierten Reiche ebenfalls schon extensiv länger verweilt als bei den früheren (B. 40 ff.), dies aber wesentlich nur deshalb that, weil es in der inneren Getheiltheit und Entzweiung dieses Reiches den Grund zu seinem, und damit zu aller früheren Stürze und Untergang nachzuweisen galt. Anders verhält es sich mit dem vorliegenden Gesichte und seiner Deutung. Hier wird zwar auch jede einzelne der vier Thiergegestalten, unter deren Bilde diesmal die vier Weltreiche zur Darstellung kommen, mit markigen, scharf charakterisirenden, über ihre Identität mit den vier Bestandtheilen des Kolosses keinen Zweifel lassenden Strichen gezeichnet (B. 4 ff.). Aber das Hauptaugenmerk des Darstellers richtet sich schon bei der Traumvision auf das vierte Thier und auf das aus demselben hervorstechende, den Gipfelpunkt der weltmächtigen Entwicklung bezeichnende Horn (B. 7 f.; 11 f.), während in der Deutung dieser Vision von den drei ersten Thieren und ihrer Beziehung auf die drei ersten Weltreiche nur ganz summarischer Bericht gegeben wird (B. 17), aller Nachdruck aber sich hier auf das vierte Thier und dessen „kleines, gotteslästerliche Dinge redendes Horn“, die Symbole der letzten Entwicklungsphase der Weltmacht und des aus ihr hervorgehenden Antichristenthums, konzentriert. Denn die Eigenthümlichkeit dieses vierten Thiers wird nicht nur zu zweimalen, das zweitemal in einer die Reflexion des Sehers über sein Wesen und seine Erscheinung ausbildenden Aekapitulation (B. 18—22) im Bilde geschildert, es wird ihr auch eine ziemlich eingehende Deutung gewidmet (B. 23—26), welche zwar noch nicht die Ausführlichkeit der auf die nämlichen Thatfachen der letzten vormessianischen Zukunft bezüglichen Aufschlüsse in den Kapiteln 8, 11 und 12 erreicht, immerhin aber die Spezialität und Anschaulichkeit aller früheren weissagenden Elemente unsres Buchs, insbesondere der in Kap. 2 enthaltenen, weit übertrifft.

2. Behufs richtigen heilsgeschichtlichen Verständnisses dieser Schilderung ist es vor allem erforderlich, sich der Identität der in unsrem Kapitel geschilderten reichsgeschichtlichen Verhältnisse und Situationen mit den in Kap. 8, 11 und 12 geschilderten gehörig bewußt zu werden, oder mit andern Worten: die gemeinsame Beziehung der in unsrem und in jenen späteren Kapiteln enthaltenen Züge auf Antiochus Epiphanes und die Makkabäerzeit als ihre nächste historische Erfüllung zu erkennen. — Daß

diese Beziehung eine den genannten Weissagungen (und ebenso auch der in Kap. 9, 24—27 enthaltenen) gemeinsame ist, daß also überhaupt der zweite Haupttheil des danielischen Buchs hauptsächlich auf diese Zeit als eine Epoche seiner ersten und unmittelbaren Erfüllung hinweist, erhellt:

a. Aus der Charakterisirung der betreffenden Weltmacht als einer in sich selbst getheilten und zwieträchtigen, wie sie allen parallelen Darstellungen, insbesondere der im 2. und 7. Kap. einerseits, und der im 11. andererseits gemeinsam ist, — eine Gemeinsamkeit, die sich bis zu dem Punkte erstreckt, daß beidemal, sowohl Kap. 2, 43, als auch Kap. 11, 6, 17, sogar auf das Vergeblliche gewisser Versuche, durch Anknüpfung verwandtschaftlicher Bande Frieden zu stiften, hingewiesen wird (s. zu 2, 43, und vgl. unten, zu Kap. 11, 1. c.).

b. Aus der Zehnzahl der Könige der vierten Weltmacht, die, wenigstens in zweien der Parallelschilderungen: Kap. 7 und Kap. 11, deutlich, wenn auch immer nur als symbolische Zahl hervorgehoben wird, und die in den zehn ersten Inhabern des Seleucidenthronos ihr wenigstens ungefähr und im allgemeinen entsprechendes Gegenbild findet (während allerdings weder die zehn Fußkneen des Monarchienbildes Kap. 2, 42 f., noch die vier Hörner des javanischen Ziegenbodes Kap. 8, 7 ff. auf diese zehn Vorgänger des Antiochus Epiphanes, oder auf einzelne Könige hinweisen).

c. Aus dem blaspheemischen und sakrilegischen Auftreten des ersten, durch das „kleine Horn“ symbolisirten Königs gegen den Höchsten, sein Gesetz und seine Heiligen, wie es übereinstimmend Kap. 7 (B. 8, 11, 20—25) und eingehender noch Kap. 8, 10, 24 ff.; Kap. 9, 24 ff.; Kap. 11, 31, 36 schildern, in einer Weise, die an die aus den Büchern der Makkabäer bekannten greuelvollen Profanations- und Unterdrückungsversuche des Epiphanes wider den jüdischen Kultus auf das lebhafteste und unabwieslichste erinnert.

d. Aus der Zeitangabe bezüglich der Dauer der durch den antichristlichen Tyrannen herbeizuführenden Drangsalzeit, die in Kap. 7, 25; 9, 27; 12, 7 ff. übereinstimmend auf $3\frac{1}{2}$ Jahre bestimmt wird (wegen der nur scheinbar abweichenden Bestimmungen in Kap. 8, 14 und Kap. 12, 12 f. zu diesen Stellen).

e. Aus der übereinstimmenden Art, wie sämtliche parallele Schilderungen die antichristliche Herrschaft durch die Errichtung eines Messiasreichs verdrängt und gestürzt werden lassen. Denn dies ist nicht nur in unsrem Kapitel sowie in Kap. 2, 44 f. der Fall, sondern nicht minder auch in Kap. 8, wo das Zerbrochenwerden des Feindes „ohne Hand“ (B. 25) offenbar ganz dasselbe bedeutet, wie die Ablösung des zermalmen-den Felsens „ohne Hand“ in Kap. 2, 34, 45, und wo die „Rechtfertigung“ des verwüsteten Heiligtums (B. 14) gleichfalls nichts anderes als die Herstellung der messianischen Heilszeit bedeutet; desgleichen in Kap. 9, 24, sowie endlich in Kap. 12, 1 f.; 7 ff., wo

ebenfalls der Messias als der unmittelbare Gegner und siegende Nachfolger des Antichrists und seiner Grenel erscheint. Vergebens haben Hengstenberg (S. 213 ff.), Hävernick, Erhard (Offenb. Joh., S. 84 f.), Zündel (S. 119) und Auberlen (S. 197 ff.) die Identität des in Kap. 2 und 7 geschilderten Antichrists mit dem in Kap. 8 und 11 geschilderten Feinde des Gottesvolks in Abrede gestellt und behauptet: jener erstere sei ein erst in der neuen testamentlichen Zeit zu erwartender, der zweiten Zukunft des Messias unmittelbar vorausgehender, der letztere aber ein alttestamentlicher, noch vor der ersten Ankunft Christi auftretender und gestützter Feind; die Weissagungen in Kap. 2 u. 7 bezögen sich auf den eschatologischen, die in den letzten Kapiteln auf den typischen Antichrist. Als ob nicht auch schon die in Kap. 7, 25 gegebene Charakteristik auf einen Gegner alttestamentlicher Kultus-einrichtungen hinweise! Als ob die hier erwähnte „Änderung der Festzeiten und des Gesetzes“ etwas anderes bezeichnen könnte, als die in den Kapiteln 8, 9 und 11 geschilderten gewaltthätigen Vergehungen gegen den Tempel und die Opfer des Alten Bundes (s. oben zu B. 25, sowie kurz vorher, unter c)! Und als ob ein israelitischer Prophet sich den Kultus der nachmessianischen Zeit wesentlich anders als den der vormessianischen hätte vorstellen können; ja als ob nicht Kap. 9, 24 ausdrücklich von ihm eine Wiederherstellung des alttestamentlichen Opfer- und Tempeldienstes für die messianische Zeit in Aussicht gestellt würde (s. j. d. St.)! Eine unbefangene, nach wissenschaftlichen Grundsätzen verfahrenbe Exegese kann schlechterdings nur Einen Antichrist in sämtlichen parallelen Weissagungen erkennen, und dieser Eine erscheint aus deutlichste als direkter Vorläufer des ihn verdrängenden und vernichtenden Messias. Von der nur typischen Bedeutung dieses Antichrists als eines bloßen Vorläufers des Antichrists der letzten Zeiten (auf welchen die allerdings auf unser Buch sich stützenden und vielfach daran erinnernden neutestamentlichen Zukunftsbilder in 2 Thess. 2; Offenb. 11, 7; 13, 1 ff.; 17; 19, 19 f. sich beziehen) war dem Propheten selbst offenbar nicht das mindeste bewußt. Denn statt, wie er bei wirklicher und bewußter Sichtung eines Unterschiedes zwischen Typus und Antitypus gemußt hätte, den erstern nur als unvollkommene Vorläufer der ungleich himmelshoheren Gottlosigkeit, der weit konzentrierteren und diabolischeren Bosheit des letzteren darzustellen, läßt er überall gleichmäßig dieselben gleich starken Vorstellungen einer frechen Empörung wider den Höchsten, einer Entweihung des Heiligtums und versuchten Zerstörung der wahren Religion hervortreten. Und statt etwa, wie man erwarten sollte, bei dem Antitypus als der wichtigeren und heilsge-schichtlich bedeutsameren Erscheinung vorzugsweise zu verweilen, gibt er umgekehrt von dem bloßen Typus die bei weitem eingehendere und anschaulichere weissagende Schilderung! — Es bleibt nach dem allem dabei, daß Daniel gemäß dem Gesetze

der prophetischen Perspektivik Vorbildliches und Antitypisches, Alttestamentliches und Neutestamentliches, geschichtlich Näherliegendes und Eschatologisches in Einem zusammengefaßt und den zwischen beiden Thatsachen der zukünftigen Geschichte liegenden, Jahrtausende umfassenden Zeitraum von seinem exilischen Standpunkte aus noch ebenso wenig wahrgenommen hat, wie ein einem fernen Ziele zuwandernder Pilger das weite und tiefe Thal wahrnimmt, das zwischen einer zunächst vor ihm aufsteigenden und zwischen der scheinbar dicht hinter ihr liegenden entfernteren Berghöhe sich ausdehnt. Vergl. Hofmann, Weissagung und Erf., S. 313 f., wo mit Bezug auf die das schreckliche Ende des typischen Antichrists Antiochus Epiphanes schildernden Schlußverse des 11. Kap. richtig bemerkt ist: „Weiterhin kennt er (der Prophet, oder vielmehr der hier zu ihm rebende Engel) nur das schließliche Ende der Völkergeschichte, Angst und Noth, die über alle Welt kommt, und Israels Bewahrung inmitten derselben, sowie das schließliche Ende der Menschengeschichte, Auferstehung der Toten zum Leben oder zum Verderben (Kap. 12, 1—3)..... Diese letzten Dinge schließen sich der Aussicht auf das Ende jenes Drängers Israels nicht anders an, als wenn etwa Jesaja von dem nahesten Angriffe Assurs auf Jerusalem wie von der letzten Beängstigung dieser Stadt rebet, oder dem Jeremia das Ende jener 70 Jahre auch das Ende aller Leiden seines Volkes ist.“ Ähnlich auch Derselbe im „Schriftbeweis“ II, 2, 547 ff., sowie Delitzsch a. a. O., S. 285: „Es ist ein Gesetz der Heilsgeschichte, daß die Erfüllung einer Weissagung, wenn sie das einmal nicht erschöpfend war, so lange in immer neuen Schwingungen sich fortsetzt, bis der Thatbestand des Verwirklichten sich völlig deckt mit Sinn und Wort des Gemeisagten. Die antiochenischen Drangale sind nicht die letzten des Volkes Gottes gewesen. Das Buch Daniel weissagt sie aber als die letzten, wie Jesaja Kap. 10 im Sturze Assurs und Habakuk Kap. 2 f. im Sturze Babels den schließlichen Sturz des Weltreiches weissagen. Nach dem Saume des Horizonts, an welchem die Herrlichkeit der Gottesgemeinde aufgeht, bestimmt sich zwar das Maß der Fernsicht des Propheten, aber nicht das Maß des Sinnes, welchen der Geist der Weissagung in seine Worte hineinlegt, und welchen die Geschichte stufenförmig entfaltet.“

3. Ist es nun die seleucidisch-makkabäische Drangsalzeit, in welcher die Erfüllung der ungleichweisagenden Züge des vorliegenden Traumgeichts zunächst hauptsächlich, ja ausschließlich zu suchen ist, so folgt daraus noch in keiner Weise, daß man einen Angehörigen dieser Zeit als Konzipienten der Vision zu betrachten, dieselbe also für eine erst ex eventu geschmiedete Weissagung zu halten habe. Gegen diese Annahme einer pseudologischen tendenziösen Abfassung unseres Kapitels durch

einen makkabäischen Apokalyptiker spricht, daß zwischen mehreren charakteristischen Hauptzügen des vorliegenden Weissungsgemäldes und zwischen den Thatfachen sowohl der israelitischen Leidensgeschichte unter Antiochus als auch der vorhergehenden Entwicklung des Seleucidenreiches unleugbar stärkere Discrepanzen bestehen, als sie im Falle einer erst makkabäischen Entstehung des Abschnittes irgendwie begreiflich gewesen wären. Es gehört dahin vor allem:

a. Die Differenz zwischen den zehn Hörnern des vierten Thieres (B. 7 f. 20. 24) und der Zahl der Vorgänger des Antiochus Epiphanes auf dem seleucidischen Thron. Die plausibelste Art, jene Zehnzahl mit der Zahl der ersten Seleuciden zu kombinieren, diese letzteren also genau auf zehn, Antiochus Epiphanes aber als den ersten zu bestimmen, ist die von Priebeauz, Bertholdt, v. Lengerke, Delitzsch und Ewald befolgte Zählung, wonach Alexander d. Gr. von der Reihe ausgeschlossen, dieselbe also mit Seleucus Nikator eröffnet wird. Es ergeben sich dann allerdings bis auf Seleucus IV Philopator, den Bruder und Vorgänger des Ant. Epiph., 7 Herrscher (1. Seleucus Nikator, 312—280 v. Chr.; 2. Antiochus Soter, 279—261; 3. Antiochus Theos, 260—246; 4. Seleucus Kallinikus, 245—226; 5. Seleucus Keraunus, 225—223; 6. Antiochus der Große, 222—187; 7. Seleucus Philopator, 186—176). Aber in dem nun folgenden kürzeren Interregnum und Zustande unruhiger Verwirrung bis zur Thronbesteigung des Antiochus Epiphanes sucht man vergebens die drei noch fehlenden Herrscher mit Genauigkeit nachzuweisen. Gewöhnlich wird so kombiniert, daß die drei letzten Vorgänger des Epiphanes, die derselbe bei seiner Thronbesteigung gestürzt habe, — oder wie die bildliche Darstellung in B. 8 sagt: „die drei Hörner, die vor dem aufsteigenden kleinen Horne ausgerottet wurden“, — gewesen sein sollen 1) Demetrius, der älteste Sohn des Seleucus Philopator, also der Nefle des Ant. Epiphanes, um die Zeit des Todes seines Vaters als Geisel in Rom befindlich und infolge hiervon durch jenen seinen Oheim (der eben erst von einem längeren Aufenthalte als Geisel in Rom nach Syrien zurückgekehrt war) der Krone, auf die gerade er die berechtigtesten Ansprüche hatte, gewaltfamerweise beraubt; 2) Heliodorus, der Mörder des Seleucus Philopator (s. Kap. 11, 20), der, nachdem er diesen durch Gift getödtet, den Thron für kurze Zeit einnahm, bis Epiphanes ihn stürzte; 3) Ptolemäus IV Philometor, König von Egypten, damals minderjährig, ein Sohn der Kleopatra, der Tochter Antiochus des Großen und Schwester des Epiphanes, die jetzt (wie man annimmt) für diesen ihren Erbsproßling Ansprüche auch auf das seleucidische Reich, oder wenigstens auf die zunächst an Egypten angrenzenden Provinzen Palästina und Phönizien erhob. Aber in Wahrheit konnte kein einziger dieser drei Nebenbuhler des

Epiphanes als syrischer König betrachtet werden; denn Heliodorus war ein bloßer Usurpator, der schon nach kürzester Frist gestürzt wurde, und weder von Demetrius noch von Ptol. Philometor wird berichtet, daß sie auch nur ernstliche Ansprüche auf den syrischen Thron erhoben hätten. Daher man denn verschiedene sonstige Ausflüchte versucht hat, z. B. die Einreihung Alexanders d. Gr., als des eigentlichen Begründers der Seleucidenherrschaft (!?) in die Reihe der 10 Könige, die dann mit Alexander als erstem beginnen und mit Seleucus Philopator, Heliodorus und Demetrius als achtem, neuntem und zehntem schließen solle (so z. B. Hitzig, s. d. Stelle, und Hilgenfeld, Die Propheten Esra und Daniel, 1863, S. 82). Der man verweist darauf, wie gerade dieser, der Regierung des Epiphanes unmittelbar vorhergehende Theil der syrischen Königsgeschichte besonders dunkel, unsicher und mangelhaft bekannt sei (Ewald, auch Hitzig und Kamphausen). Oder man besinnt sich darauf, daß die Zehnzahl der Könige doch wohl eher, nach Analogie der aus Thon und Eisen gemischten Behen des Kolosses in Kap. 2, 41 ff., halb unter den Seleuciden und halb unter den Ptolemäern zu suchen sein dürften (Rossm., Delitzsch, nach Porphyrius, Polychronius und anderen Aeltern). Oder man gibt die Nachweisung der Zehn als einer Reihe von aufeinandergefolgten Königen überhaupt ganz auf, und deutet die zehn Hörner vielmehr auf zehn nebeneinander regierende Herrscher, etwa auf zehn der Satrapen oder Feldherren Alex. d. Gr., unter welchen dann die drei von Seleucus Nikator nacheinander Besiegten, Antigonus, Ptolemäus Lagi und Ptolemäus besonders hervorgehoben würden (so Bleek, S. 68). Das Unsichere und Unbefriedigende aller dieser Deutungsversuche, das im Grunde auch Delitzsch (S. 283) eingesteht, hat endlich auch bei einigen Vertretern der makkabäischen Abfassung des Abschnittes, z. B. bei Hertzfeld (Gesch. Israels), die gewiß allein richtige Einsicht gewirkt, daß die Zehnzahl der Hörner überhaupt eine runde oder symbolische sei, auf deren speziellere geschichtliche Ausdeutung man zu verzichten habe, — eine Annahme, mit der auch die meisten Vertreter der Beziehung des vierten Thieres auf die römische Weltmacht und auf die aus ihr hervorgehenden abendländisch-christlichen Reiche im wesentlichen übereinstimmen, nur daß sie den wirklichen Weissungscharakter der Vision, ihren erlittenen und echtbenediktischen Ursprung also, dabei festhalten. Daß jene Deutung des vierten Thieres auf Rom keineswegs eine nothwendige Konsequenz des Festhaltens an der Autentie unsres proph. Buches ist, haben wir bereits früher gezeigt, ebenso wie das Stehenbleiben bei einer allgemeineren symbolischen Fassung sowohl der Zehnzahl als der untergeordneten Dreizahl der Hörner, schon oben zu B. 8 als nothwendig dargethan worden ist. Vgl. auch unten, zu Kap. 11, 2 ff.

b. Auch die in B. 25 enthaltene Zeitangabe, wonach die dem Gottesvolke durch den ersten König

des vierten Reiches zu bereitende Drangalszeit „eine Zeit und zwei Zeiten und eine halbe Zeit“, also (laut Kap. 4, 13) $3\frac{1}{2}$ Jahre dauern und dann durch einen göttlichen Gerichtsakt beendet werden soll, gestattet keinerlei genaue und wahrhaft befriedigende Kombination mit den Zeitläuften der antiochischen Religionsverfolgung und der makkabäischen Erhebung. Statt $3\frac{1}{2}$ Jahren erhält man, wenn die Abfassung des Opferkults und die Errichtung eines Altars des olympischen Zeus im Tempel durch Antiochus (1 Makk. 1, 54) als terminus a quo, und die Wiedereinweihung des profanirten Heiligtums durch Judas Makkabäus (1 Makk. 4, 52) als terminus ad quem jener Leidenszeit betrachtet wird, nicht etwa $3\frac{1}{2}$ Jahre, sondern nur 3 Jahre und 10 Tage (vergl. Josephus, Antiqu. XII, 7, 6). Denn jenes erstere Ereigniß setzen die Bücher der Makkabäer auf den 15. Kislev des Jahres 145 der seleucidischen Ära (= 167 v. Chr.), das letztere dagegen auf den 25. Kislev des Jahres 148 a. Sel. (164 v. Chr.). Vergebens sucht Hitzig die fehlenden $5\frac{2}{3}$ Monate dadurch zu ergänzen, daß er bis auf die Ankunft des Steuerbogens Apollonius in Judäa (welche nach 1 Makk. 1, 29 [vgl. B. 19] schon etwa drei Monate vor dem 15. Kislev 145 stattgefunden haben müsse) als eigentlichen Anfangstermin der Verfolgungszeit zurückgeht. Es resultiren so immer nur $3\frac{1}{4}$ Jahre, statt der erforderlichen $3\frac{1}{2}$ Jahre. Und was noch mißlicher ist und beides, den Anfangs- wie den Endpunkt der fraglichen viertelhalbjährigen Epoche noch schwerer bestimmbar macht, ist der doppelte Umstand, daß einmal als eigentlicher Anfangspunkt der makkabäischen Leidenszeit laut 1 Makk. 1, 22 bis 30 ein fast volle sechs Jahre vor der Wiederweihung des Tempels stattgehabter grausamer Angriff auf Leben und Kultus der Juden zu betrachten sein dürfte, während andererseits als Abschluß dieser Leidenszeit keineswegs nothwendig die Tempelweihung am 25. Kislev 148 angenommen werden muß, vielmehr auch schon die beiden großen Siege des Judas Makkabäus über die syrischen Feldherren Gorgias und Syllas (deren einer noch ins Jahr 147, der zweite in die früheren Monate des Jahres 148 der seleucidischen Ära fällt) als Endtermine dafür in Betracht kommen könnten, oder umgekehrt ihre Dauer noch über die Tempelweihung hinaus, etwa bis zum Tode des Antiochus Epiphanes, erstreckt werden könnte (vergl. unten zu Kap. 12, 11). Die möglichen Zeitbestimmungen schwanken also überhaupt zwischen 6 und 3 Jahren hin und her, ohne daß auch nur Eine der möglichen Kombinationen eine genau $3\frac{1}{2}$ jährige Epoche, wie man ihrer laut B. 25 bedürfte, ergibt und ohne daß insbesondere ein so plötzlicher, totaler und wunderbarer (durch keine längeren Kämpfe und Siege vorbereiteter) Abschluß der Leidenszeit, wie dieselbe Stelle samt den Parallelen in Kap. 8, 14 und Kap. 12, 7 f. ihn zu erfordern scheint, aus irgend welcher Anbeutung in der überlieferten Makkabäergeschichte nachgewiesen werden könnte. Weshalb man denn auch hier wie-

der theils zur Hinweisung auf unsere angeblich nur unzulängliche, der gehörigen Sicherheit und Gründlichkeit ermangelnde Bekanntschaft mit allen einzelnen Thatfachen der Makkabäergeschichte (Hilgenfeld, a. a. O., S. 83), theils zu der Annahme genöthigt worden ist, daß der makkabäische Tendenzschriftsteller sich absichtlich einer mystischen, unbestimmten, geschichtlich nicht genau bestimmbaren Zeitangabe bedient habe (v. Pengerle). So begreiflich und innerlich wahrscheinlich diese letztere Angabe für den Fall ist, daß der Prophet ein der ferneren Zukunft angehöriges, also nothwendig bezüglich seiner Einzelheiten ideal und unbestimmt gehaltenes apokalyptisches Gesichtsbild zeichnete, ebenso unwahrscheinlich und undurchführbar erscheint sie, sobald man in dem Schriftsteller einen tendenziösen Erfinder von vaticinia ex eventu erblickt, der überall Anspielungen auf längst verschwundene oder auch gegenwärtige Zeiten und Zeitumstände habe anbringen wollen. Von einem solchen hätte man wahrlich die Herstellung genauerer Kongruenzen und frappanterer Uebereinstimmung zwischen Vorhersagung und erfüllendem Gegenbilde erwarten müssen, als das Verhältniß jener $1 + 2 + \frac{1}{2}$ Zeiter zur antiochischen Drangalsperiode sie ergibt. „Der angebliche Pseudo-Verfasser unfres Kapitels müßte mithin für eine Zeit geschrieben haben, mit deren geschichtlicher Situation er trotz seiner Zeitgenossenschaft nicht bekannt war. Und die ganz schmachbedeckte sieglose Situation der Theokratie innerhalb dieser $3\frac{1}{2}$ Jahre unfres Kapitels, vor deren Ablauf der Fürsprecher der bereits thätiglich siegekrönten, aber als solcher nicht erwähnten makkabäischen Rebellion geschrieben haben soll, gibt sich im Lichte der pseudodanielischen Tendenzhypothese als eine geschichtlich nicht begreifliche“ (Kranichfeld).

c. Was hiernit auf engste zusammenhängt, ist die entschiedene Nichtübereinstimmung des in unserem Kapitel entworfenen Messiasbildes mit dem Inhalte der messianischen Erwartungen des Judenthums der Makkabäerzeit, wie sowohl die Bücher der Makkabäer, als die übrigen ungefähr gleichzeitigen Produkte der jüdischen Apokryphenliteratur sie uns kennen lehren. Von einer schließlichen Erlösung und Wiedervereinigung der getrennten Stämme Israels (s. z. B. Sir. 33, 11; 50, 24; Tob. 13, 13—18; 14, 6), sowie von einem göttlichen Strafgerichte über die Heiden (Sir. 32, 18; Jubith 16, 17 re.) wissen diese Quellen allerdings zu reden; aber sie knüpfen diese theokratischen Erwartungen nirgends deutlich an das Auftreten einer messianischen Einzelpersonlichkeit, zumal einer so bestimmt mit gottmenschlichen Charakterzügen ausgestatteten wie der „Menschensohn“ in B. 13 unfres Kapitels ist. Der *προφήτης πιστός* des 1. Makkabäerbuchs (Kap. 14, 41) ist ein rein menschlicher Prophet, ohne alles himmlische, überirdische Wesen; und der „arme Gerechte“ des Buches der Weisheit (Kap. 2, 10—20) kann überhaupt nicht als messianische Einzelpersonlichkeit anerkannt werden, ist vielmehr bloße Per-

sonifikation des Standes der Leidenden Gerechten. Die Messiasidee tritt in der gesammten Apokryphenliteratur der letzten zwei Jahrhunderte v. Chr. überhaupt sehr zurück. Und wo die Erwartung eines persönlichen Messias von mehr oder weniger gottmenschlichem Charakter in einzelnen Erzeugnissen dieser Literatur wirklich mit Deutlichkeit und Nachdruck hervortritt, wie in B. II und III der sibyllinischen Orakel, oder im Buche Henoch (das wenigstens einige Kritiker schon im 2. vorchristlichen Jahrhundert, etwa unter Johannes Hyrtanus, oder noch früher abgefaßt werden lassen, — z. B. Ewald, Dillmann, Jos. Lange), da ist ohne Zweifel Abhängigkeit dieser Schriften von unserem Buche anzunehmen (vgl. die oben zu B. 8 angeführte Stelle aus Orac. Sibyll. I. II, sowie Einl. §. 6, Anm. 3) — ein Abhängigkeitsverhältniß, das in keiner Weise zur Annahme eines erst makkabäischen Ursprungs der danielischen Prophetien nöthigt, sich vielmehr weit besser begreift, wenn man dieselben schon in der Erilszeit entstanden, aber in der Makkabäerperiode und infolge ihrer Drangsale erst zu rechtem Ansehen und allgemeinem Gebrauche in allen frommen jüdisch-apokalyptischen Kreisen gelangt denkt.

4. Dafür, daß der „wie eines Menschensohn mit den Wolken des Himmels Kommende“ in B. 13 kein anderer ist als der persönliche Messias, nicht die personifizierte israelitische Volksgemeinde, ist bereits oben z. b. St. u. a. auch auf das Zeugniß hingewiesen worden, welches Christus in seiner vorzugsweise beliebten und häufig angewandten Selbstbenennung als *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* zu Gunsten dieser Auffassung ablege. Daß diese Bezeichnung, die im ganzen 81 mal im Neuen Testament vorkommt, an Dan. 7, 13 erinnern und die Identität Jesu als des Messias mit dem hier geschilderten *אֲנֹכִי בֶרֶךְ* hervorheben soll, wird von der Mehrzahl der Exegeten und biblischen Theologen jetzt anerkannt, wenn schon immer noch einige (wie v. Hofmann, Delitzsch, Rahnis etc.) den früher von Suetius, Harduin, Schleiermacher, Neander, Weisse, Baur etc. vertretenen Standpunkt festzuhalten suchen, wonach der Ausdruck Ps. 8, 5 entnommen sein, und Jesum nicht speziell als den Messias, sondern nur als die „Blüte der Menschheit“, als den „Ideal- und Normalmensch“, den „Menschen der Geschichte, auf welchen die ganze menschheitliche Entwicklung abzielt“, bezeichnen soll. Daß die eine dieser beiden Deutungen des Ausdrucks die andere nicht ausschließt, daß derselbe vielmehr auf beide alttestamentliche Stellen zugleich zurückzuführen ist, sofern gerade auch Dan. 7, 13 jenen Sinn des ideal- und normal-Menschlichen, des vollendet-Menschlichen, ja des göttlich-Menschlichen ausdrückt, dies erhellt vorzugsweise deutlich aus der Art, wie Jesus in Matth. 26, 64 die Frage des Hohenpriesters, „ob er sei Christus, der Sohn Gottes“, mit ganz unverkennbarer Anspielung auf unsre Stelle so beantwortet, daß er sich für „des Menschen

Sohn“ erklärt, den man „von nun an zur Rechten der Kraft sitzend und auf den Wolken des Himmels kommend“ sehen werde. Vergl. auch Joh. 12, 35. 36, wo der Herr auf die Frage des ungläubigen Volkes: „Wer ist dieser Menschensohn?“ antwortet: „Noch eine kleine Weile habt ihr das Licht bei euch“, — sich also gleichfalls aufs deutlichste mit dem messianischen „Menschensohne“ unsrer Stelle identifiziert. Vergl. Meyer und Lange zu beiden Stellen (sowie zu Matth. 8, 20); desgleichen Geß, Lehre von der Person Christi (1856), S. 7 ff. 257; F. J. Tafel, Leben Jesu, S. 127 f., und vorzüglich Rebe, Ueber den Begriff des Namens *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*, Herborn 1860; auch Holzmann, Ueber den neutestamentlichen Ausdruck „Menschensohn“, in Hilgenfeld's Zeitschr. f. wissenschaftliche Theologie 1865, S. 212 ff. (wiewohl dieser letztere die Beziehung des Namens auf Daniel 7, 13 so einseitig faßt, daß er die auf Ps. 8, 5 um ihretwillen ganz ausgeschlossen haben will, wodurch er sich der von Strauß im „Leben Jesu“ vertretenen Auffassung nähert). — Außer dieser unleugbaren Rückverweisung auf unsre Stelle als eine direkt- und persönlich-messianische im Munde Christi, und außer den vielleicht schon älteren Beziehungen auf sie im gleichen Sinne, welche die Sibyllen und das Buch Henoch darbieten (s. oben), ist es auch die wesentliche Uebereinstimmung des in ihr enthaltenen Christusbildes mit dem der vorerzählten Propheten, die als gewichtiges Zeugniß für die Richtigkeit unsrer Fassung mit in die Waagschale fällt. Vergleicht man namentlich mit der in Kap. 7, 13 f. enthaltenen Schilderung des Menschensohnes, dem eine ewige und allumfassende Herrschaft über alle Völker gegeben wird, die Benennung *מֶלֶךְ מְשִׁיחַ* „gesalbter Fürst“ in Kap. 9, 26, welche, ob schon zunächst nur auf einen typischen Vorläufer Christi bezüglich (s. z. b. St.), doch aufs deutlichste den zugleich priesterlichen und königlichen Charakter des messianischen Herrschers zur Auslage bringt, so ergibt sich die engste Verwandtschaft, ja so zu sagen die Identität dieser danielischen Messiasvorstellung mit der Art wie Jesaja (Kap. 9, 5; 11, 1 ff.) und sein Zeitgenosse Micha (Kap. 5, 1 ff.) den geistgesalbten Herrscher aus dem Hause Davids schildern, der die Zeit des Heils für Israel und alle Völker herbeiführen werde, desgleichen mit den messianischen Propheten eines Jeremia (23, 5; 30, 9) und Ezechiel (34, 23; 37, 25), ja schon mit denen der davidisch-salomonischen und der zunächst auf diese gefolgten Zeit, wie David selbst (Ps. 110), Nathan (2 Sam. 7), Amos (Kap. 9, 11 f.), Hosea (Kap. 3, 5) u. f. w. Der danielische Messias ist kein anderer, als der aller früheren Propheten; die übermenschliche Glorie und göttliche Machtvollkommenheit des dennoch in echt menschlicher Gestalt Erscheinenden, wie unsere Vision sie beschreibt, entspricht genau den Erwartungen, welche die Prophetie Israels seit der davidischen Glanz- und Blütezeit der Theokratie an einen spä-

teren Sprößling des davidischen Hauses als den mit göttlicher Kraft und Hoheit ausgerüsteten Wiederhersteller der Herrlichkeit dieses Hauses und damit der Theokratie überhaupt knüpfen gelernt hatte.

5. Behufs praktisch = homiletischer Behandlung des Kapitels wird man sich natürlich vor allem an die leuchtende Klarheit dieses Messiasbildes zu halten und von ihr aus die dunkleren Partien des prophetischen Traumgesichtes, soweit dies möglich und in praktischer Hinsicht ersprießlich, aufzuhellen haben. Der gottmenschliche Messias Israels, der Begründer und Herrscher des Gottesreichs auf Erden, der Retter und Richter der Welt (vergl. Joh. 4, 42; 5, 27) ist nach seinem Verhältnisse zur irdischen Weltmacht, die sich in wechselnden Gestalten und Entwicklungsphasen, zuletzt potenziert zur diabolischen Bosheit des Antichristenthums, wider ihn auflehnt, zu schildern und sein endlicher Sieg über alle Feinde als eine im göttlichen Heilrathschlusse begründete Nothwendigkeit darzutun. Dabei ist auf das Verhältniß der jene Entwicklungsphasen der Weltmacht symbolisirenden Thiergegestalten zu den vorchristlichen Weltmonarchien, die als ihre thatsächlichen historischen Gegenbilder zu betrachten sind, nicht näher einzugehen, als im Interesse der Deutlichkeit unumgänglich nöthig ist. Der ideale Grundgedanke der vorliegenden Prophetie, der mit dem des Monarchienbildes in Kap. 2 wesentlich in Eins zusammenfällt und sich kurzgefaßt durch den Satz ausdrücken läßt: „daß vor dem Reiche des ewigen Gottes (des „Alten an Tagen“, B. 9) und seines Gesalbten alle Reiche der Welt zu Schanden werden müssen“ (vergl. Offenb. 11, 15; 12, 10) — er ist offenbar vor allem hervorzuheben; auf die Einzelheiten seiner welthistorischen Vollziehung und Verwirklichung aber ist nur untergeordnetweise Rücksicht zu nehmen. Dies zumal, da unter den bis jetzt vorgetragenen Deutungen der vier Thiere auf einzelne geschichtliche Weltreiche keine auf völlig unbedingte Gewißheit Anspruch machen kann, man vielmehr immer hier auf eine gewisse Wahrscheinlichkeitsrechnung, auf ein Wägen zwischen mehr oder minder plausiblen Enträthsclungen der geheimnißvoll „aus dem Meere“ aufsteigenden hieroglyphischen Thierbilder angewiesen bleibt. Denn wie dem Propheten selber zwar die Gestalten der künftigen Weltreiche — und diese zum Theil in überraschend scharfen, genau zutreffenden Umrissen — aber nicht ihre Namen enthüllt wurden; wie ihm zwar ihr Wesen, aber nicht ihre geschichtliche Erscheinung im voraus gezeigt wurde: so wird kein wissenschaftlicher Scharfsinn der Exegeten jemals im Stande sein, eine vollständige Kongruenz zwischen dem im prophetischen Bilde abgebildeten Wesen dieser Reiche und zwischen ihren historischen Verwirklichungen im wogenden Völkergemüthe der letzten vorchristlichen Jahrhunderte herzustellen, also

mit mathematischer Genauigkeit und Sicherheit anzugeben, an welches große Weltreich der nachexilischen Zeit der Geist der Weissagung bei jedem einzelnen der von Daniel geschilderten Thierbilder gedacht, welche Könige er bei den zehn Hörnern des vierten Thieres im Auge gehabt, wie beschaffen er das gotteslästerliche Auftreten und antitheokratische Wüthen des letzten Hornes sich vorgestellt, und ob in der That Antiochus Epiphanes demselben allseitig genau oder nur ideal und im ganzen entsprochen habe! Und viel mehr noch als der wissenschaftliche Exeget, wird der praktische Ausleger angesichts dieser nothwendig zurückbleibenden Dunkelheiten und Schwierigkeiten auf ein keusches, bescheidenes und zurückhaltendes Verfahren mit dem reichs- und welthistorischen Inhalte der Weissagung angewiesen sein. Statt einer bis ins Einzelne durchgeführten fortlaufenden historischen Deutung der Monarchienreihe in B. 4—7, oder gar der Königsreihe in B. 8, wird er wesentlich nur Beispiele des wunderbar genauen Zusammenstimmens zwischen Vorbild und geschichtlichem Gegenbilde, exemplifizirende Belege für die im allgemeinen unzweifelhafte Kongruenz der visionären mit der faktischen Monarchienfolge zu bieten haben. Und statt namentlich, — was vor allem unpraktisch und ein schwerer Verstoß gegen alle Regeln einer gesunden Homiletik wäre — das vierte Thier nebst seinem ersten Horne (in welchem die Idee des vierten Thieres zu ihrer vollen Erscheinung gelangt, das deshalb auch gewissermaßen mit diesem Thiere selbst identifizirt werden kann) lediglich auf die antichristliche Weltmacht der vorchristlichen Zeit, auf die Seleucidenherrschaft und ihren gottlosen Repräsentanten Antiochus Epiphanes, oder auch auf die Römerherrschaft mit Herodes oder mit Nero als Repräsentanten ihres antichristlichen Wesens zu deuten¹⁾: — statt einer so einseitig alttestamentlichen oder typischen Ausdeutung dieses Thieres wird er unzweifelhaft jene freiere, geistigere und idealere Betrachtungsweise vorkommen zu lassen haben, kraft deren dieses letzte Thier zugleich mit dem Typus auch den Antitypus, die gott- und christusfeindliche Weltmacht der letzten Zeiten bedeutet. Wobei dann natürlich jede einseitige, in vorwilliger Weise auf einen bestimmten Punkt der bisherigen Geschichte sich aufspielende Deutung gleichfalls wieder zu vermeiden, und weber speziell der Türke (so Luther, Vorrede über den Propb. Daniel; Melancthon im Commentare, wo er aber daneben auch die Deutung auf den Papst vertheidigt; Calov; M. Geier u.), noch auch der Papst (Luther, in der Auslegung des 11. und 12. Kapitels und sonst öfter; auch Brenz, Calvin, Zanchius, Coccejus, Buddeus, Bengel, Moos; neuestens noch F. Brunn in dem Schriftchen: „Ist der Papst der Antichrist?“, Dresden 1868), noch Napoleon I oder III (vgl. Leutwein,

¹⁾ So z. B. Beckmann, Meditationes politicae c. 26, und Koch (bei Starke zu B. 8).

„Das Thier war und ist nicht“ 2c., Ludwigsburg 1825), oder gar Graf Bismarck resp. der preuß. Staat (so z. B. Groen van Priestereer; manche Württemberger Geistliche im Jahre 1866 2c.) für den Antichrist zu erklären, vielmehr dessen eschatologischer, erst der letzten Zukunft der irdischen Geschichte angehöriger Charakter gehörig festzuhalten ist. Vgl. Rütemann, zu 2 Thess. 2, S. 204 ff.; Auberlen und Riggensbach zu derselb. St., S. 117 ff.; H. D. Köhler, Die Schriftwidrigkeit des Chiliasmus, in Guericke's Zeitschr. für die luth. Theol. und Kirche, 1861, S. III, S. 459 ff. (wo auch die vielen mittelalterlichen Schriftsteller angeführt sind, die bereits das Papstthum für den Antichrist erklärt hatten, z. B. Bish. Arnulf v. Orleans 991; Honorius v. Autun; Joh. v. Salisbury; Joachim v. Floris; Robert Großhead; Joh. Milicz; Matth. v. Janow; Gregor v. Heimburg; die Waldenser; viele Hussiten 2c.); S. Baring-Gould, Curious Myths of the Middle Ages, Lond. 1866 (chapt. 9: the Antichrist); F. W. Rind, Die Lehre der Heiligen Schrift vom Antichrist, mit Berücksichtigung der Zeichen unserer Zeit, Elberfeld 1867.

Da die wenigsten praktischen Ausleger aus früherer Zeit auf dem Standpunkte dieser freieren und geistigeren Auffassungsweise stehen, vielmehr zum größten Theile entweder bestimmte Ereignisse und Erscheinungen aus der neueren Geschichte in den Gesichten des Propheten wiederzufinden bemüht sind, oder sich darauf beschränken, die pseudobanielisch-zeitgeschichtliche Deutung des Kapitels als eines vatic. ex eventu der Massabärzeit zu widerlegen (so viele Kirchenväter, z. B. Hieronymus, dessen Bemerkungen zu dem Abschnitte lediglich in Widerlegungen der tendenzkritischen Angriffe des Porphyrius bestehen; von Neuern z. B. Hävernich): so läßt sich für eine wahrhaft gesunde, auf solider exegetischer Grundlage ruhende praktisch-homiletische Behandlung des Abschnittes aus diesen älteren Hilfsmitteln in der That nicht viel gewinnen. Wir notiren hier indessen noch einige Bemerkungen zu mehreren der vorzugsweise ins Auge zu fassenden Hauptstellen:

Zu B. 4—8; Melancthon: „Mirabili Dei

consilio et voluntate Ecclesia subiecta est cruci Praedicunt Prophetae et Apostoli, mundum poenas daturum esse, quod post sparsum evangelium tyranni saeviant in membra Christi, deinde et ab illis ipsis qui gubernant Ecclesiam, polluta sit Ecclesia idolis, falsis dogmatibus, parricidiis sanctorum et libidinibus.“ (Hierauf dann freilich die einseitige und willkürliche Bemerkung: „Et ex his seminibus ortam esse pestem Mahometicam historia ostendit“).

Zu B. 9: Calvin: „Sciamus non posse a nobis Deum conspici qualis est, donec sinus plane similes ei.... Deus certe neque solum aliquod occupat, neque rotis vehitur, sed non debemus imaginari Deum in sua essentia talem esse, qualis prophetae suo et aliis sanctis patribus apparuit; sed induit subinde varias formas pro captu hominum, quibus praesentiae suae aliquod signum dare volebat.“

Zu B. 11. 12: Lübbinger Bibel: „Gott hat in seinem ewigen Rathschlusse einem jeglichen Reiche sein Ziel gesetzt; das wird es nicht überschreiten, und hat die göttliche Vorsehung hierin ihre besondere Hand (Jes. 23, 15).

Zu B. 13 f.: Luther („Von den letzten Worten Davids“, Werke, Bd. 31, S. 30 f.): „Diese Ewigkeit oder ewiges Reich kann keiner schlechten Kreatur, weder Engel noch Menschen, gegeben werden; denn es ist göttliche Gewalt und Gottes eigene Gewalt Nämlich, der Vater gibt die ewige Gewalt dem Sohne, und der Sohn hat sie vom Vater, und das alles von Ewigkeit her.... Daneben ist der Sohn gleichwohl auch ein Menschentind, d. i. ein rechter Mensch und Davids Sohn, dem solche ewige Gewalt gegeben wird. Also sehen wir, wie die Propheten das Wort „ewig“ wohl angesehen und verstanden haben, da Gott durch Nathan zu David spricht: „Ich will meinen und deinen Sohn in mein ewiges Reich setzen“ (2 Sam. 7, 13. 16).

Zu B. 25: Starke: „Wenn gekrönte Häupter sich an Gott vergreifen und mit der Ehre irdischer Götter nicht zufrieden sind, so wird ihnen Ehre und Ansehen, Reich und Herrlichkeit mit einemmale genommen; vgl. Aposg. 12, 22 ff.“

2. Das Gesicht von den zwei Weltreichen und deren Sturze.

Kap. 8, 1—27.

- 1 Im dritten Jahre der Herrschaft des Königs Belschazar erschien mir, Daniel, ein Gesicht
- 2 nach dem, welches mir anfangs erschienen war. * Und ich schaute im Gesichte — und es geschah, da ich schaute, war ich in der Burg Schuschán, die in der Landschaft Elam [liegt]. Und ich schaute im Gesichte, — da war ich am Flusse Mai.
- 3 Und ich erhob meine Augen und schaute, — und siehe, ein Widder stand vor dem Flusse, und hatte zwei Hörner; und die Hörner waren hoch, doch das eine war höher als das zweite,
- 4 und das höhere wuchs später. * Ich sah den Widder stoßen gen Westen, Norden und Süden, und kein Thier bestand vor ihm oder rettete sich vor seiner Hand. Und er that nach seinem Belieben und wurde gewaltig.
- 5 Und ich merkte weiter — und siehe, ein Ziegenbock kam vom Abend her über die ganze Erde, und berührte die Erde nicht; und der Bock hatte ein ansehnliches Horn zwischen seinen

Augen. *Und so kam er bis zu dem Widder, dem zweigehörnten, den ich vor dem Flusse 6 hatte stehen sehen; und er lief wider ihn im Grimm seiner Kraft. *Und ich sah ihn anlangend 7 bei dem Widder; und er erbitterte sich gegen ihn und stieß den Widder, und zerbrach seine zwei Hörner. Und der Widder hatte keine Kraft, vor ihm zu bestehen; und er warf ihn nieder zur Erde und zertrat ihn, und keiner war, der den Wider von seiner Hand errettete.

Und der Ziegenbock ward groß bis zum Uebermaße. Und da er stark geworden war, zerbrach das große Horn, und es wuchsen vier ansehnliche statt seiner hervor, nach den vier Winden des Himmels. *Und aus dem einen von ihnen ging ein kleines Horn hervor, und wurde 9 mächtig groß gegen den Süden und gegen den Osten und gegen das gelobte Land hin. *Und 10 es wurde groß bis an des Himmels Heer, und warf zur Erde herab [erliche] von dem Heere und von den Sternen, und zertrat sie; *ja bis zum Fürsten des Heeres wurde es groß, und 11 von ihm ward das tägliche Opfer weggenommen und die Wohnung seines Heiligthums niedergestürzt. *Und Krieg wird erhoben wider das tägliche Opfer mit Frevel, und es [das Horn] 12 wirft die Wahrheit zur Erde nieder und vollbringt das und hat Glück!

Da hörte ich einen Heiligen reden, und es sagte ein [anderer] Heiliger zu jenem, welcher 13 redete: »Bis auf wie lange ist das Gesicht von dem täglichen Opfer und dem graufigen Frevel, daß man sowohl Heiligstes wie Heer zur Zertretung hingibt?« — *Und er sprach zu mir: 14 »Bis zu zweitausend und dreihundert Abend=Morgen: da wird das Heiligste gerechtfertigt werden!«

Und da ich, Daniel, das Gesicht schaute und Verständniß suchte, siehe, da stand vor 15 mir einer, wie ein Mann anzusehen. *Und eine Menschenstimme hörte ich zwischen dem Uai, 16 die rief und sprach: »Gabriel, erkläre jenem da das Gesichte!« — *Und er kam neben meinen 17 Standort. Und während er kam, erschrak ich und fiel auf mein Angesicht. Und er sprach: »Merke, Menschensohn, denn für die Endzeit ist das Gesicht!« — *Und während er mit mir 18 redete, fiel ich betäubt auf mein Angesicht zu Boden. Da rührte er mich an und richtete mich wieder auf, da wo ich stand. *Und sprach: »Siehe, ich will dir verkündigen, was geschehen 19 wird am Ende des Jorues; denn es ist auf den Zeitpunkt des Endes.

Der Widder, den du gesehen hast, der zweigehörnte, — [sind] die Könige von Medien 20 und Persien. *Und der Bock, der zottige, ist der König von Griechenland; das große Horn 21 aber zwischen seinen Augen ist der erste König. *Und das, welches zerbrach und an dessen 22 Stelle viere traten [bedeuten]: Vier Reiche werden aus dem Volke erstehen, doch nicht mit seiner Kraft. *Und am Ende ihrer Herrschaft, wenn die Frebler [das Maß] voll machen, wird 23 ein König erstehen, freien Antlitzes und verständig in Rättseln; *dessen Macht wird groß 24 sein, doch nicht durch eigne Kraft. Und auf erstaunliche Weise wird er zu Grunde richten und Glück haben und es hinausführen; und wird zu Grunde richten Gewaltige und das Volk der Heiligen. *Und seiner Klugheit gemäß wird der Trug durch seine Hand gelingen; und in 25 seinem Herzen wird er groß thun und unversehens viele zu Grunde richten. Und wider den Fürsten der Fürsten wird er auftreten — aber ohne Hand wird er zerbrochen werden. — *Das 26 Gesicht aber von Abend und Morgen, wovon gesprochen wurde, ist Wahrheit! Und du, verbirg das Geschaute; denn es ist für viele Tage!

Und ich, Daniel, war dahin und erkrankt für [mehrere] Tage. Und [dann] stand ich 27 wieder auf und vollzog des Königs Geschäft; und verstummte über das Gesicht, und niemand erfuhr es.

Eregetische Erläuterungen.

B. 1. 2. Zeit und Ort des Gesichtes. — Im dritten Jahre der Herrschaft des Königs Belschazar; also kurz vor dem Ende dieses nur wenig über zwei Jahre regierenden Königs (vgl. Einl. S. 8, Anm. 3) und demnach nicht lange vor dem in Kap. 5 erzählten Vorfalle, der die damals schon gefahrdrohend am politischen Horizonte des Chaldäerreichs emporsteigende medopersische Monarchie als die Erbin der chaldäisch=babylonischen zu erkennen gab. Daniel war also, zur Zeit als er die geheimnißvolle Schrift an der Wand des Festsaales dem Belschazar den-

tete, nicht bloß durch Nebukadnezars Monarchienbild und durch sein (etwa zwei Jahre vor dem gegenwärtigen Zeitpunkt geschautes) Gesicht von den vier Thieren und dem Menschensohne, sondern auch durch die im Nachfolgenden geschilderte Vision vom medopersischen Widder und dem javanischen Ziegenbocke darauf vorbereitet, Medopersien in nächster Frist anstatt Babyloniens als erste Weltmacht auf dem Schauplatz der Geschichte stehen zu sehen. Inwiefern eben erst erlebte politische Ereignisse, etwa Siege der Meder, oder was wahrscheinlicher, das Emporkommen des jugendlichen Perserfürsten Cyrus und sein Sieg

über Nibuges (559 v. Chr., also zwei Jahre nach dem 561 erfolgten Tode Nebutadnezars, und kurz vor seines Nachfolgers Belschazar = Evilmerodach Sturze) dem Propheten Anregung zu den politisch-religiösen Betrachtungen gewährt haben möchten, aus welchen die nachstehende Vision hervorging, läßt sich bei dem Schweigen unseres Buches über diese äußerlich mitbebingenden Umstände nicht mit Sicherheit angeben. Jedenfalls ist die politische Situation nicht so zu denken, als sei der Untergang des babylonischen Reiches unmittelbar bevorstehend, und das Einrücken der Meder unter Darius in Babylon in nächster Frist zu erwarten gewesen. S. gegen diese, auf die bekannte irrige Deutung von Kap. 5, 29 f. gestützte Meinung, wie noch Hitzig, Ewald zc. sie festhalten, oben, zu jener Stelle, S. 119 f. — **Erschien mir, Daniel, ein Gesicht nach dem, welches mir anfangs erschienen war; d. h. „erschien mir, nachdem ich schon etwas früher ein bedeutsames prophetisches Gesicht geschaut hatte, ein neues vgl.“** Dieses neue Gesicht wird aber nicht abermals, wie jenes Kap. 7, 1 als „Traum“ oder Traumgesicht, bezeichnet, sondern schlechweg **חֲזִיוֹן** „Gesicht, Geschautes“ genannt; vgl. B. 15. 26, so wie das öfters mit **חֲזִיוֹן** abwechselnde **בְּרָאָה** B. 16. 27; Kap. 10, 7; auch 2 Mos. 3, 3; Ezech. 43, 3. Daß eine wache, d. h. bei wachem Bewußtsein geschaute Vision gemeint ist, erhält nicht nur aus Anfang und Schluß des vorliegenden Abschnittes (s. B. 2 n. 27), sondern auch aus der formell analogen Vision des 10. Kapitels (s. besonders B. 7—10). — **חֲזִיוֹן אֲשֶׁר בְּרָאָה** statt **חֲזִיוֹן**; vgl. über diese scheinbar relative Verwendung des Artikels Ewald, Lehrb. S. 335a. — **בְּתוֹכָהּ** eigentlich „im Anfang“; hier, sowie Kap. 9, 21 f. v. a. „früher, zuvor“, also = **בְּרֵאשִׁיתָהּ** Zef. 1, 26; 1 Mos. 13, 3. 4 (an beiden Stellen stehen beide Ausdrücke synonym). Die Aussage weist auf Kap. 7, insbesondere auf 7, 28 zurück. — **B. 2. Und ich schaute ein Gesicht, und es geschah, da ich schaute, war ich in der Burg Schuschān.** Durch **חֲזִיוֹן בְּרָאָה** wird die Anwesenheit in Schuschān als nur visionäre gekennzeichnet, als ein Versehtwerden im Geiste nach dieser Hauptstadt Persiens, deren Lage und Lokalität er übrigens im Folgenden so anschaulich und genau beschreibt, daß es eben hieraus sehr wahrscheinlich wird, er werde auch in Wirklichkeit in oder bei derselben anwesend gewesen sein, was im Verlauf seiner langen amtlichen und halbamtlichen Wirksamkeit unter Nebutadnezar sich vielleicht mehr als nur einmal ereignet hatte (vergl. oben, zu 3, 12 und 4, 6). Da die parenthetische Zuspaltung der Worte von **חֲזִיוֹן** an (wie sie gleich Josephus, den meisten älteren Uebersf., Luthern, Grotius zc. noch Bertholdt und Gesenius vertreten) offenbar sprachwidrig und dem Ausdruck des Schriftstellers zuwiderlaufend ist, so steht die von fast sämtlichen neueren Auslegern getheilte Auffassung, die lediglich ein Verweilen Daniels *in praesentia* in Schuschān ausgesagt findet, aufs beste gesichert da, und

die Behauptung Bertholdt's: der Schriftsteller belege hier einen Anachronismus, da Susa unter Belschazar, d. h. unter Nabonnet, dem babylonischen Reiche gar nicht mehr unterworfen gewesen sei, fällt als unbegründet zu Boden. Von der „Burg Schuschān“ (wegen **בִּרְרָה**, pers. būru „Rastell, Schloß“, fskr. būra, griech. βάσις, vgl. Gesenius-Dietrich s. v.) konnte aber Daniel bereits zur Zeit des noch bestehenden halbbaischen Weltreichs als von einem Mittelpunkte persischer Macht, ja gewissermaßen als vom Centralisze der medo-persischen Weltmonarchie deshaß sehr wohl reden, weil die Stadt Susa (altpers. wahrscheinlich Shuza, jetzt Schusch — s. Lassen, Ztschr. f. R. des Vrgl. VI, 47) samt ihrer stark befestigten Burg schon seit uralten Zeiten einer der Hauptorte der Landschaft Elymais gewesen war (woraus ihre Benennung bei Herodot, wie **Μεμνόνιον ἄστυ, Σόδοα τὰ Μεμνόνια** zc. hindenten; s. Herod. V, 53. 54; VII, 151; vgl. Strabo XV, 52 f.; Pausan. IV, 31, 5) und weil sich die glänzende, allbeherrschende Rolle, welche diese Stadt unter der Herrschaft eines geborenen Perserfürsten spielen mußte, noch bevor Cyrus sie feierlich für die Hauptstadt seines Reichs erklärte und Darius Hytaspes sie als solche erweitert und prächtig ausgeschmückt hatte, ohne Schwierigkeit voraussetzen ließ (vergl. Hübner d. z. d. St.). — **Die in der Landschaft Elam (liegt).** Richtig Kranichf.: „Bei nacherlässiger Abfassung unfres Buchs würde Susa nicht nach Elam, sondern nach Susiana verlegt worden sein“ (vergl. Füller, S. 190). Denn Elam (griech. **Ἐλυμαίς**, Septuag. **Ἐλαμ**) ist althebräische Benennung der östlich von Babylonien und vom unteren Tigris gelegenen, in frühesten Zeit von Semiten bewohnten Länder (siehe 1 Mos. 10, 22; 14, 1. 9; vgl. Zef. 11, 11; 21, 2; 22, 6; Jerem. 25, 25 zc.). Erst die spätere Zeit seit der Perserherrschaft schränkte diese ausgedehnte Landschaft Elam auf den schmalen Strich zwischen Tigris und Euläus, über welchen den persischen Satrapen Babylonien und Susiana ein, und stellte den Euläus (s. gleich nachher) als Grenzfluß zwischen Elymais und Susiana dar, die Stadt Susa der letzteren Provinz zuweisend; vgl. Strabo XV, 3, 12; XVI, 1, 17; Plin. H. N. VI, 27: „Susianam ab Elymaide determinat omnis Eulaeus.“ Der Ausdruck **עֵרְלָם הַמְּדִינָה** „die Landschaft Elam“, ergibt, weil unser Schriftsteller sich offenbar noch ganz an jenen althebräischen Sprachgebrauch anschließt, keineswegs die Vorstellung einer halbbaischen Provinz Elam, deren Hauptstadt etwa Susa gewesen sein sollte. Vgl. Niebuhr, Gesch. Assyrs und Babels, S. 198 ff.; Baehinger, Art. Elam, in Herzog's Real-Encycl. — **Da war ich am Flusse Mai,** d. h. am Euläus, der an der einen Seite der Stadt Susa vorbeifloß, während der Chosroes (an welchen die Klassiker, wie Herod. I, 188; V, 49. 52; Strab. XV, p. 728 zc. die Stadt verlegen) wahrscheinlich ihre andere Seite umfloß.

Wie denn eine zwischen zwei Flüssen gelegene große Stadt auf einem Vasrelief von Kujundzil bei Kapard (Nineveh and Babyl., p. 452) wahrscheinlich Susa darstellen soll. Daß der Euläus selbst wohl nur ein gabelförmig sich abzweigender Arm des Choaspes der Alten, des heutigen Kertchah war, daß aber auch dieser Choaspes selbst gelegentlich Euläus genannt wurde, haben die Forschungen von Loftus in der Gegend von Schusch 1851 wahrscheinlich gemacht (s. Rüdiger, Zeitschr. f. R. des Morgenl. XIII, 715 f.; Ruetzsch, Art. „Susa“ in Herzog's Real-Encycl.). Daraus, daß der Ulai nicht sowohl ein einzelner Fluß als vielmehr ein gabelförmig sich theilender Doppelstrom war, scheint auch der eigenthümliche Name ח'ל'י „Gewässer, Stromgebiet“ hinzudeuten, womit er hier sowie B. 3. 6. 16 bezeichnet wird; desgleichen auch wohl der Ausdruck „zwischen dem Ulai“ B. 16 (siehe zu dieser Stelle.).

B. 3. 4. Die erste Hauptfigur des Gesichts: der persische Widder. — Und siehe, ein Widder stand vor dem Flusse. „Vor ihm“, d. h. wohl östlich von ihm, wenn anders der westlich vor Susa vorbeifließende Arm des Stromes hier gemeint war. Denn Daniel stand, wenn nicht in, doch jedenfalls dicht bei der Burg Susa, also am östlichen Ufer dieses Stromarmes; sah er nun von diesem Standorte aus den Widder vor dem Flusse stehen, so befand sich dieser natürlich ebenfalls am östlichen Ufer desselben. — Als Widder symbolisirt die Vision das Perserreich (und ebenso dann das griech. Reich als Ziegenbock) gemäß jener der prophetischen Bildersprache des Alten Testaments, die als altorientalischen Anschauungsweise überhaupt sehr geläufigen Darstellungsform, wonach Fürsten, Völkeroberhäupter oder Heerführer durch das Bild von Widbern oder von Böcken veranschaulicht werden; vgl. Jes. 14, 9 („alle Böcke der Erde“, — und parallel damit: „alle Könige der Heiden“); Jerem. 50, 8; Ezech. 34, 17; 39, 18; Sach. 10, 3, sowie von außerbiblischen Stellen: Zendav. Zht. II, S. 273 f. bei Kleuter (der Zed Behram erscheint „gleich einem Schafbock mit reinen Füßen und scharfgespitzten Hörnern“); Hamasa p. 482 ed. Schultens; auch Iliad. XIII, 491—493; Cicero de divinat. I, 22, 14; Plutarch Sulla, c. 27¹).

¹) II. 1. c.: „Οὐ οἱ αἶψ' ἡγεμόνες τρώων ἔσαν ἀνὰρ ἔπειτα
Λαοὶ ἔπονθ', ὥσπερ τε μετὰ κίλον
ἔσπετο μήλα
Πιόμεν' ἐκ βοτάνης γαίνονται δ' ἄρα
τε φρένα ποιμῆν.“

Vgl. den auf die Ermordung eines Bruders des Brutus durch Tarquinius Superbus sowie auf die von Brutus hierfür genommene Rache bezüglichen prophetischen Traum, den Tarquinius bei Cicero de divin. I. c. erzählt:

„Visus t' in somnis pastor ad me adpellere
Pecus lanigerum eximia pulchritudine,
Duo consanguineos arietes inde eligi
Praeclariorisque alterum immolare me;
Deinde ejus germanum cornibus connitier
In me aristare, eoque ictu me ad casum dari.“

Daß insbesondere Persien als Schafwidder, das mazedonisch-griechische Reich aber als Ziegenbock symbolisirt wird, ist von spezieller Bedeutung; man denke an den soliden Wohlstand, ja den setten Reichtum des Perserreichs und im Gegensatz dazu an das kampfbereite, sprungfertige und wehrhafte Wesen des Mazedoniers! Ganz analog verhält sich die im vorigen Gesichte (Kap. 7, 5 f.) der Bär die plumpe, schwerfällige, strogende Kraft des medopersischen, der vierfüßliche Panther aber die Behendigkeit und Kriegeslust des mazedonischen Reiches. Möglicly auch, daß eine indirekte Hinweisung auf den ethischen Gegensatz zwischen Medopersien als einer dem Semitismus und der Theokratie in religiöser Beziehung näherstehenden und befreundeten Macht, und zwischen dem durch und durch heidnischen, allem Monotheismus von Haus aus feindselig entgegengesetzten Griechenreiche mitbeabsichtigt war. Denn auch in den parallelen Darstellungen des 2. u. 7. Kapitels erscheint ja das folgende Weltreich allemal als das in religiös-ethischer Hinsicht schlimmere und verabscheuungswürdigere charakterisirt (s. Heilsgesch. — eth. Grundgedanken zu Kap. 2, Nr. 3, a und b). Und Ziegenböcke sind auch sonst Sinnbild eines gewaltthätigen, boshaften, störrisch-feindseligen Verhaltens, während das Schafvieh (mithin auch der Schafwidder) sich durch größere Lenksamkeit und friedfertigeres, sanfteres Naturrell auszeichnet, daher als Symbol des ethisch Guten und Liebenswürdigen geeigneter erscheint. Siehe Matth. 25, 31—46 und vgl. Lange z. b. St., der gewiß mit Recht gegenüber Meyer bemerkt, daß Christus in dieser Schilderung des jüngsten Gerichts die Gottlosen nicht etwa wegen des geringeren Werthes der Ziegenböcke (Luk. 15, 29), sondern wegen deren „wilben Störrigkeit“ und geringeren Lenksamkeit durch das Symbol dieser Thierart veranschaulicht (Bd. I der neutestamentl. Abtheilung dieses Bibelwerks, S. 363). Vergl. auch Piper, „Christus der Weltrichter“, im evangel. Kalender 1853, S. 25. — Und hatte zwei Hörner; und die Hörner waren hoch. Ein kraft- und wehrloser Widder war er also nicht, trug vielmehr Hörner, das Kennzeichen und die natürliche Schutz- und Trutzwaffe der Schafböcke, am Kopfe, und zwar hochgewachsene Hörner, die Sinnbilder großer Kraft, vgl. zu Kap. 7, 7. 24. — Doch das eine war höher als das zweite, und das höhere wuchs später. Die Vision zeigt also die Hörner dem Propheten als noch im Wachsen begriffen, und stellt ihm vor Augen, wie das später emporsteigende es an kraftvollem Wuchse dem früheren zuvorthut. Ein treffendes

In Plutarch's Sulla 1. c. wird die als Omen auf die bald hernach erfolgte Niederlage des jüngeren Marius und des Konsuls Norbanus gedeutete Geschichte erzählt: „ἐν Καμπανίᾳ περὶ τὸ Ἥφαλον (Pl. vielmehr Τίφαλον) ὄρος ἡμέρας ὥσθησαν δύο τράγοι μεγάλοι συμφορόμενοι, καὶ πάντα δρώντες καὶ πάγοντες, ἃ συμβαίνει μαχομένοις ἀνδράποισ.“ — Vergl. noch weitere hierher gehörige Stellen aus Klassikern und aus der orient. Literatur, bei Hävernick.

Bild zur Veranschaulichung des bekannten Entwicklungsprozesses, durch welchen die persische Nationalität seit Cyrus als der mächtigere Faktor an die Spitze des medopersischen Weltreiches trat, unter Herabdrückung des älteren medischen Elements auf die zweite Stufe der Macht und des Ansehens! Theodoret denkt an die Verdrängung der Herrscherfamilie des Cyrus durch die später aufgekommene, aber mächtigere des Darius Hystaspis. Aber der Widder bedeutet nicht bloß Persien, sondern Medopersien, wie der deutende Engel in V. 20 ausdrücklich erklärt, und wie nach Analogie der richtig aufgefaßten und verstandenen parallelen Gesichte in Kap. 2, 39; 7, 5 es auch gar nicht anders erwartet werden kann (s. 3. b. St.). — V. 4. Ich sah den Widder stoßen gen Westen, Norden und Süden. Das „Stoßen“ kann nur die Geltendmachung und Ausbreitung der Macht auf kriegerischem Wege bezeichnen sollen; vgl. Kap. 11, 40; Ps. 44, 6; 5 Mos. 33, 17; 1 Röm. 22, 11. Und zwar bedeutet hier speziell das Stoßen nach Westen zu die Siege des medopersischen Reichs über Babylonien und das Lydisch-Kleinasiatische Reich; das nach Norden zu die scythischen Eroberungszüge des Cyrus und Darius, das nach Süden die Eroberung Egyptens und Aethyens durch Cambyses. Nach Osten zu stößt der Widder deshalben nicht, weil der Osten dem medopersischen Reich schon ohnehin gehörte und eine weitere Ausbreitung nach dieser Himmelsgegend hin sich nicht von ihm erwarten ließ. Unglaublich abgeschmackt Fälschung: „Die vierte Weltgegend bleibt hier weg. In dem der Widder den Kopf nach rechts und links dreht, kann er, ohne seine Stellung zu wechseln, nord- und südwärts stoßen, aber zurückputzen nicht; auch träre er da den Daniel selber, und Susa zunächst.“ Als ob es irgend welche Schwierigkeit gehabt hätte, den Widder nöthigenfalls auch seine Stellung wechseln zu lassen, wenn es eine nach Osten hin sich ausdehnende Vergrößerung seiner Macht durch das Symbol des Stoßens nach dieser Seite hin anzudeuten galt! — Und kein Thier bestand vor ihm; wörtl.: „und alle Thiere, — nicht standen sie vor ihm.“ Das Imperf. לֹא עָמְדוּ brükt hier, wie öfter das „Nichtbestehen können“ aus (vgl. Gesen. Lehrgeb. S. 772 f.). Das Verb. steht hier (anders als unten V. 22) im Maskul., weil der Schriftsteller an die durch die מַלְכֵי symbolisirten Reiche oder Könige denkt; vergl. die ähnliche Enallage gen. in Job 15, 6; Job. 14, 1. — Und er that nach seinem Belieben und wurde gewaltig. הָיָה עוֹשֶׂה כְּרָצוֹן eigentl.: „und er machte groß“, nämlich seine Macht, d. h. er wurde mächtig, gewaltig. Nicht: „und er that groß, benahm sich großsprecherisch und prahlerisch“ (de Wette, van Eß, Ewald u.); denn diesen Sinn des Großthuns oder Uebermüthigwerdens brükt, wie V. 25 zeigt, הָיָה עוֹשֶׂה nur in Verbindung mit der näheren Bestimmung בְּבָבֶל aus, nicht wo es für sich allein steht, wie hier und V. 8. Wegen V. 10 und 11 vgl. unten, 3. b. St.

V. 5—7. Der griechische Ziegenbock und sein Sieg über den persischen Widder. — Und ich merkte weiter, — und siehe, ein Ziegenbock u. eigentl.: „Und ich war im Aufmerken begriffen (הָיָה נִשְׁמָר wie unten, V. 27), da kam ein Ziegenbock u.“ Der Ziegenbock mit dem einen großen Horn zwischen den Augen, also von Aussehen im ganzen einem jener Einhörner gleichend, die auf den Abbildungen der Monumente von Ninive, Babylon und Persopolis eine hervorragende Rolle spielen, symbolisirt die von Alexander dem Großen (den das Eine große Horn zunächst bedeutet, s. V. 21) gegründete macedonisch-hellenische Weltmonarchie, zugleich aber auch die aus ihr hervorgegangenen Diadochenreiche, welche in V. 8 so deutlich als nur möglich durch das Hervorwachsen der vier neuen Hörner statt des zerbrochenen großen angedeutet werden. Was also in den beiden früheren Monarchien-Visionen Kap. 2 und 7 getrennt, zuerst unter dem Bilde zweier verschiedener Leibesregionen oder gliedlichen Bestandtheile des Kolosses, dann unter dem zweier nacheinander auftretender Bestien, veranschaulicht worden war, das wird jetzt durch Ein zusammenfassendes Thiersymbol dargestellt. Eine Abweichung von der früheren Darstellungsweise, die insofern durchaus nichts Auffallendes hat, als das vorliegende Kapitel auch sonst mehrfach einem anderen Vorgehange folgt, als jene beiden früheren Parallel-Visionen, und die von den Vertheidigern der von der unsrigen abweichenden Deutung des vierten Thieres in Kap. 7 (und der aus Thon und Eisen gemischten Beine in Kap. 2) deshalb nicht gegen die Richtigkeit jener unsrer Deutung geltend gemacht werden darf, weil auch sie zu dem Zugeständnisse genöthigt sind, daß die vorliegende Vision zwei dort auseinanderliegende Momente in Eins zusammenfaßt, sofern nämlich den beiden Thieren, die ihrer Meinung nach dort Medien und Persien bedeuten sollen, hier der Eine medopersische Widder entspricht (vergl. oben). — Kam vom Abend her über die ganze Erde, und berührte die Erde nicht; also reißend schnell, gleichsam fliegend, wie von Fittichen des Sturmes getragen. Vgl. das Kap. 7, 6 vom Panther Gesagte, sowie 1 Makk. 1, 3, wo es von Alexander dem Gr. heißt: „διήλθεν εὖς ἄκρων τῆς γῆς“; auch Jes. 41, 2 f.; Hos. 13, 7; Hab. 1, 6. 8 und andere, auf frühere Eroberer bezügliche Schilderungen. — Und der Bock hatte ein anscheinliches Horn zwischen seinen Augen. חֹרֶן בֵּין עֵינָיו ist nicht ein „Visions-Horn“ (Hofmann, Weiß. und Erfüllung, I, 292), sondern wie das parallele חֹרֶן in V. 8. 21 zeigt und wie schon die alten Verf. richtig erklären (Theod.: κέρας θεωρητόν, Vulg.: cornu insigne u.) ein „ansehnliches Horn“; vgl. חֹרֶן אֵשׁ Sam. 23, 21; auch Targ. Esth. 2, 2; 1 Mos. 12, 11. — V. 6. Und so kam er bis zu dem Widder, dem zweigehörnten. Den „Zweigehörnten“ nennen die Araber Alexander den Gr., wegen der zwei Widderhörner, womit er sich, als Sohn Jupiter Ammons, abbilden ließ. Daß hier

nun im Gegentheile das von ihm besiegte Mebopferien als zweihörniger Widder darge stellt wird, zeugt hinreichend deutlich dafür, daß es nicht etwa ein erst hinter den Ereignissen her weißagender Pseudodaniel ist, von dem die symbolischen Gesichte unseres Kapitels herrühren. Vergl. Kranich. z. d. St., der Hitzig's Annahme einer bloß „zufälligen Verflüchtigung“ mit jener arab. Darstellung mit Recht zurückweist. — **Und er lief wider ihn im Grimm seiner Kraft.** Eigentl.: „in der Hitze seiner Kraft“, d. h. in der unwiderstehlichen Zornesglut (חרון), wozu seine gewaltige Kraft ihn befähigte. „Nicht ganz genau Häbernick: „voll wilder Kampfbegier“, sowie de Wette, v. Leng. zc.: „in seinem mächtigen Grimm.“ — **V. 7. Und ich sah ihn anlangen bei dem Widder zc.** Die Art, wie Alex. d. Gr. an der Spitze der mazedonischen Heeresmacht dem mebopferischen Reiche ein Ende machte, entspricht der vorliegenden Schilderung vom Stöße des Bod's auf den Widder und vom Zerbrochenwerden von dessen beiden Hörnern (d. i. der mebischen und der persischen Macht) zwar im allgemeinen, jedoch nicht so genau, daß sich eine Stigmierung der betr. Thatfachen ex eventu muthmaßen ließe. Namentlich fehlt in der bildlichen Darstellung jede deutlichere Hinweisung darauf, daß mehrere Hauptstöße des Bod's, und zwar an mehreren verschiedenen Orten (zuerst am Granikus, dann bei Issus, und erst zuletzt in der Nähe von Susa und dem Euläusflusse) dazu erforderlich waren, die persische Macht wehrlos und vernichtet zu Boden zu strecken. Ein mathabäischer Pseudodaniel wäre der Versuchung, genauere Hindeutungen hierauf anzubringen, schwerlich entgangen.

V. 8—12. Das aus dem Ziegenbock hervorgehende kleine Horn und sein Kampf wider den Höchsten und sein Heiligthum. — **Und der Ziegenbock ward groß bis zum Uebermaße.** חזק ורעב auch hier nicht „groß thun“, sondern „groß werden, mächtig heranwachsen.“ זר מאד „bis zur Heftigkeit, zum Uebermaße“, wie 1 Mos. 27, 33; 1 Kön. 1, 4; Jes. 64, 8. — **Und da er stark geworden war, zerbrach das große Horn.** נשבר, da das Ziel des „Großwerdens“ erreicht, da seine Macht aufs Höchste gestiegen war. Man denke an Alexanders Züge nach Baktrien, Sogdien und Indien, denen sein baldiger Tod folgte. Doch ist mit dem „Zerbrechen des großen Hornes“ nicht bloß dieser gemeint, sondern, wie V. 22 und Kap. 11, 4 zeigen, die mit dem Tode des Herrschers unmittelbar gegebene Zerspaltung der Herrschaft und Auflösung der Reichseinheit. — **Und es wuchsen vier ansehnliche statt seiner hervor.** נאצו eigentl. Apposition zu נאצו: „Ansehnlichkeit, vier“, oder auch adverbialer Apposition: „in Ansehnlichkeit, auf ansehnliche Weise“, vergl. oben zu V. 5. Jede einzelne der vier Theilmächte ist also noch bedeutend, obgleich auf jede durchschnittlich nur ein Viertel der Macht und Größe des ursprünglichen Gesamtreiches kommt. — **Nach den vier Winden des Himmels.** Dieser

Zusatz weist auf das centrifugale, auf Theilung und Zerstreuung des vorher Einheitlichen ausgehende Prinzip hin, welches seit Alexanders Tode (nicht etwa erst seit der Schlacht von Issus, wie Hitzig will) sich der mazedonisch-hellenischen Weltmonarchie bemächtigt. Die Vierzahl der Hörner scheint durch die Vierzahl der Winde, eine auch sonst vorkommende stehende symbolische Ausdrucksweise (vergl. Jerem. 49, 36; Sach. 2, 10; 6, 5; Job 1, 19), erst herbeigeführt zu sein. Jedenfalls steht sie symbolisch bedeutungsvoll, auf die gänzliche, nach allen Weltgegenden hin erfolgende Zerküftung und Zertheilung des Reiches hinweisend, und ist deshalb nicht in der Weise zu pressen, daß man bestimmte vier Königreiche, etwa das des Cassander (Mazedonien), des Antiochus (Syrien und Kleinasien), des Seleucus (Syrien, Babylonien und Persien) und des Ptolemäus (Ägypten), durch die vier nach den vier Weltgegenden zu wachsenden Hörner bezeichnet fände. Sowohl die Bestreiter, wie die Vertheidiger der Echtheit unsres Buches seit Porphyrius und Hieronymus sind in dieser spezialisirenden Ausdeutung der vier Hörner auf die genannten vier Diadochenreiche einig (vgl. noch Häbernick, Hitzig, Ewald, Ramphausen z. d. Stelle). Aber sie bedenken dabei nicht 1) daß als terminus a quo des Aufwachsenden der „vier Hörner“ nicht erst die Schlacht bei Issus, sondern schon Alexanders, des reichsgründenden Königs, Tod angegeben wird; 2) daß die Vierzahl der großen Diadochenreiche unter jenen Königen Cassander, Antiochus zc. faktisch eine sehr vorübergehende war, die nicht einmal so lange währte, wie die Reichseinheit unter Alexander gewährt hatte; 3) daß selbst unmittelbar nach der Schlacht von Issus die Zählung von vier Diadochenkönigen als ungenau hätte angefochten werden können, sofern neben den vier Siegern über Antigonus doch auch dessen Sohn Demetrius (als Seckkönig und Herr von Phönizien, Cypern, Athen zc.), sowie die achämenidischen Dynasten von Pontos, Armenien und Cappadocien als unabhängige Herrscher auf dem Plane standen; 4) daß die Parallel-Visionen in Kap. 2 und 7 statt einer Vierzahl eher eine Zweizahl (die „zwei Beine“ des Kolosses, Kap. 2, 33. 40 ff.) oder auch eine Zehnzahl von Theilreichen (vergl. Bleek's Deutung der zehn Hörner Kap. 7, 7) anzudeuten scheinen. Das Richtige hat unter den neueren Auslegern Kranichfeld, der das Hauptgewicht auf den symbol. Begriff einer „Zertheilung in alle vier Winde“ legt, und was das Verhältniß jener 4 Diadochenstaaten zur vorl. Prophetie betrifft, dabei stehen bleibt: „Die prophetische Idee findet auch formal eine erfüllungsmäßige Bewahrheitung in den vier Diadochenreichen des mazedonischen Reiches.“ — **V. 9. Und aus dem einen von ihnen ging ein kleines Horn hervor.** נאצו eigentlich „aus Kleinheit, in kleinlicher Weise“; ein Adverbialbegriff von ähnlicher Bildung, wie נאצו „in Kap. 2, 8. 47 (s. z. d. St.). Zu den Maskulinformen נאצו und נאצו vgl. die ähnlichen

Konstruktionen ad sensum in B. 4 (חַרְבָּה) und B. 11 (חַרְבָּה). — Das eine Horn, aus welchem das „auf kleinliche Weise sprossende“ Horn hervorgeht, findet seine geschichtliche Erfüllung im Seleucidenreiche; das aus ihm, — nach Art der Zacken eines Hirschgeweißes — hervorsprossende oder sich loszweigende kleine Horn oder Hörnchen, ähnlich wie jenes in Kap. 7, 8, an dem gottlosesten Sprößling dieser Dynastie, dem Ant. Epiphanes, sein prägnantestes historisches Gegenbild. Doch ist mit dem kleinen Horn fürs erste gewiß nicht bloss und ausschließlich Epiphanes gemeint, wie die gleich folgende Schilderung zeigt, die vielmehr auch an des Epiphanes Vorgänger, namentlich an Antiochus den Großen, ja vielleicht auch mit an Seleukus Nikator und dessen persisch-indische Eroberungszüge zu denken veranlaßt. — Und wurde mächtig groß gegen den Süden und gegen den Osten. Gewöhnlich denkt man hier an des Ant. Epiphanes Kriege gegen Ägypten (1 Makk. 1, 18 ff.; vgl. unten Kap. 11, 22 ff. unsres Propß.), gegen die transeuphratischen Länder Armenien und Elmais (1 Makk. 1, 31. 37; 6, 1 ff.; vergl. Appian, Syr. c. 45. 66), und gegen die von den Hasmonäern geführten Zuben. Aber aus diesen Kriegszügen ging keineswegs eine „mächtige Größe“ Syriens unter dem genannten Tyrannen hervor; das חַרְבָּה-חַרְבָּה paßt weit eher zu den früheren Vergrößerungen der seleucidischen Macht unter Sel. Nikator und Antiochus dem Großen (dessen nach Westen zu gerichteten Eroberungen wohl lediglich ihres wenig dauerhaften Charakters halber nicht mit hervorgehoben sind). Auch würde, falls die Beziehung auf jene Unternehmungen des Epiphanes wirklich feststünde, die Weissagung eine so spezielle, daß ihr Herrühren vom exilischen Daniel sich kaum mehr verteidigen ließe. Richtiger bleibt man daher bei der allgemeineren und gewissermaßen kollektivistischen oder genealogischen Fassung des „kleinen Hornes“ stehen, wonach dasselbe zunächst nur die im Seleucidenreiche sich entwickelnde antithesokratische oder antichristliche Herrschermacht bedeutet, die Macht der „Frevler“, welche auch unten B. 23 von Ant. Epiphanes selbst, als dem konzentriertesten Ausdruck des gottfeindlichen Prinzips, deutlich unterschieden werden (s. z. B. St.). Vgl. auch Kranichfeld, der, mit dieser allgemeineren Fassung des kl. Horns in unserm Verse einverstanden, den Umstand, daß von einem Wachsen dieses Hornes nach Westen zu nicht die Rede ist, daraus erklärt wissen will, daß „das javanische Horn als solches im Westen und von da her operirend“ gedacht sei, daß also der Verfasser dasselbe seine Macht „natürlicherweise auch nur nach dem von Javan aus südlich und östlich gelegenen Bereiche hin geltend machen lasse.“ — Und gegen das gelobte Land hin. חַרְבָּה, eigentl.: „die Zierde“, hier s. v. a. אֶרֶץ הַחַיִּים (Kap. 11, 16. 41), d. h. das werthe, löstliche Land, das gelobte Land, das Land Israels; vgl. Jerem. 3, 19; Jesch. 20, 6. 15; Sach. 7, 14; Ps. 106, 24. „Palästina erscheint hier als

brittes Land zwischen dem Süden und Osten, wie in anderem Zusammenhange Jes. 19, 23 ff. zwischen dem einst feindlichen Ägypten und Assyrien“¹⁾. — B. 10. Und es wurde groß bis an des Himmels Heer. Das „Großwerden“ ist hier schon nicht mehr im strengen Sinne eigentliches, objektives, sondern ein subjektives, ein freches Sichvermessen, groß sein zu wollen bis an des Himmels Heer; vergl. B. 25. Doch ist „des Himmels Heer“ ohne Zweifel ein bildlicher Ausdruck, eine überchwängliche entomiasische Bezeichnung Israels, der Gemeinde der Heiligen, die das „Heer des Herrn“ auf Erden bilden, gleichwie die leuchtenden Gestirne sein Heer am Himmel sind; vergl. 1 Mos. 15, 5; 22, 17; 4 Mos. 24, 17; auch 2 Mos. 7, 4; 12, 41, sowie den Namen Jehovah Zebaoth, der Gott wohl in doppeltem Sinne, mit Bezug auf das Sternenheer und auf das Volk Israel, das Heer seiner irdischen Getreuen und Auserwählten, als „Herrn der Heerschaaren“ bezeichnet. Herbeigeführt wurde die bildliche Bezeichnung Israels als des „Heeres des Himmels“ wohl auch durch die beabsichtigte Assoziation zwischen חַרְבָּה und dem eben erst als Benennung des Landes Israels gebrauchten חַרְבָּה. — Und warf zur Erde herab (etliche) von dem Heer und von den Sternen. Die Kopula vor הוֹרִיד חַרְבָּה steht explikativ (= nämlich), einen eperagetischen Zusatz einführend, der den an sich nicht metaphorischen Ausdruck חַרְבָּה für das Heer Israels nachdrücklich auf der Höhe des durch die erste Vershälfte an die Hand gegebenen Bildes erhalten will und damit die Vorstellung von dem Frevelhaften des Unternehmens steigert. — Und zertrat sie, nämlich jene Angehörigen des Volkes Gottes; vergl. B. 13, und schon Kap. 7, 21. 25. Die Erfüllung, welche dieser Bestandtheil des prophetischen Gesichts unter Ant. Epiphanes fand, berichtet das 1. Makkabäerbuch Kap. 1, 24. 30. 37; 2, 38. Vgl. die ausdrückliche Rückverweisung auf die vorl. Weissagung in 2 Makk. 9, 10. — B. 11. Ja, bis zum Fürsten des Heeres wurde es groß. Das מַלְאֲכֵי חַרְבָּה weist an den durch das Horn versinnbildlichten Feind gedacht ist; vgl. 11, 36. — Der „Fürst des Heeres“ ist natürlich nicht der Jos. 5, 14 genannte (welcher vielmehr mit Michael, Dan. 10, 13 identisch sein wird), sondern der höchste Gott selbst, der unten B. 25 als „Fürst der Fürsten“ bezeichnet ist. Vgl. Kap. 7, 8. 20. 25; 11, 36. — Und von ihm ward das tägliche Opfer weggenommen. Als handelndes Subjekt zu den beiden Passivis הָרַם u. הִשְׁמִיךְ (für welche Hitzig unnöthigerweise die Aktiva הָרַם [mit dem K'tib und den Versf.] und הִשְׁמִיךְ lesen will) ist der durch das Horn symbolisirte Feind des

¹⁾ Eine spätere rabbinische Deutung faßt das חַרְבָּה im Sinne von »Gazelle«, und bezieht diese Benennung theils auf die Schönheit Palästina's, theils auf seine Eigenschaft, wenn es benohnt wird, sich auszuweiten wie das Fell einer Gazelle, wenn unbewohnt dagegen zusammenzuschrumpfen (Taanith 69a).

Gottesvolks zu denken. Mit **הַתָּמִיד** „das Tagtägliche“ (griech. *ἐνδελεχισμός*) ist, wie der Zusammenhang mit der sogleich folgenden Erwähnung der „heiligen Wohnung“ zeigt, der tägliche Gottesdienst im Tempel, und zwar speziell wohl das tägliche Morgen- und Abendopfer, das **תָּמִיד בֵּיתָה** 4 Mos. 28, 3; 1 Chron. 16, 40; 2 Chron. 29, 7 gemeint. Vergl. den rabbin. Sprachgebrauch, der auch diesen Begriff durch **הַתָּמִיד** schlechtweg ausdrückt, sowie unten, zu B. 14. — Die erfüllenden Thatfachen aus der letzten vorchristlichen Geschichte des Gottesreiches s. 1 Makk. 1, 39. 45 ff.; 3, 45. — B. 12. **Und Krieg wird erhoben wider das tägliche Opfer mit Frevel.** Die Imperfetta **הָיָה** und **הָיָה** stehen zwar nicht präterital (Sihig), aber doch auch nicht in streng futurischem Sinne (Ewald, Lehrbuch, S. 829 f.). Sie drücken vielmehr das Rathschlußmäßige, Gottverhängte oder göttlicherseits Zugelassene der betr. Handlung aus, wie in Kap. 7, 14. 17, oder wie oben B. 4; ein Sinn, der im Deutschen am besten durch das einfache Präsens ausgedrückt wird. — **צָבָא** **הָיָה** heißt nicht: „das Heer wird hingegeben, preisgegeben“ (de Wette, v. Leng., Hävernick, Kranichf. u.), sondern: „ein Krieg wird gemacht, ein Kriegszug wird angestellt, ein Feldzug wird veranstaltet“ (vgl. Jes. 40, 2). Richtig im wesentlichen schon Hieronymus, Luther u., und von Neuern Sihig, Ramph., Ewald, welcher letztere mit Recht die gegensätzliche Beziehung des **צָבָא** zu dem im 10. Verse in anderer Bedeutung gebrauchten gleichen Ausdrücke hervorhebt und daher übersetzt: „und Heerzwang wird gelegt auf das Tagtägliche“, d. h. es wird Zwang zur Einfeldung des Götterdienstes an der Stelle des wahren Gottesdienstes angewendet, und zwar Zwang zum Heerdienste, so daß nun „Heer gegen Heer, Frohndienst gegen den echten Dienst (Gottes), Zwang gegen Freiheit“ da steht! — Sehr unnützhigerweise will Bertholdt, im Anschluß an Theodot. (*καὶ ἐδόθη ἐν τῇ θυσίᾳ ἀναορτα*) das **צָבָא** aus dem Texte werfen und dann **הָיָה** lesen. **בְּפֶשַׁע** drückt unzweifelhaft das Mittel der Kriegführung wider das tägl. Opfer aus; es steht sensu objectivo, den frevelhaften heibnischen Gottesdienst oder Opferkult bezeichnend, der den rechthabigen verdrängte. Ebenso in B. 13, wo der verstärkende Zusatz **בְּפֶשַׁע** hinzutritt. — **Und es wirft die Wahrheit zur Erde nieder.** Subjektiv zu **הָיָה** (wofür Sihig mit Sept., Theodot. und Syr. **הָיָה** emendirt wissen will) ist das zuletzt in B. 10 genannte **קֶרֶן**, der Hauptbegriff der ganzen vorliegenden Darstellung. Die durch dieses „Horn“ niederzuwerfende „Wahrheit“ (**אֱמֶת**, Theodot: *ἡ ἀποστολή*) ist die wahre Religion, die objektive göttliche Wahrheit, wie sie in Gesetz und Prophecie geoffenbart ist (vgl. Ps. 19, 10; 30, 10; auch Dan. 9, 13). Daß ihre Niederwerfung, gleich derjenigen des täglichen Opfers, nur für kurze Zeit stattfinden wird, zeigt B. 14. — **Und vollbringt das und hat**

Glück, kraft göttlicher Zulassung nämlich. Die Worte haben, wie überhaupt der ganze Vers, relaxitäre und zusammenfassende Bedeutung.

B. 13. 14. Frage nach der Dauer der eben geschilderten Unterdrückung der Wahrheit und Beantwortung dieser Frage. — **Da hörte ich einen Heiligen reden.** Dieser redende Engel (denn das bedeutet hier **אֱלֹהִים**, vergl. **אֱלֹהִים** Kap. 4, 10, sowie 5 Mos. 33, 2; Job 5, 1; 15, 5; Ps. 89, 6. 8; Sach. 14, 1) tritt ohne Vorbereitung in das geschilderte Gesicht ein, weil der Verfasser überhaupt seine ganze Scene, ähnlich wie in Kap. 7, 10, von Engeln umstanden denkt; vgl. B. 16, sowie Nefnliches (vielleicht kraft Nachahmung unsrer Stelle) in den sacherianischen Nachtgeschichten, z. B. Sach. 1, 9 f. 13 f.; 2, 2. 5. 7; 3, 1 ff.; 4, 1 ff. Was der so traumartig geheimnißvoll eingeführte Engel fürs erste redete, sagt der Prophet nicht, offenbar weil er es nicht wußte, d. h. weil er zwar überhaupt etwas von ihm reden gehört, aber nichts verstanden hatte. Er sah also zwei Engel, im Gespräche miteinander begriffen, in seine Nähe kommen, hörte auch den einen von ihnen etwas sagen, verstand aber das Gesagte vorerst noch nicht, sondern hörte erst die Frage, welche der andere an jenen richtete, so deutlich, daß er sie dann in der zweiten Hälfte unsres Verses mittheilen konnte. Richtig Ewald: „So hört er denn bei dem ersten Augenblicke, wo jene Rede stille steht, plötzlich einen Engel im Gespräch den andern fragen“ u. Willkürlich dagegen Sihig, Ramph. u.: „Der zweite Engel sprach zu dem Redenden, indem er an ihn in Daniels Interesse eine Frage (B. 13 b) richtete, deren Beantwortung jenen ersten Engel erst zu einem Redenden machte.“ Hiernach wäre B. 13 dem größten Theile nach eine logische Parenthese, und das: „Und er sprach zu mir“ in B. 14 zu Anfang wäre eine Wiederaufnahme der Anfangsworte des 13. Verses. Danach ist aber der Ausdruck des Schriftstellers in keiner Weise angethan. Er will offenbar anführen, was er bei einem Gespräche zweier Engel untereinander erlauscht hatte; sonst wäre es das Einfache für ihn gewesen, die Frage nach der Dauer der Drangsalzeit selbst direkt an den Engel zu richten, wie in Kap. 7, 16, einem sonst ganz ähnlichen Falle. — **Bis auf wie lange ist das Gesicht von dem täglichen Opfer.** „Das Gesicht“, d. h. der Inhalt des Gesichtes, der nun durch die folgenden beiden Genitive **הַתָּמִיד** und **הַתָּמִיד** spezieller angegeben wird. Motivirt ist die besorgliche Frage nach dem „Wie lange?“ (vgl. Jes. 6, 11) durch das Furchtbare und Schreckvolle des Profanations- und Zerstörungsgreuels, wie er dem Propheten durch das Gesicht gezeigt wird. — **Und dem graufigen Frevel.** **אֲשֶׁר**, Partiz. von **אָרַע**, „starren, staunen, dann über verwirrt sein“, drückt jedenfalls den Begriff des „Graufigen, Greulichen“ (lat. horrendus) aus, mag man nun die intransit. Bedeutung „starren“, oder nach Gech. 36, 3 die seltenere transitive des „Verwiltens“

als zu Grunde liegend ansehen; vgl. zu Kap. 9, 27. Im letzteren Falle würde das Partiz. etwa als substantivische Apposition zu übersehen sein: „und (von) dem Frevel, dem Verwüster“; aber auch im ersteren Falle, bei der abjektiv. Bedeutung „grauig“ (Ewald) oder „starrend“ (Kranichf.), ist es als eine Art appositionellen Zusatzes zu **וַיִּשָּׂא**, der daher ohne Artikel (wie Esch. 39, 27) nachgesetzt erscheint, zu betrachten. Das **וַיִּשָּׂא**, wofür eigentlich **וַיִּשָּׂא** zu erwarten gewesen wäre (vgl. 11, 31), ergibt einen feierlichen Nachdruck, welcher der gestellten drängenden Frage zur Motivierung dient. — Daß man sowohl Heiligtum wie Heer zur Zertretung hingibt, d. h. daß man sowohl das heilige Opfer (den Mittelpunkt des Kultus), als auch die Gemeinde der Heiligen des Höchsten (vergl. 7, 18; 22, 27), der Angehörigen des theokratischen Bundes, zu etwas mit Füßen zu Tretenem mache (so richtig Ewald). „Die Aussage bringt nichts Neues zu dem schon Erwähnten hinzu, sondern faßt den betreffenden Zustand des Kultus und den daran sich anlassenden Frevel einfach noch einmal zusammen unter dem Gesichtspunkte einer höheren es zulassenden Fügung; wie denn das ganze Objekt der Frage nur ein Resümee des vorher schon Geschilderten ist. Der abrupten Kürze konveniert die asyndetische Anknüpfung, und der poetischen Faltung der Darstellung (vgl. auch die fehlenden Artikel) diese sowohl als das disjunktive **וְ** vor **וַיִּשָּׂא** und vor **וַיִּשָּׂא**. Somit hat alles, was Hitzig hier anstößig findet und gegen die überleserte Interpunktion zum Ziehen des **וַיִּשָּׂא** zum vorhergehenden Satz geltend macht, seine natürliche Begründung in der Sache selber. Außerdem hat Hitzig's Erklärung: „den entsetzlichen Frevel gewähren zu lassen“, hinsichtlich des **וַיִּשָּׂא** weder an B. 12, noch an Jes. 10, 6, wo es gleich dem synonymen **וַיִּשָּׂא** „zu etwas machen“ mit doppeltem Akkusativ verbunden ist, eine Parallele; und wenn Hitzig das **וַיִּשָּׂא** zuerst im Sinne von „gewähren lassen“ nimmt, und dann gleich darauf in dem von: „machen wozu“, so gereicht auch dies künstliche Zeugma sicherlich nicht zur Verminderung der eingebildeten Schwierigkeit, die er angesichts des disjunkt. Vav an einem vor **וַיִּשָּׂא** nicht stehenden Vav findet (Kranichf.). — B. 14. Und er sprach zu mir. So nach allen Handschriften, welche einstimmig **וַיִּשָּׂא** bieten, während die alten Uebers., und von neueren Auslegern Bertholbt, Dereser, Hitzig, Ewald u. **וַיִּשָּׂא** lesen, was allerdings besser zum Inhalte von B. 13 zu passen scheint, da man erwartet, der **וַיִּשָּׂא** (vgl. Ruth 4, 1), der das Nachfolgende sagt, werde es zu dem ihn befragenden anderen Engel sagen. Doch läßt es sich logisch und psychologisch auch sehr wohl begreifen, daß der Zeuge des Engelgesprächs die Ankunft, die jener dem fragenden Engel ertheilte, als sich selber ertheilt darstellte, weil ihm um jene Ankunft noch mehr zu thun war, als jenem. Er substituirt also sich selber dem fragenden Engel, weil er wegen der Gleichheit seines Interesses sich gewis-

sermaßen mit diesem identifiziren konnte (richtig Rosenm.; Maur., v. Leng., Hävernick, Kranichf.). — Bis zu zweitausend und dreihundert Abendmorgen: da wird das Heiligste gerechtfertigt werden. Die „Rechtfertigung des Heiligsten“ ist, wie B. 11 f., sowie die Frage in B. 13 zeigt, die Wiederweiheung des entweihten (zur Zertretung dahin-gegebenen) Heiligtums und seines Dienstes, die durch Wiederherstellung des tagtäglichen Opfers erfolgen wird. Das **וַיִּשָּׂא** bedeutet also ein Gerechtfertigtwerden durch die That, und drückt, an der Spitze des Nachsatzes zu dem mit konjunktionalem **וְ** anhebenden Vordersatz, gleichsam den Sinn eines Fut. exactum aus. Die thatsächliche Rechtfertigung oder Wiederzurechtbringung des „Heeres“, dieses zweiten Objekts der „Hingabe zur Zertretung“ laut B. 13, wird als mit derjenigen des Heiligtums in solidarischem Verbande stehend oder als unmittelbar mit ihr gegeben gedacht, und deshalb nicht ausdrücklich mit erwähnt. Man darf aus dieser Nichterwähnung des Heeres nicht etwa schließen, der Verfasser habe darauf hinweisen wollen, daß seine Zertretung noch länger fortbauere, während dagegen die des Heiligtums früher ihr Ende erreiche — wie Hitzig unter Verweisung auf 1 Makk. 5, 2 ff. annimmt. — Die Dauer des Zeitraums, welcher der Wiederweihe des Heiligtums vorhergehen werde, wird wieder, wie in Kap. 7, 25 durch eine mythisch unbestimmte und mehrdeutige Zeitangabe bestimmt. Die 2300 Abend-Morgen (**בָּקָר** **עֶרְבַּי**) können nicht etwa so viele Tage bezeichnen sollen (wie Bertholbt, Hävernick, v. Leng. u. wollen), denn in 1 Mos. 1, 5 ff. werden die einzelnen Tage in die zwei sie repräsentirenden Zeittheile **עֶרְבַּי** und **בָּקָר** zwar auseinander gelegt, aber ohne daß sie nach ihnen gegliedert wurden; und das oft verglichene griech. **νύξ καὶ ἡμέρα** kann um so weniger als Analogie oder Wahrscheinlichkeitsgrund für die Bedeutung von Abend-Morgen = „Tag“ in Betracht kommen, da **בָּקָר** **עֶרְבַּי** schwerlich ein zusammengesetztes Wort (nach Analogie etwa von **מַצְרֵי**) bilden soll, vielmehr offenbar ein durch die poetisch-kurze Ausdrucksweise unsres Abschnittes herbeigeführtes Asyndeton (ähnl. jenem **וַיִּשָּׂא** des 13. Verses) ist, das, weit entfernt etwa einen „gangbaren Begriff“, eine „stereotype Formel“ zu bezeichnen, vielmehr überhaupt nur hier als Zeitangabe vorkommt. Eben dieser auf unsre Stelle beschränkte Gebrauch des Ausdrucks erhebt es fast zur Gewißheit, daß mit **עֶרְבַּי** und **בָּקָר** nicht schlechtweg die betr. Tageszeiten, sondern eigentlich die an ihnen darzubringenden Opfer gemeint sind. Die ganze Weissagung hat das **וַיִּשָּׂא** zu ihrem an vorderliegender Stelle besonders stark hervortretenden Hauptgegenstande; da dieses aber nach 2 Mos. 29, 41 (vgl. unten Kap. 9, 21) aus einer **עֶרְבַּי** **בָּקָר** und einer **בָּקָר** **עֶרְבַּי** besteht, so sind hier mit „Abend“ und „Morgen“ deutlich diese Morgen- und Abendopfer, oder wenn man will, die Zeitpunkte der Darbringung dieser Opfer gemeint. „Morgen“ und

„Abend“ sollen also getrennt gezählt werden; die vom Schriftsteller bezeichnete Zeit beträgt 1150, nicht 2300 Tage, beträgt also nahezu soviel wie jener $3\frac{1}{2}$ jährige Zeitraum in Kap. 7, 25, gleichwie umgekehrt die späteren Zahlangaben von 1290 und von 1335 Tagen (Kap. 12, 11 f.) dieses mittlere Maß von vierhalb Jahren nur etwas überschreiten. Wie dieses Schwanfen in der Bestimmung des Zeitmaßes der antichristlichen Anfechtung und Verdrückung des Gottesvolkes näher zu erklären sei, und wie man insbesondere die vorliegende Zahl zu deuten habe, dies ist freilich sehr ungewiß und wird immer streitig bleiben müssen. Im allgemeinen werden die Ausleger der Wahrheit, d. h. dem Sinne des prophetischen Schriftstellers, immer am nächsten kommen, die die vorliegende Zahl 1150 als absichtliche Verkürzung, die Zahlen 1290 und 1335 dagegen als absichtliche Erweiterung oder Ueberschreitung des $3\frac{1}{2}$ jährigen Zeitraumes fassen, und sowohl in jenem verkürzenden, als in diesem erweiternden Verfahren eine gewisse Gesetzmäßigkeit nachzuweisen suchen. Und zwar würde, wenn man annimmt, daß unser Buch das Jahr zu 360 Tagen (oder zu 12 30-tägigen Monaten) nebst 5 Schalttagen, im ganzen also zu 365 Tagen, bestimmt: 1) in der Zahl 1150 eine Verkürzung der Gesamtzahl von 1277 Tagen, welche der ganze $3\frac{1}{2}$ jährige Zeitraum umfassen würde, um 127 Tage, also um etwas über 4 Monate, zu erblicken sein; 2) in der Zahl 1290 würden die 1277 Tage oder $3\frac{1}{2}$ Jahre um 12 Tage, mithin um etwa einen halben Monat vermehrt erscheinen, und 3) in der Zahl 1335 würde eben diese Vermehrung des vierhalbjährigen Zeitraums 58 Tage oder nahezu 2 Monate betragen. Hierin läßt sich insofern eine gewisse Gesetzmäßigkeit nicht verkennen, als die 2 Monate, welche in der letztgenannten Zahl dem ganzen Zeitraum von $3\frac{1}{2}$ Jahren hinzugefügt erscheinen, in der ersten genannten einer Zeit von nur 3 Jahren (d. h. von 1095 Tagen) zugelegt sind. Oder m. a. W.: das einmal denkt der Prophet die $3\frac{1}{2}$ jährige Zeit um 2 Monate verlängert, das anderemal (an unsrer Stelle) denkt er sie um 4 Monate verkürzt. Mit den Ereignissen der erstmaligen geschichtlichen Erfüllung des Gesichts in der massabäischen Drangsal- und Erhebungsperiode berühren sich diese prophetischen Zeitangaben im allgemeinen, ohne sich chronologisch genau mit ihnen zu decken. Wie schon oben zu Kap. 7, 25 gezeigt wurde, liegen zwischen der Abschaffung des täglichen Opfers durch Epiphanes (1 Makk. 1, 54) und der Wiederweihe des Heiligtums durch Judas Makkabäus (1 Makk. 4, 52) 3 Jahre und 10 Tage, also 1105 Tage, welcher Zeitraum um 45 Tage oder $1\frac{1}{2}$ Monate kürzer erscheint, als der hier erwähnte 1150-tägige. Nimmt man dagegen (mit Hitzig) die Ankunft des Statenvogts Apollonius in Judäa (1 Makk. 1, 29) als Ausgangspunkt der Berechnung, so resultiren, von da bis zur Tempelweihe ziemlich genau $3\frac{1}{4}$ Jahre, also mindestens

1— $1\frac{1}{2}$ Monate mehr als der vorliegende 1150 tägige Zeitraum beträgt. Und noch weniger genau lassen sich jene größeren Zeiten von 1290 und 1335 Tagen mit den in den Massabäerbüchern angegebenen Zeitverhältnissen der antiochischen Religionsverfolgung ausgleichen (vgl. unten zu Kap. 12, 11 f.). Man wird sich also bei dem Zugeständnisse einer nur ungefähren oder approximativen Kongruenz der prophetisch geweissagten mit den konkreten historisch-gegenbildlichen Zeiträumen beruhigen, oder was dasselbe ist: den prophetisch-idealen Werth der in Rede stehenden Zahlangaben anerkennen müssen. Vgl. das unten, in den „Heilsgesch.-eth. Grundgedanken“, Nr. 1 über das nothwendig nur annähernde Eintreffen der Zahlenprädiktionen der Propheten überhaupt zu Bemerkenden. — Zur Annahme einer nur approximativen Kongruenz der Zahl 1150 mit den Zeiträumen der massab. Drangsalsepoke sehen sich im Grunde alle Ausleger unsrer Stelle genöthigt, sowohl die Vertheidiger, als die Bestreiter der exilischen Abfassung der danielischen Prophetien. Von den ersteren kommen mit unsrer eben dargelegten Auffassung am meisten überein Delitzsch (S. 280), der den Propheten „aus Gründen, zu deren Erkenntniß unsre Geschichtskunde nicht ausreicht“, den etwas mehr als 3 jährigen Zeitraum vom 15. Kislev 145 a. Sel. bis zum 25. Kislev 148 um etwas „knapper rechnen“ läßt, sowie Kranichfeld S. 300 f., der, im Prinzip ganz mit uns einig, nur in der Art, wie er die Dauer der in Rede stehenden Jahre schätzt, etwas abweicht. Er meint nämlich, Daniel habe hier, wie überhaupt in seinem ganzen Buche, das Jahr zu 12 Monaten von 30 Tagen berechnet, und außerdem auf je 3 Jahre noch einen Schaltmonat von 30 Tagen gerechnet, wodurch für die $3\frac{1}{2}$ Jahre genau 1290 Tage, für bloß 3 Jahre aber 1110 Tage herauskommen, mithin 40 Tage weniger als 1150. Bezüglich dieser 40 Tage Differenzzeit bemerkt er dann: „Es entspricht ebenso der, theokratischer Darstellung von Zeiten erster Prüfung und Sichtung ganz geläufigen Verwendung der Zahl 40 (z. B. 1 Mos. 7, 4. 12. 17; 4 Mos. 14, 33. 34; Ezech. 4, 6; 29, 11 f.; 1 Kön. 19, 8; Matth. 4, 1 ff.), als der in begriffsmäßigen Gebrauche der Zahlen sich bewegenden Weise des Verfassers überhaupt (vergl. zu 4, 13; 7, 25) und speziell dem Kontexte, wenn gerade diese Zahl sich bei der Nachrechnung als mit der letzten halben Zeit kombinirt herausstelle. Es ergibt sich demnach die Zahl 1110 + 40 als sachlich identisch mit jener anderen direkten Ausmessung der $3\frac{1}{2}$ Zeiten in 12, 11; und diese Abweichung innerhalb des Buches selbst ist ebensowenig befremdlich, als daß z. B. dasselbe Reich, welches einmal als zweitheiliges erscheint, in anderer Darstellung als ein zehnthheiliges und sonst noch (s. oben zu B. 8) als ein viertheiliges auftritt, indem derselbe Grundgedanke in verschiedene Formen gekleidet wird.“ Wir können diese Auffassung der 1150 Jahre als bestehend aus 1110 + 40 Jahren uns nicht aneignen, theils weil

sie überhaupt zu künstlich erscheint, theils weil wir die ihr zu Grunde liegende Ansicht, daß Daniel für je drei 360 tägige Jahre einen Schaltmonat von 30 Tagen zugebe, als unerweislich und als im Widerspruch befindlich mit den 1260 Tagen oder 42 Monaten der Offenbarung, die doch unzweifelhaft = den 3 1/2 Jahren unsres Buches sein sollen, ansehen müssen (vergl. Ankeren, Daniel 2c., S. 185. 286 f.). — Unter den Echtheitsbestreibern kommt Ewald unsrer obigen Berechnungsweise zwar im allgemeinen dadurch nahe, daß er den Schriftsteller das Jahr überall zu 365 Tagen zählen läßt, mithin die 1290 Tage auf 3 1/2 Jahre + 1/2 Monat, die 1335 Tage auf 3 3/4 Jahre + 2 Monate bestimmt, weicht aber dadurch von unsrer Annahme ab, daß er höchst willkürlicher Weise die Zahl 2300 zu 2230 verkürzt, also statt 1150 Tagen nur 1115, oder 3 Jahre + 1 Monat, herausbekommt (S. 468). Im Gegensatz zu einer solchen kritischen Gewaltthat halten Hilgenfeld, Kamphausen 2c. an der Texteslesart 2300 fest, rechnen die 1150 Tage von der Tempelweihe am 25. Kislev 148 an rückwärts, und denken irgend welches unbekante Ereigniß als Anfangspunkt der 1150 Tage, da dieselben den Zeitraum bis zum 15. Kislev 145 um 40 Tage überschreiten. Hitzig meint, zwischen dem 15. Kislev 145 und dem 25. Kislev 148 seien nicht 1110, sondern nur 1105 Tage, also 45 weniger als die Zeit von 2300 Abend-Morgen verlossen; diese Differenz von 45 Tagen oder 1 1/2 Monaten „kame auf die Zeit zwischen Abstellung des **המזבח** (1 Makk. 1, 45) und Aufstellung des **σδελνυμα ἐρημώσεως** (ebendaf. B. 54).“ Daß ein solcher, genau 45 tägiger Zwischenraum zwischen der Aufhebung des täglichen Opfers und der Aufstellung der Zeusstatue im Tempel rein aus der Lust gegriffen ist, lehrt schon ein slichtiger Blick auf die Darstellung der betr. Ereignisse im 1. Makkabäerbuch. Auch widerspricht der Kritiker sich offenbar darin, daß er bei Kap. 7, 25 mit Ausbietung allen Scharfsinnes zu beweisen sucht, die antiochische Verfolgung habe mindestens ein Vierteljahr, also über 3 Monate vor dem 15. Kislev 145 begonnen, während er hier für gut findet, die Abschaffung des **המזבח**, also eben den Beginn der Drangsalzeiten nur 1 1/2 Monate vor jenem Datum beginnen zu lassen. — Eben sowenig wie diese Vertreter der Deutung der 2300 Abend-Morgen im Sinne von nur halb so vielen Tagen, vermögen übrigens diejenigen Eregeten eine genaue Kongruenz zwischen Weissagung und Erfüllung zu erzielen, welche jene Zeitangabe im Sinn von wirklichen 2300 Tagen fassen. Bertholdt und Hävernick gehen noch um 3 Jahre über die Zeit des Antiochus hinaus bis zur Niederlage des Nisanor (1 Makk. 7, 43. 49), welchen Zeitraum sie auf 2271 Tage angeben; die demnach noch fehlenden 29 Tage setzt Bertholdt, als angebliche Zwischenzeit zwischen jenem Siege und zwischen der Siegesfeier, am Ende des ganzen Zeitraums an, während Hävernick sie lieber vorne, vor dem 15.

Kislev 145, unterbringen möchte (s. gegen beide Hitzig, S. 136). Dagegen gehen Derefser, v. Lengerke, Wieseler (Die 70 Jahrwochen 2c. S. 110 ff.) und v. Hofmann (Weissagung und Erfüllung I, 295 ff.) bei Berechnung des ganzen ungefähr 6 jährigen Zeitraums bis zum Jahre 142 a. Sel. zurück, und zwar so, daß Derefser und Hofmann vom 25. Kislev 148 (oder vom Tage der Tempelweihe) an, v. Lengerke und Wieseler aber vom Tode des Ant. Epiphanes im Monat Schebat 148 an rückwärts rechnen, wodurch die beiden ersten bis zum Sommer des Jahres 142 als der Anfangszeit des Abfalles der von Antiochus verführten Juden, v. Leng. bis zum Sivan oder 3. Monate, Wieseler aber nur bis zum Raubhüttenfeste desselben Jahres 142 zurückgeführt werden. Das Unhaltbare dieser ganzen Berechnungsweise hat Wieseler selbst nachgerade eingesehen und daher in seiner späteren Abhandlung in den Gött. Gelehrten-Anzeigen 1846 (S. 130) sich gleich den meisten Neueren zu der exegetisch richtigeren Fassung der 2300 Abend-Morgen im Sinne von nur 1150 Tagen bekannt.

B. 15—19. Vorbereitung zur Deutung des Gesichtes vom Widder und Ziegenbock. — **Und da ich** — **nach Verständniß suchte**, nämlich für die ganze geschaute Vision. Das Suchen ist ein rein inneres, nicht etwa in einer Frage an den Engel (v. Leng.) oder auch in einem stillen Gebete zu Gott (Hävernick) sich äußerndes. — **Siehe, da stand vor mir einer, wie ein Mann anzusehen**. Das „Siehe, da stand“ 2c. weist auf das Ueberraschende und Außerordentliche der Erscheinung hin, die etwas Erschreckendes, Uebermenschliches erwarten läßt (vergl. Hiob 4, 16); das **בְּרִיאַת אֱלֹהִים** sodann läßt diesem ersten Eindruck die wohlthuernde Wirkung gegenübertreten, welche das menschenartige Aussehen des Erscheinenden auf den Seher hervorbringt. Daß hier **בְּרִיאַת אֱלֹהִים** oder **אֱלֹהִים** steht, soll höchst wahrscheinlich bereits auf den unten B. 16 mitzutheilenden Namen des Engels: Gabriel anspielen; s. z. B. St., und vgl. Kap. 9, 21, wo derselbe Engel als „der Mann Gabriel“ bezeichnet ist, wo aber auch das übermenschliche Wesen desselben wieder sehr deutlich (durch sein „Fliegen“) indicirt ist. — B. 16. **Und eine Menschenstimme hörte ich zwischen dem Ulai**, d. h. zwischen den beiden Armen des Euläus, vergl. oben zu B. 2. **בֵּרִי** steht nicht etwa für **מִבְּרִי**, als ob nur die Stimme, nicht auch der Hörer selbst, zwischen den Ulai versetzt würde; auch ist **בֵּרִי אֱלֹהִים** nicht etwa „zwischen den beiden Ifern des Euläus (gegen v. Lengerke, Hitzig 2c.).“ — **Gabriel, erkläre jenem da das Gesicht**. **בְּרִיאַת אֱלֹהִים**, d. h. „Mann Gottes“, oder auch „Mann-Gott“ (ein „freundlich zum Menschen sich herablassender Gott“, nach Ewald's Erklärung), ist Bezeichnung eines der obersten Engel oder Engelsfürsten (vgl. Luk. 1, 19), der **ἀγγέλοι** oder **שרים** (Kap. 10, 13 ff.), deren Zahl durch Offenb. 8, 2 (**οἱ ἑπτὰ ἄγγελοι, οἱ ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ ἐσθήμενοι**) auf sieben angegeben wird, also auf ebenso viele,

wie die der Amſchaspands, die nach den altperſiſchen Religionsſchriften den Ormuzd als Götterath zur Seite ſtehen. Dennoch ſind die bibliſchen Erzengel, deren noch Einer, Michael, weiter unten (Kap. 10, 13) in unſrem Buche genannt wird, nicht für identisch mit dieſen Amſchaſpenta's des Parſismus zu halten; denn 1) die Siebenzahl der letzteren reſultirt mir daraus, daß Ormuzd ſelbſt als ſiebenter zu den ſechſen hinzugezählt wird; 2) ſie werden nicht als Engel oder Diener Gottes, ſondern ſelbſt als Gottheiten dargeſtellt, die beſtimmte Bereiche der Schöpfung zu verwalten haben; z. B. Bohmanō (Bohman) den Himmel, Ardibeheſcht das Feuer, Sapandomad die Erde ꝛc.; 3) die Namen der Amſchaspands ſind ebenſo ſpezifisch perſiſchen oder ariſchen Gepräges, wie die der bibliſchen Erzengel, ſoweit ſie in der Heiligen Schrift vorkommen (nämlich außer Gabriel und Michael noch Raphael [Job. 3, 25; 12, 12 ff.]) ſpezifisch ſemitiſchen und, vermöge des **ה** — womit ſie ſämmtlich endigen, echt monotheiſtiſchen Charakter tragen; 4) die Verſuche, eine ſpezielle Identität einzelner Amſchaspands mit einzelnen bibliſchen Erzengeln nachzuweiſen, z. B. der Chordad (Haurvatāt) in dem apokalyptiſchen „Engel der Waſſer“ Offenb. 16, 5 wiederzuerkennen (wie Hiziſim thut; ähnlich auch Hilgenfeld, Das Judenthum im perſ. Zeitalter, in d. Zeiſchr. f. wiſſenſchaftl. Theologie 1866, S. IV), oder auch den Gabriel mit Oroſcha, den Michael mit Bohman zu identiſigiren (wie Alex. Kohut, Ueber die jüdiſche Angelologie und Dämonologie in ihrer Abhängigkeit vom Parſismus“, Abhandlungen der D. M. G. Bd. IV, Nr. 3 gethan hat), ſind ſämmtlich als mißglückt zu betrachten. Vgl. Haneberg in Neuſch, Theolog. Literaturbl. 1867, Nr. 3, S. 72; auch Böllinger, Heidenthum und Judenthum, S. 361; M. Fung, Essays on the Sacred Language, Writings and Religion of the Parsees, Bombay 1862. — Ewald ſcheint geneigt, Gabriel nicht für einen der höchſten Engel, ſondern für einen Engel mittleren oder niederen Ranges zu halten, denn er bezeichnet die ihm zurende „Menſchenſtimme“ als die Stimme eines noch höheren Engels. Aber dieſe Annahme iſt unnöthig; man kann ſehr wohl auch einen Engel gleich hohen Ranges ihm dieſe Weiſung ertheilen laſſen, oder, wenn man dies nicht will, Gott ſelbſt als den Rufenden denken, der ſeine Stimme menſchlichen Klang annehmen laſſe, um für Daniel vernehmlich zu reden. — Ob die „Menſchenſtimme“ mit dem einen der in B. 13 miteinander redenden **אֱלֹהִים**, Gabriel aber mit dem anderen, nämlich mit dem dort Fragenden, für identisch zu halten ſei (wie Hiziſim will), bleibt ungewiß, da der Schriftſteller eine ſolche Identität nicht beſtimmt angedeutet hat. — B. 17. Und er kam neben meinen Standort, eigentlich: „neben mein Stehen“ (vgl. B. 18). Entſher: „und er kam hart bei mich.“ — Und während er kam, erſchrak ich und fiel auf mein Angeſicht. Vgl. Kap. 10, 9; Ezech. 1, 28; 43, 3; Offenb. 1, 17. —

Merke, Menſchenſohn (— dieſe Anrede wohl nach ezechieliſchem Vorbilde —), denn für die Endzeit iſt das Geſicht, d. h. auf die Endzeit der irdiſchen Geſchichte bezieht es ſich; vergl. B. 19 b. 26. Die Worte ſollen nicht tröſten, ſondern auf den ernſten und erſchütternden Inhalt der Weiſagung aufmerkſam machen, welchen Erfolg ſie laut dem Folgenden auch haben. — B. 18. Und während er mit mir redete, fiel ich betäubt auf mein Angeſicht zu Boden. Erſt bei dieſem zweimaligen erſchreckten Niederfallen tritt „Betäubung“, göttliche **ἐκστασις** ein, da er jetzt erſt die unmittelbare Nähe Gottes, der ihm eine hochwichtige Offenbarung mittheilen läßt, verſpürt. Vgl. das Beiſpiel des Moſe (2 Moſ. 33, 20), Jeſaja (Jeſ. 6, 5), des Petrus, Johannes und Jakobus auf dem Berge der Verklärung (Luk. 9, 32), des Paulus und ſeiner Gefährten bei Damaskus (Apoſtig. 9, 4; 22, 7; 26, 12) ꝛc. — Da rührte er mich an und richtete mich wieder auf. Vgl. 10, 10 f.; Nehem. 9, 3 ꝛc. — B. 19. Siehe.... was geſchehen wird am Ende des Zornes, nämlich des göttlichen Zornes über die gottloſe Welt (der **דְּגֵר מַעֲלָל** 1 Maſk. 1, 64; vgl. Röm. 2, 5; Jeſ. 10, 5. 25; 26, 20; Jerem. 50, 5), welcher Jorn natürlich gegen das Ende der Menſchheitsgeſchichte, wo das Unkraut der Boſheit am üppigſten aufgewuchert ſein wird (ſ. B. 23 und Matth. 13, 30. 39; vgl. 24, 9 ff.), ſich auch auf das ſtärkſte wird offenbaren müſſen, daher dieſe Endzeit eine Zeit großer Trübsale und Wehen (**תְּסָפֶה**, **אֲדִינָה** — Matth. 24, 7 ff.) ſein wird. — Denn es iſt auf den Zeitpunkt des Endes. Subjekt iſt auch hier wieder, wie B. 17 b, das Geſicht (**חִזְיוֹן**), oder vielmehr der Inhalt des Geſichtes, der laut dieſer Verſicherung des Engels ſeine Beziehung auf den **קֵץ הַיָּמִים**, den „beſtimmten Zeitpunkt des Endes“ hat.

B. 20—26. Die Deutung des Geſichtes. — Zu B. 20 vergl. oben, zu B. 3; zu B. 21, zu B. 5. — Der König von Griechenland, eigentlich von Babylon (**קִיָּי**). So heißt den Hebräern der ganze helleſiſche Länder- und Völkerkomplex, weil der Stamm der Jonier (homeriſch **Ἰάονες**) die öſtlichſten Landſchaften von Hellas bewohnte und durch ſeine klein-aſiaſtiſchen Kolonien den Aſiaten am frühzeitigſten bekannt wurde. Auch die Ägypter, Ältpערſer und Indier ſcheinen das geſammte Griechenvolt immer nur nach den Joniern oder Jaoniern genannt zu haben; wenigſtens laſſen Aeſchylus und Ariſtophanes redend eingeführte Perſer „**Ἰάονες**“ ſt. **Ἕλληνες** ſagen. Vergl. überhaupt Knobel, Völkertafel S. 78 ff. — B. 22. Und das, welches zerbrach, und an deſſen Stelle viere traten. Eigentlich hätte es heißen ſollen: „Und was dies anlangt, daß es (jenes große Horn) zerbrach und daß an ſeine Stelle viere traten.“ Statt deſſen wird **וְהָיָה אֲרְבָּעָה** abgeriſſen vorangeſtellt (vgl. 7, 17) und dieſem abſolut hingestellten Begriffe das ekbaſiſche **וְהָיָה אֲרְבָּעָה** „und viere traten“ ꝛc. untergeordnet. — Vier Reiche werden aus dem Volke erſtehen. **וְהָיָה אֲרְבָּעָה**, ein Archaismus (1 Moſ. 30, 35; 1 Sam. 6, 12), der

hier unter dem Einflusse des chaldäischen Elements wieder erneuert zu sein scheint. — Doch nicht mit seiner Kraft. Das Suff. in בְּכֹחִי geht nicht auf מִיָּדִי, sondern auf מְכֹחִי in V. 21 b zurück. Nicht mit des ersten großen javanischen Eroberers Kraft werden die aus seinem Reiche hervorgehenden Theilreiche ausgerüstet sein; und zwar werden sie weder einzeln, noch alle zusammen, ihm gleichkommen. — V. 23. Und am Ende ihrer Herrschaft, wenn die Frebler voll machen, nämlich das Maß ihrer bösen Anschläge und Handlungen; vergl. denselben elliptischen Gebrauch von חָרָם in Kap. 9, 24 K'ri, sowie außerdem 1 Mos. 15, 16; 2 Makk. 6, 14; Matth. 23, 32; 1 Thess. 2, 16. Als die פְּשָׁעִים, von welchen dieses „Vollmachen des Sündenmaßes“ ausgesagt wird, sind nicht etwa die von Jehowah und dem Gesetze abfallenden Israeliten (Derefer, v. Lengerke, Kranichf.), sondern gewiß die Feinde des Gottesvolks, die heidnischen Bebrüder der Heiligen des Himmels gemeint; denn der Ausdruck פְּשָׁעִים weist deutlich genug auf das פָּשַׁע in V. 6, 12, 13 zurück. Daß man hier wohl nicht an die Diener und Helfershelfer des Antiochus Epiphanes, sondern vielmehr an seine Vorgänger, die früheren Seleukidenkönige zu denken habe, s. oben, zu V. 9. — Wird ein König erstehen, frechen Antlitzes und verständig in Rättseln. מֶלֶךְ בָּרָא, eigentlich „harten Angesichts“ (vgl. 5 Mos. 28, 50; Jes. 19, 4). Das Prädikat bezieht sich hauptsächlich wohl auf die gotteslästerlichen Reden des Tyrannen, s. Kap. 7, 3 ff. Das folgende Prädikat חֲרִירָה מְבִירָה „rättselkundig“ geht auf die kluge Verstellungskunst des geschilderten Königs, der vor Freunden wie Feinden seine Absichten schlau zu verbergen weiß, vgl. V. 25 und 11, 21, 27. — V. 24. Dessen Macht wird groß sein, doch nicht durch eigene Kraft, sondern — dies ist der nicht ausgesprochene, aber gedachte Gegensatz — durch göttliche Zulassung; vgl. V. 12, 13, sowie Jes. 10, 5 ff.; 1 Sam. 2, 9 u. — Verkehrt ist es, mit Derefer, v. Leng. u. als Gegensatz zu „nicht durch seine Macht“, vielmehr: „aber durch seine List“ zu ergänzen. Das וְכֹחִי ist eine Itotes, die ganz ähnlich wie das „ohne Hand“ (Kap. 2, 34, sowie unten V. 25) auf Gottes übermenschliches Walten im Gegensatz zur Menschenmacht, die immer nur Ohnmacht ist, hinweist. — Und auf erstaunliche Weise wird er zu Grunde richten und Glüd haben. מְבַלְעֵם Abverb., wie Hiob 37, 5. Vgl. zum übrigen oben, V. 12 b. — Und wird zu Grunde richten Gewaltige und das Volk der Heiligen. Das וְיִרְחֹקֵם ist ex-plicitativ; es wird näher angegeben, worin jener Glüd haben wird. Die „Gewaltigen“ sind die Kriegsfeinde, über welche der Tyrann obsiegt und zu welchen dann das „Volk der Heiligen“ (vergl. 7, 18, 22) als ein nicht kriegerischer Feind in Gegensatz tritt. Hitzig, Ewald u. denken bei den מְבַלְעֵם an die drei Kronprätendenten, welche Epiphanes hätte verdrängen müssen; aber von diesen hätte auch nicht Einer ein „Starler“ zu heißen verdient, nicht ein-

mal der Usurpator Seliobor; s. oben zu Kap. 7, 8, 25, besonders S. 146. — V. 25. Und seiner Klugheit gemäß wird der Trug durch seine Hand gelingen. מְבַלְעֵם wohl nicht: „auf Grund“, sondern „gemäß seiner List“; vgl. Ps. 110, 4; Esch. 9, 26 u. Diesen absolut vorangestellten Ausdruck verbindet ein emphatisches וְ mit dem folg. Hauptsage; vgl. Gesenius, Thesaur. p. 396 a. Das וְיִרְחֹקֵם steht wohl nicht transitiv (Hitzig u. a.), als ob das folg. מְבַלְעֵם Appositiv dazu wäre, sondern intransitiv, trotz des feminin. מְבַלְעֵם, vergl. Jes. 53, 10. — Das „durch seine Hand“ (vergl. Jes. 44, 20) scheint, als Bezeichnung der äußeren Sphäre des Thuns, einen Gegensatz bilden zu sollen zum folg. „in seinem Herzen.“ Ueber dieses מְבַלְעֵם und den dadurch fixirten Sinn des מְבַלְעֵם vgl. oben zu V. 4. — Und unversehens viele zu Grunde richten. מְבַלְעֵם ist nicht gerade „mitten im tiefen Frieden“ (Hiob 15, 21), sondern überhaupt „plötzlich“ oder „heimtlich“ überraschend“, eine Erläuterung zu der schon in V. 23 hervorgehobenen Tücke und Verstellungskunst des Feindes. Für ein Vatic. ex eventu beweist der Umstand, daß in 1 Makk. 1, 30 von Antiochus Epiphanes berichtet wird: „καὶ ἐπέπεσεν ἐπὶ τὴν πόλιν ἐξάπνυα“, insofern nichts, als heimtlich-plötzliches Ueberfallen zu den nothwendigen Eigenschaften eines jeden grausamen kriegerischen Feindes gehört. — Und wider den Fürsten der Fürsten wird er aufstehen u. Vgl. V. 11, und zu dem „Zerbrochenwerden ohne Hand“, Kap. 2, 34; auch Hiob 34, 20; Klagel. 4, 6. Eine bestimmte Hinweisung auf des Epiphanes Tod an einer Krankheit oder einem außergeröhlichen Zufalle (statt auf dem Schlachtfelde oder durch Mörberhand) braucht nicht in der Stelle gefunden zu werden (gegen Bertholdt, v. Lengerke, Hävernick u.). — V. 26. Das Gesicht aber von Abend und Morgen, wovon gesprochen wurde, nämlich in V. 14. Da die dortige Bemerkung über die 2300 Abend-Morgen eigentlich ein פְּשָׁעִים, nicht ein מְבַלְעֵם war, so scheint נְאֻם sich nicht auf den Stat. confir., sondern auf den Genit. הַיָּמִים zurückbeziehen zu sollen (so Hitzig). Aber auch sonst sind Worte, Gesprochenes, Gegenstand von Visionen (vergl. Jes. 2, 1; Am. 1, 1; Hab. 2, 1 u.); es kann also auch hier jener Ausdruck über die 2300 Abendmorgen ein „Gesicht“, resp. der Gegenstand eines Gesichtes, genannt werden. — Ist Wahrheit, d. h. verhält sich richtig, verdient allen Glauben, sofern wirklich 2300 Abend-Morgen bis zum Ende der Drangsalzeit verstreichen müssen, diese letztere also als eine nicht etwa rasch zu Ende gehende, sondern länger dauernde bestimmt wird. Zu מְבַלְעֵם vgl. Kap. 10, 1; 11, 2; auch 12, 7; Jer. 26, 15; 28, 9; Offenb. 19, 9; 21, 5; 22, 6. — Und du, verbirg das Geschaute, d. h. halte es geheim, veröffentliche es nicht, verbreite die Kunde davon nicht geoffentlich. חָסֶה ist nicht etwa = חָסֶה „verstecken“ (Theodot, Hävernick, v. Lengerke); denn

in Kap. 12, 4 tritt das „Versiegeln“ als verstärktes des Moment zum bloßen „Versetzen“ hinzu. — Denn es ist für viele Tage, d. h. es (das Gesicht) behält seine weisagende Geltung auf lange Zeit hin, es bezieht sich auf eine nicht nahe, sondern ferne Zukunft, vergl. Kap. 12, 4. 9. Wie hier die Weisung, das Gesicht geheim zu halten, durch Hinweisung auf die Länge der Zeit motiviert wird, welche bis zu seiner Erfüllung verstreichen müsse, so wird umgekehrt Offenb. 22, 10 der Prophet angewiesen, das ihm Geoffenbarte nicht zu versiegeln, weil die Zeit seiner Erfüllung nahe sei. Man beachte den Unterschied zwischen dem alttestamentlichen Seher, der der letzten Zukunft noch ferne steht und zunächst blos Typen derselben erblickt (z. B. statt des eigentlichen Antichrists nur dessen Vorläufer Epiphanes), und zwischen dem neutestamentlichen, der die Ereignisse der letzten Zeit der irdischen Geschichte in weit größerer Nähe vor sich sieht und deshalb die auf sie bezüglichen Weissagungen nicht zu verbergen nöthig hat, zumal da er zu einer Gemeinschaft von lauter *Propheten* (Jes. 54, 13; Joh. 6, 45; vgl. 1 Joh. 2, 20. 27) redet.

B. 27. Die Wirkung des Gesichtes auf den Propheten. — Und ich, Daniel, war dahin und erkrankt für (mehrere) Tage. Vgl. 7, 28, und wegen *וַיִּכְרַחֲמֵנִי* insbesondere Kap. 2, 1. — Und dann stand ich wieder auf — vom Krankenlager nämlich. Wozu auffallend kann diese förmliche Erkrankung des Propheten deshalb nicht gefunden werden, weil wohl nicht blos das Gesicht als solches, d. h. vermöge seines erschütternden Inhalts, sondern zugleich das ihm vorausgegangene Fasten (vgl. 9, 3; 10, 2 ff.) als Ursache der gänzlichen Erschöpfung, die über ihn kam, in Betracht kommt. — Und vollzog des Königs Geschäft. Inwiefern Daniel auch unter Belshazzar königliche Amtsgeschäfte zu besorgen haben konnte, ohne daß dieser ihn näher kannte, s. z. Kap. 5, 7. — Und verstummte über das Gesicht, und niemand erfuhr es. Gewöhnlich: „Niemand verstand es“, oder auch: „und mir war kein Verstandniß, ich verstand es nicht“ (so Maur., Hitzig, Kranich, Kamph., unter Vergleichung von Kap. 12, 8). Aber da offenbar angegeben werden soll, was Daniel gemäß jenem Engelbefehle, das Gesicht „zu verbergen“ that, so erscheint die Bedeutung des Nicht=merkens, Nicht=erfahrens für *וְלֹא תִכְרַחֲמֵנִי* hier als die einzig sachgemäße und logisch geforderte; vergl. für diese Bedeutung oben, B. 5. 17; Hiob 28, 23; Jes. 28, 19 u.

Heilsgeschichtlich-ethische Grundgedanken, apologetische Bemerkungen und homiletische Andeutungen.

1. Die größte Schwierigkeit, welche unser Abschnitt darbietet, besteht in der konkreten Zeitangabe der 1150 Tage oder 2300 Abend-Morgen in B. 14, und in deren Nichtübereinstimmung mit den 3½ Jahren der vorhergehenden Vision (Kap. 7, 25). Wenn einfach nur der Gedanke ausgedrückt werden sollte, daß die Drangsalzeit schon etwa 3½

als nach Ablauf von vierthalb Jahren ein Ende nehmen werde: warum ließ der Schriftsteller da den Engel nicht sagen: „Noch bevor 3½ Jahre zu Ende sein werden“ u. s. w.? Oder warum wählte er nicht eine wirklich runde Zahl, wie etwa 1200 Tage (statt der genau 3½ Jahre ausmachenden 1277)? Oder warum verfuhr er nicht, wie der neutestamentliche Apokalypstiker, der den 42½ Monaten netto 42 Monate, den 1277 Tagen also 1260 Tage substituirt (s. Offenb. 11, 2; 12, 6; 13, 5)? — Man wird die räthselhafte Erscheinung nur dann richtig aufklären, wenn man im Auge behält, daß die Zeit-Präbitionen der Propheten nothwendig und unermesslich einen symbolisch-konkreten Charakter tragen und daß deshalb eine genaue Uebereinstimmung, ein mechanisch exaktes Sich=bedecken ihrer weisagenden Zahlangaben mit der Dauer der erfüllenden Zeiträume schlechterdings nicht erwartet werden kann. Weber die 70 Jahre Vergessenheit und Verderben, welche Jesaja Kap. 23, 15—18 den Tyriern weissagte, noch die 70 Jahre Verbannung in Babylonien, welche Jerem. Kap. 25, 11 ff.; 29, 10 ff. dem Israel seiner Zeit ankündigte, sind mit buchstäblicher Genauigkeit erfüllt worden (vgl. unten zu Kap. 9). — Und wie die „zwei Tage“ (*יָמֵי שְׁנָיִם*), welche nach Hef. 6, 2 der Todeszustand oder die Drangsalzeit Israels währen soll, zunächst nur eine ideale symbolische Geltung haben, so sind auch die „drei Tage und drei Nächte“, welche nach Jon. 2, 1 vom Propheten im Bauche des großen Fisches zuzubringen waren, keine buchstäblich zu nehmende, genau 72 Stunden betragende Zahlangabe (vgl. Kleinert z. B. St.), während doch durch diese beiden prophetischen Angaben die Auferstehung des Herrn am dritten Tage, d. h. nach zwei Nächten und Einem vollen Tage, vorherverkündigt wird. Die Propheten operiren nun einmal mit konkreten, bestimmt lautenden Zeitbegriffen, zu deren Formulierung irgendwelche, für uns meist nicht mehr zu ermittelnde Ergebnisse oder Erfahrungen sie veranlassen mochten, deren Berührung mit der Zeitdauer der erfüllenden Ereignisse so gewiß eine nur approximative, nicht mathematisch-kongruente, sein kann, als die Art und Weise, wie Gott das durch seine heiligen Männer im Geiste Geseigagte zur Erfüllung gelangen läßt, überhaupt nicht der Menschen, sondern seine, des erfüllenden Gottes Sache ist (vgl. 2 Petr. 1, 20 f.).¹⁾ Auch die Weissagungen der mit-

¹⁾ Vergl. Tholuck, Die Propheten und ihre Weissagungen; eine apologetisch-hermeneutische Studie (Gotha 1860), S. 113 ff., wo anlässlich der 70 Jahre Jeremia's, als einer wenigstens in der Hauptfache genau mit der Dauer des Exils übereinstimmenden Zeitangabe, bemerkt wird: »Wäre sich nun ein Ausweg dar, diesem Ergebnisse sich zu entziehen? Nur der, welchen neben vielen anderen auch Ewald nicht verschmäht hat: die Zahl 70 als runde Zahl und eben damit = »lange Zeit« zu erklären.... Also wirklich wäre im orientalischen Sprachgebrauch runde Zahl = lange Zeit? Der Meister der alttestamentlichen Sprache wird doch gewiß nicht in Abrede stellen, daß es vielmehr eine »annähernde Zeitbestimmung«!...

telasterlichen und neueren Propheten der Kirche (z. B. der heil. Hildegard, Joachims, des Pariser Professors Nikolaus Dresmius, der im Jahre 1364 das große, 1378 zum Ausbruch gelangte päpstliche Schisma als in wenigen Jahren bevorstehend ankündigte; des Hus und Savonarola als Vorherverkündiger der Reformation; des Jenefer Luthraners Michael Stiefel [† 1567]; des Astrologen Nostradamus [† 1566]; endlich J. A. Bengel's und Jung-Stilling's) dürften, soweit sie eine zahlenmäßig genaue, chronologisch zugelegte Gestalt annehmen, wesentlich so zu beurtheilen sein¹⁾. Das partielle Nichtübereinstimmen ihrer Angaben mit den Zeitpunkten und Zeitläufen der erfüllenden Zukunft hebt ihren echt=prophetischen, auf einen höheren göttlichen Beruf hindeutenden Charakter nicht auf. Die annähernde Uebereinstimmung aber, das theilweise Sich-decken ihrer Vaticinien mit den erfüllenden Thatfachen und deren chronologischen Verhältnissen, berechtigt ebensowenig dazu, spätere Fälschung oder Unterschiebung ihrer Prophetien nach dem Eintritte ihrer Erfüllung zu muthmaßen, als man im vorliegenden Falle aus der approximativen Berührung, sei es der 1150 Tage, sei es der 3½ Jahre zc. mit den Epochen der Makkabäergeschichte Belege für die pseudodanielische Tendenzhypothese zu entnehmen berechtigt ist.

2. Wie die eben besprochene geringe Differenz zwischen der weissagenden Zahl und den erfüllenden Thatfachen unzweifelhaft zur Kategorie jener „geringen Abweichungen“ gehört, welche nach M. v. Niebuhr's Ausdruck, „uns mit Ehrfurcht erfüllen müssen, statt Zweifel an der Wahrheit der Prophetie zu erregen oder an der Chronologie der alten Geschichte irre zu machen“ (Geschichte Agyptens und Babylons, S. 90): ebenso ist auch im übrigen das Verhältniß zwischen der durch das vorliegende Gesicht geschilderten Situation der einsigen Völker- und Reichsgeschichte, und zwischen der als erstmalige historische Erfüllung ihr entsprechenden Lage Israels in der makkabäischen Drangsal- und Erhebungsepoche, ein derartiges, daß die Annahme einer tendenziösen Abfassung des Gesichts als einer Prophetie ex eventu sich unbedingt verbietet. Denn nirgends liegt eine den Verdacht einer solchen Abfassung begünstigende totale und allseitige Kongruenz zwischen Weissagung und Erfüllung vor; vielmehr bleiben der Diskrepanzen so viele zurück, daß eine genaue Nachweisung der den einzelnen

Zügen des prophetischen Gesichts jeweilig entsprechenden historischen Thatta den größten Unsicherheiten und Schwierigkeiten unterliegt. Nach Bertholdt und v. Lengerke soll das Kapitel kurz nach des Antiochus Epiphanes Tode verfaßt sein, nach Hitzig kurz vor demselben, nach Bleek (Jahrb. für deutsche Theologie 1860, Heft 1, S. 57) jedenfalls um die Zeit dieses Todes. Demnach wäre der Abschnitt jedenfalls zu einer Zeit verfaßt, als die Juden bereits das Uebergewicht über die Truppen des Tyrannen mit den Waffen errungen hatten. Gleichwohl geschieht dieser blutigen Thaten selber, welche die Grundlage aller Hoffnungen des neugestärkten jüdischen Nationalbewußtseins bildeten, auch nicht mit Einem Worte Erwähnung. Wie in Kap. 7 der heidnische Unterdrücker dem Volke der Heiligen überlegen bleibt im Streite bis zum Ende der 3½ Zeiten hin, so erscheint auch hier bis zum Ende der in B. 14 erwähnten Frist Heer und Heiligthum im Zustande der Zertretung. Auch selbst die Erwähnung der Wiederherstellung des Heiligthums (B. 14), welche wenigstens indirekt auf eine vorausgegangene Kriegsthat der Juden gedeutet werden könnte, wird doch wieder durch Vers 25 nur zu einem unmittelbar von Gott verhängten theokratischen Gerichte in Beziehung gesetzt, nicht zu einer nationalen That. Eine solche wird vielmehr geradezu ausgeschlossen. Nur von großen Thaten des feindlichen Drängers ist die Rede, und an diese reiht sich unmittelbar sein Untergang **וְהָיָה כִּי יִפֹּס**. Die Ansicht von der Entstehung des Abschnittes in der Zeitkonjunktur jener mit dem Blute der Volksgenossen theuer errungenen Siege über den Apollonius und Seron, über den Gorgias und Syrias, verliert demnach durch die bis zur Herstellung des Tempels selber hin nur von einem Unterliegen zeugende Situation des Kapitels und durch die Stimmung, welche endlich nur auf eine übercreaturliche Hilfe deutet, jegliche reale Grundlage“ (Kranichfeld, S. 286 f.). — Und wie dieses gänzliche Schweigen über die mit Erfolg begonnene Erhebung der Nation sehr übel zur Annahme eines makkabäischen Pseudodaniel als Verfasser stimmt, ebenso erscheint es schwer begreiflich, warum, wenn das Gesicht kurz nach des Antiochus Tode konzipirt wurde, von den messianischen Erwartungen, die sich an diesen Tod knüpfen mußten, auch nicht mit einer Silbe die Rede war. Es läßt sich dies nur daraus erklären, daß der Tod des Drängers (sein „Zerbrochenwerden ohne Hand“ B. 25) für den Konzipienten ebenfogut zukünftig war, wie alles übrige. Denn auch die Wiederherstellung des abgegriffenen Tempeldienstes, wie B. 14 sie schildert, erscheint deutlich genug als ein der Zukunft angehöriges, nicht als vom Seher bereits erlebtes Ereigniß. Der Trost, den er überhaupt im ganzen Stücke spendet, bezieht sich nicht auf gegenwärtige oder vergangene, sondern auf zukünftige und zwar auf erst einer fernen Zukunft angehörige Leiden und Trübsale.

Annähernd sind doch solche Zahlangaben, wie wenn es Am. 2, 1 heißt: »Am 3 und 4 Lafter willen will ich Juda nicht schonen«, Mich. 5, 4: »Es werden 7 Volkshirten und 8 Fürsten über ihn erweckt werden«, vgl. Jos. 6, 2. So wird von Ez. 29, 11. 12 Agypten eine 40-jährige Niederlage verkündigt, welches zwar eine runde Zahl der wahrscheinlichsten Berechnung, aber doch ebenfalls eine annähernde, nämlich 36 oder 37 u. f. w.

¹⁾ Vgl. über die meisten hier genannten Propheten der christlichen Zeit und über noch mehrere andere die interess. Mittheilungen bei Splittgerber, Schlaf und Tod zc. (Halle 1866) S. 235—253.

3. Der einzige Umstand, der die maktabäische Abfassung ernstlich zu begünstigen scheint, ist die ausdrückliche Nennung *Javan* B. 21 als der Weltmacht, aus welcher der einstige gottlose Dränger Israels (und vor ihm schon eine ganze Anzahl gottfeindlicher Reiche [B. 22] und frebelnder Herrscher [B. 23]) hervorgehen werde. Aber auch dieser Umstand wird unsrem Begreifen um ein Wesentliches näher gerückt und verliert seine scheinbar zu Ungunsten des exilischen Ursprungs zeugende Bedeutung, sobald man an die mannigfachen Verhältnisse mit hellenischer Sitte und Kultur, aber auch mit hellenischer Kriegskunst und Tapsereit denkt, welche bereits vor und während der Zeit Nebukadnegars stattgefunden hatten (s. Einl. S. 7, Anm. 2), und wenn man ferner bedenkt, daß bereits jenes uralte bileamische Orakel in 4 Mos. 24 — mit dem Daniel bekannt sein mußte, selbst wenn es erst im Zeitalter Salmanassars und Sanheribs entstanden und der pentateuchischen Urgeschichte einverleibt worden wäre — den orientalischen Nationen der Assyrer und Hebräer Verberben durch „Schiffe aus Kittim“, d. h. durch griechische Invasionen zur See, angedroht hatte (vgl. schon oben, zu Kap. 2). Es fehlt nicht an natürlichen, zeitgeschichtlichen Impulsen und Vermittlungen, die einem Seher der Exilzeit gerade das ferne Griechenvolk als einen verderbend drohenden Rivalen und einstigen siegreichen Gegner persischer Macht und Größe vor Augen stellen, zugleich aber auch schon Ahnungen von dem in sich getheilten, zwiespältigen und daher undauerhaften Wesen des einstigen Griechenreiches in ihm wecken konnten. Wunderbar und lebendig auf den göttlichen Geist der Weissagung zurückführbar bleibt darum die Bestimmtheit seiner die Entwicklung dieses javanischen Reiches betreffenden Prädictionen immerhin. Und doch ist sie kaum wunderbarer, als die Bestimmtheit jenes gleichfalls auf das ferne Griechenvolk bezüglichen Bileamspruches, oder als die überraschende Klarheit und Zuverlässigkeit, womit ein Amos dem Israel seiner Zeit „Hinwegführung jenseits Damaskus“ (Am. 5, 27), ein Jesaja den Nachkommen Hiskia's Wegführung in die Gefangenschaft nach Babel (Jes. 39, 6 f.; 2 Kön. 20, 17 f.), ein Jeremia seinen Zeitgenossen den einstigen Sturz der babylonischen Macht durch die Medoerper zu weissagen vermochten! Vergl. auch Kranichfeld, S. 128 f.

4. Der eigentliche heilsgeschichtliche Grundgedanke unsres prophetischen Abschnittes, und zugleich auch derjenige Gedanke, der sich vorzugsweise zum Daranknüpfen praktisch = homiletischer Betrachtungen eignet, ist der in den exeget. Erläut. zu B. 19 und 23 bereits von uns ange deutete, wonach die sittliche Verberbtheit und gottfeindliche Bosheit der Weltmacht mit jeder Stufe ihrer Entwicklung sich steigert, bis sie um die Zeit des richterlichen und erlösenden Eingreifens Gottes ihren höchsten Gipfel erreicht, der als tyrannisches, pseudopropheetisches Antichristentum in den schroffsten Kontrast zur

lichten Klarheit und Heiligkeit des Messias und seiner aus Gott geborenen Heilsgemeinde tritt. Es ist dies der nämliche Gedanke, den Christus in dem Gleichnisse von dem zugleich mit der guten Saat emporkommenden und dem Gerichte in der Ernte entgegenreisenden Unkraut auf dem Acker darlegt (Matth. 13, 30 ff.); es ist dieselbe heilsgeschichtliche Wahrheit und Nothwendigkeit, auf welche er in der ersten Hälfte seiner oratio eschatologica in direct weisagender Rede hinweist (Matth. 24, 5 ff.); es ist der Grundgedanke aller Apokalypit, aller reichsgeschichtlichen Zukunftsweisagung überhaupt, wie die analogen Ausführungen in 2 Thess. 2 und im Buche der Offenbarung deutlich genug zeigen. Die Bäume siegen gegen das Ende der Tage hin über die harmloseren Widder; an die Stelle der wider den Herrn sich auflehenden schwächeren Hörner treten stärkere und immer stärkere. Zu der „großen Macht“ des Feindes tritt je länger je mehr auch „viel List“, zu seiner Frechheit immer mehr Lüge und arglistige Verstellungskunst hinzu (vgl. B. 23—25), und so empört sich denn, durch Veranlassung des „alten bösen Feindes“ ein Volk über das andere und ein Königreich über das andere. Zu aller Noth und Verfolgung der Gerechten treten auch viele falsche Propheten hinzu mit ihren Verführungskünsten, und diemelt die Ungerechtigkeit überhand nimmt, erkaltet die Liebe in vielen (Matth. 24, 7 f. 11 f.). — Erwägt man dies alles gehörig als die eigentliche leitende Grundidee der visionären Darstellung, so verliert sich alsbald der Schein des Mageren, praktisch Unwerthbaren und homiletisch Unergiebigen, den der Inhalt unsres Abschnittes auf den ersten Blick darbietet. Und zugleich mit dem Zurücktreten der Gefahr, sich an nebensächliche Momente, z. B. an die Thiersymbolik (B. 3—7) oder an die Engellehre (B. 13—18) halten zu müssen, bietet sich dem Homileten das energische Mahn- und Verheißungswort Christi: „Wer aber ausharret bis ans Ende, der wird selig werden“ (Matth. 10, 22; 24, 13) ungefucht als paränetische Spitze des Ganzen dar. Es ist dies der neuteamentlich-prägnante und feierliche Ausdruck für den tröstlich erhebenden messianischen Hintergrund, auf welchem der düstere und stürmische Inhalt des Kapitels sich bewegt, der aber nur in den Schlussworten des 19. Verses für einen kleinen Augenblick, wie eine verkärende Abendsonne am Saume schwarzen Gewölkes, hervortritt.

5. Spezielle homiletische Andeutungen zu einzelnen Stellen:

Zu B. 3 ff. Melancthon: Aliquoties dictum est, ad quid prosit tenere praedictiones de serie monarchiarum et omnium temporum usque ad extremum judicium? Est Ecclesiae hac doctrina et consolatione opus, ne inter tot afflictiones et scandala desperet. Est etiam admonitione opus, ut causas cogitemus afflictionum. . . . Hae atroces comminationes exsuscitent nos, ut simus diligentiores in conservanda puritate doctrinae et in vita, ne Deus sinat exoriri majores tene-

bras.“ — LÜBING. Bib.: Wie unbeständig ist die Herrlichkeit und Hoheit der Reiche dieser Welt! Wenn sie auch aufs Höchste gekommen, müssen sie doch gedemüthigt werden, fallen und vergehen, wie alle übrigen Güter und Wirken auf Erden. Nur das Reich des Himmels ist beständig, und auf es hat jeder Gläubige seine Anwartschaft, Ps. 145, 13.

Zu B. 10 f. LÜB. Bib.: Nichts ist gefährlicher als der Stolz, da man auch selbst wider Gott und seine Kirche und den wahren Gottesdienst freitet. Also dann müssen schwere Gerichte Gottes folgen! — Starke: Ein weltlicher Oberherr läßt es nicht ungekrast, wenn sich jemand wider ihn auflehnt. Wie sollte ein solcher frei ausgehen, der sich wider den Fürsten über das Heer Gottes erhebt (Jes. 10, 13)!

Zu B. 14. Cramer: Die Verfolgung und Bosheit der Gottlosen ist ein Wetter, das überhin rauschet; Gott setzt ihr gewisse Zeit, Ziel und Maß. — Starke: Von der Hoffnung auf bessere Zeiten der Kirche Christi auf Erden hat Gott zwar etwas geoffenbaret, damit man an der Sache selbst keinen

Zweifel habe. Nach der eigentlichen Zeit aber zu fragen, würde eine Verwegenheit und unnütze Mühe sein (Aposig. 1, 7)!

Zu B. 17 ff. Hieronymus: „Et Ezechiel et Daniel et Zacharias, quia saepe inter angelos esse se cernunt, ne eleventur in superbiam et angelicae vel naturae vel dignitatis se esse credant, admonentur fragilitatis suae, et filii hominum appellantur, ut homines se esse noverint.“ — Geier: Ist dem Daniel die Gegenwart eines heiligen Engels so unerträglich, wie schrecklich wird es den Gottlosen sein, wenn sie den Herrn der Engel und Richter der ganzen Welt, Jesum Christum, selber sehen werden (Offb. 6, 15 ff.)!

Zu B. 22 f. Oslander: Gott läßt der Gottlosen Anschläge bisweilen glücklich hinausgehen, auf daß die Frommen unterdessen bewähret werden. — Starke: Einen Tyrannen zu stürzen braucht Gott keine großen Vorbereitungen oder mächtigen Werkzeuge; das geringste Mittel kann er dazu bequiem machen (Aposig. 12, 23).

3. Das Gesicht von den sieben Jahrwochen.

Kap. 9, 1—27.

- 1 Im ersten Jahre des Darius, Sohnes des Achaschverosch, aus medischem Stamme, welcher zum Könige gesetzt wurde über das Reich der Chaldäer, —
- 2 *im ersten Jahre seiner Herrschaft merkte ich, Daniel, in den Schriften auf die Zahl der Jahre, worüber das Wort Jehovah's an Jeremia den Propheten ergangen: daß siebenzig Jahre voll werden sollten an den Trümmern Jerusalems. *Da richtete ich mein Angesicht zum Herrn Gott, zu suchen Gebet und Flehen, in Fasten, im Sack und in der Asche.
- 4 Und ich betete zu Jehovah, meinem Gotte, bekannte und sprach: »Ach Herr, du großer und schrecklicher Gott, der du den Bund und die Gnade hältst denen, die dich lieben und deine Gebote halten! *Wir haben gesündigt und gefehlt, gefrevelt und widerstrebt, sind abgewichen von deinen Geboten und Rechten; *und haben nicht gehört auf deine Knechte, die Propheten, welche in deinem Namen zu unseren Königen, Fürsten, Vätern, und zum ganzen Volke des Landes redeten. *Dein, o Herr, ist die Gerechtigkeit, uns aber die Scham des Angesichtes, wie heutigen Tages [so von jeher], — den Leuten von Juda und den Bewohnern Jerusalems und dem ganzen Israel, den Nahen und den Fernen in allen den Ländern, wohin du sie verstoßen hast ob ihres Abfalles, womit sie gegen dich gefrevelt haben. *O Herr, uns ist die Scham des Angesichtes, unseren Königen, Fürsten und Vätern, die wir wider dich gesündigt haben.
- 9 *Des Herrn unsres Gottes [dagegen] ist die Erbarmung und Vergebung; denn wir sind von ihm abgefallen, *und haben nicht gehört auf die Stimme Jehovah's, unsres Gottes, zu wandeln in seinen Geboten, die er uns vorgelegt durch seine Diener, die Propheten.
- 11 Und ganz Israel übertrat dein Gesetz und wich ab, nicht hörend auf deine Stimme; und so ergoß sich auf uns der Fluch und der Eidschwur, der geschrieben steht im Gesetze Moses, des Knechtes Gottes, weil wir gegen ihn sündigten. *Und er erhielt aufrecht seine Worte, die er geredet wider uns und wider unsre Richter, die uns richteten, — daß er [nämlich] ein großes Unglück über uns bringen wolle, wie keines unter dem Himmel gekommen ist, wie es [jetzt] an Jerusalem geschehen. *Wie denn im Gesetze Moses geschrieben steht dieses ganze Unglück, so über uns ergangen. Und doch besänftigten wir nicht das Angesicht Jehovah's, unsres Gottes, [dadurch] daß wir uns bekehrten von unsren Sünden und auf deine Wahrheit achteten. *So wachte denn Jehovah über dem Unheil und brachte es über uns; denn Jehovah, unser Gott, ist gerecht bei allen seinen Werken, die er thut, und wir hörten nicht auf seine Stimme!

Aber nun, o Herr unser Gott, der du dein Volk aus Egyptenland ausführtest mit starker 15
Hand und dir einen Namen machtest wie noch heutigen Tages: wir haben gesündigt, gesündigt!
*O Herr, nach allen deinen Gerechtigkeitsbeweisen wende doch ab deinen Zorn und Grimm 16
von deiner Stadt Jerusalem, deinem heiligen Berge; denn durch unsre Sünden und durch
unsrer Väter Vergehungen ist Jerusalem und dein Volk allen um uns her Wohnenden zur
Schmach [geworden]! *Und nun höre, unser Gott, auf das Gebet deines Knechtes und auf 17
sein Flehen, und laß dein Angesicht leuchten über dein verwüstetes Heiligthum um des Herrn
willen! *Neige, mein Gott, dein Ohr und höre, öffne deine Augen und siehe an unsre Ver- 18
wüstungen und die Stadt, über welche dein Name genannt ist! Denn nicht auf unsre Gerech-
tigkeit hin legen wir unser Flehen vor dir nieder, sondern auf deine große Barmherzigkeit.
*Herr, höre doch; Herr, sei gnädig; Herr, merke auf und thue es, verziehe nicht, um deinet- 19
willen, mein Gott, weil dein Name über deine Stadt und dein Volk genannt wird! «

Und noch redete ich und betete und bekannte meine und meines Volkes Israel Sünde, 20
und legte nieder vor Jehovah meinem Gotte mein Flehen für den heiligen Berg meines Got-
tes; *ja noch redete ich im Gebete — und der Mann Gabriel, den ich im Gesichte früherhin 21
gesehen hätte, kam in fliegender Eile zu mir heran um die Zeit des Abendopfers. *Und er 22
gab zu verstehen und redete mit mir und sagte: »Daniel, eben bin ich ausgegangen, dich zum
Verstehen anzuweisen. *Mit dem Beginn deines Flehens ging aus ein Wort, und ich kam, 23
es zu melden, weil du ein Liebling bist. Nun merke auf das Wort und beachte das Gesicht:

Siebzig Wochen sind bestimmt über dein Volk und deine heilige Stadt, zu vollenden 24
den Frevel und vollzumachen die Sünden, zu föhnen Schuld und ewige Gerechtigkeit herbei-
zuführen, und zu versiegeln Gesicht und Propheten und zu salben ein Allerheiligstes. *Und 25
verstehen woltest du es und einsehen: Vom Ausgehen des Wortes, Jerusalem wiederherzustellen
und zu bauen, bis auf einen Gesalbten, einen Fürsten, sind sieben Wochen; und zwei-
undsechszig Wochen lang wird es wiederhergestellt und gebaut werden, [mit] Straße und
Graben, doch im Drucke der Zeiten. *Und nach den zweiundsechzig Wochen wird ein Gesalb- 26
ter ausgerottet, und er hat niemanden [zum Helfer]. Und die Stadt und das Heiligthum wird
das Volk eines Fürsten zerstören, der da kommt und endigt mit Uebersflutung. Und bis zum
Ende des Krieges [dauert] das Verhängniß der Verwüstungen. *Und er wird einen starken 27
Bund machen mit vielen eine Woche lang; und die Hälfte der Woche lang wird er auf-
hören machen Opfer und Speisopfer. Und auf dem Flügel werden sein Greuel der Verwü-
stung: doch [nur] bis Tilgung und Strafgericht sich ergießt über den Verwüster. «

Exegetische Erläuterungen.

1. B. 1—3. Zeit und Veranlassung des die Vision herbeiführenden Vorgesetzes. — Im ersten Jahre des Darius, Sohnes des Achasveresch. Siehe über beide, den Meder Darius und seinen Vater Achasveresch (Theod., Sept., Vulg., Assuerus), d. h. den Asthages: Einl. S. 8, Num. 4. Der durch die vorliegende Zeitangabe bezeichnete Zeitpunkt fällt ein Beträchtliches, nämlich über 20 Jahre, später als die Vision des vorigen Kapitels, nämlich etwa ins Jahr 537 v. Chr.; vgl. zu Kap. 5, 30 und 6, 1. — Aus medischem Stamme; eigentlich: „aus medischem Samen.“ Diese medische Nationalität des neuen Herrschers wird hier hervorgehoben, weil der Inhalt sowohl des folgenden Gebetes, als auch der dadurch herbeigeführten Weissagung über die siebzig Jahrwochen durch den Umstand bedingt ist, daß Daniel zur Zeit, wo er dies erlebte, medopersischer Unterthan geworden war, also das zweite der früher geschauten Weltreiche an die Stelle des ersten hatte treten sehen. Babels Unterwerfung durch den medischen König mußte nothwendig Betrachtungen über die Frage in ihm anregen, wann nun Jerusa-

lem wiederhergestellt und die Erfüllung der weiteren sich daran knüpfenden theokratischen Hoffnungen herbeigeführt werden würde. Daß diese Betrachtungen sich zunächst an die jeremianische Weissagung von den 70 Jahren anknüpfen, nach deren Ablauf Jerusalem, das verwüstete, wiederhergestellt werden sollte, lag in der Natur der Sache und war für einen in der Schrift forschenden vir desideriorum (s. B. 23 Vulg.) wie Daniel, so zu sagen unvermeidlich. — Welcher zum Könige gesetzt wurde. Das Passiv **הָיָה** gibt zu verstehen, daß er nicht auf natürlichem Wege des Erbrechts, sondern auf außerordentlichem, gewaltsamem Wege zum Könige über das Chaldäerreich gemacht wurde, durch das siegreiche Kriegsheer der Perser (unter seinem Vorfahren Cyrus) nämlich. — B. 2. Merkte ich, Daniel, in den Schriften auf die Zahl der Jahre, richtete ich mein Augenmerk darauf, sann darüber nach. — Ueber **בִּינֵי**, eine verkürzte Hippilform, wie **בִּין** Kap. 10, 1 oder wie **בִּינֵי** statt **בִּינֵי** Hiob 33, 13, vgl. Ewald, Lehrb. S. 127 a, 1. — Die Konstruktion mit dem Akkusativ wie Kap. 10, 1; Spr. 7, 7; 23, 1. Falsch v. Leng.: „suchte ich Verständniß in den Schriften, in der Zahl“ u., als ob

hier, wie unten B. 23, mit **ב** konstruiert und dieses **ב** vor dem näherbestimmenden **ספרים** dann ausgelassen wäre. — Die „Schriften“ (**ספרים**), in welchen Daniel die Zahl der 70 Jahre wahrnahm und zum Gegenstande seines Nachdenkens machte, sind dem Kontext zufolge die für einen Exulanten in Betracht kommenden, die bekannten, betreffenden. Damit wird weder die ganze alttestamentliche heilige Schriftsammlung, Thora, Nebim und Ketubim gemeint sein (wie v. Lengerke, Hitzig, Ewald u. a. Vertheidiger der makkabäischen Abfassung unsres Buches wollen), noch auch etwa blos der die Weissagung von den 70 Jahren enthaltende Brief des Jeremia (Jerem. 29. — wiewohl der Plur. **ספרים** sehr wohl einen einzelnen Brief bezeichnen konnte, vgl. Jer. 29, 25; 3 Rdn. 19, 14), sondern einfach diejenige Sammlung prophetischer Schriften, die dem Daniel gerade vorlag. Wie groß der Umfang dieser Sammlung war, läßt sich nicht bestimmen. Vielleicht enthielt sie nur Prophetien des Jeremia, — sei es nur die jetzt in Kap. 25 und 29 enthaltenen (so Wieseler, Die 70 Wochen zc. S. 4: die **ספרים** seien eben diese beiden besonderen Schriftrollen, auf welchen jene Orakel des Jer. aufgezeichnet standen), sei es eine größere Zahl oder gar die sämtlichen im jetzigen Buche des Jer. vereinigten. Vielleicht dehnte sie sich über einen weiteren Kreis von prophetischen und sonstigen Schriften aus, ähnlich der Privatsammlung heiliger Schriften, welche auch schon Jeremia selber besessen haben muß (vgl. Hengstenb., Beiträge zc., S. 33 f.). Daß der Penetent mit zu dieser Sammlung heiliger Bücher des Daniel gehörte, ist an sich wahrscheinlich, ob schon aus B. 11 und 13 unsres Kapitels kein bestimmter Beweis hierfür entnommen werden kann; denn die dortige Erwähnung der **דברים** beweist noch nicht, daß er dieselbe unter den hier erwähnten **ספרים** mitbegriff. — Welche Stelle des Propheten Jeremia ist es nun, auf welche Daniel sich hier bezieht? Wahrscheinlich zunächst und hauptsächlich Kap. 25, aus welchem (s. B. 9 und 11) offenbar der Ausdruck **חרבות**, „Trümmer“ entlehnt ist, aber nicht minder auch Kap. 29, dessen 10. Vers auf Kap. 25, 11 f. deutlich zurückweist, und das unsrem Propheten gewiß ebenfогot bekannt war, wie jenes. — Worüber das Wort Jehovah's an Jeremia den Propheten ergangen. **אשר**, „worüber, in Betreff welcher“ (Jahre nämlich); vergl. denselben Gebrauch von **אשר** in Kap. 8, 26. — Die spätere Namensform **ירמיה** wie auch Esr. 1, 1, und wie in den Kapiteln 27—29 des jeremianischen Buches selbst. — Daß siebzig Jahre voll werden sollten an den Trümmern Jerusalems. **חרבות** Trümmer, Ruinen, verwüsteter Zustand; vgl. 3 Mos. 26, 31; Ezech. 36, 10, 32; 38, 12 zc. Als terminus a quo für diesen 70jährigen Verwüstungszustand denkt unser Prophet, wie sich aus B. 25 a ergibt, zunächst die Zerstörung Jerusalems durch Nebukadnezar im

Jahre 587 v. Chr., während allerdings Jeremia seine Weissagung von den 70 Jahren (laut Jerem. 25, 1, vgl. 29, 1 ff.) bereits „im vierten Jahre Zojasins“, d. i. 19 Jahre früher als jenes Datum oder 605 v. Chr., verkündigte, und demgemäß zunächst diejenige Zählung zu begünstigen schien, welche die Dauer der 70 Jahre von der ersten Einnahme Judäa's durch Nebukadnezar, bis auf Christus (606—536) berechnete. Die Frage, wann und wie das Ende jener 70 Jahre kommen werde; war also ein Räthsel für Daniel, das ihn zumal um die Zeit des Sturzes der chaldäischen Monarchie durch die medopersische angelegentlich beschäftigen mußte. — B. 3. Da richtete ich mein Angesicht zum Herrn Gott, d. h. wohl himmelwärts (vgl. 1 Mos. 21, 17; 1 Rdn. 8, 22; Joh. 17, 3); denn die Richtung des Antlitzes nach der Tempelfstätte oder nach Jerusalem hin (vgl. Kap. 6, 11) würde gerade hier, bei einem auf die Wiederherstellung von Stadt und Tempel bezüglichen Gebete, wohl nicht unbemerkt geblieben sein. Der Gottesname **יהוה** (statt **יהיה**, wie einige Handschriften lesen), wie Kap. 1, 2; Esr. 10, 3; Neh. 1, 11; 4, 8, und wie mehrmals im Gebete selbst: B. 4 ff. — Zu suchen Gebet und Flehen. Das Gebet ist als eine Wirkung des göttlichen Geistes gedacht (vergl. Sach. 12, 10; Rdn. 8, 26), die man durch äußere Vorbereitungen, als Fasten, Anlegen von Tranengewändern zc. suchen oder aus sich hervorlocken muß; vgl. 2 Sam. 7, 27; 12, 16; Esr. 9, 3; Sir. 34, 21; Rut. 2, 37 zc. Siehe überhaupt meine Geschichte der Askese; S. 136 ff. **תפלה**, „Gebet“ überhaupt (Ps. 65, 3), **תחנונים**, wie B. 20 **תחנה**, „Gebet um Gnade, inniges, rührendes Gebet.“

B. 4—19. Daniel's Gebet. — Zur Würdigung der ergreifenden Schönheit dieses Gebetes und zum Verständnisse seiner Anlage und Tendenz vergl. im allgemeinen Ewald, S. 430 f.: „Was ihn zu dem Gebete antrieb, ist in der einleitenden Erzählung B. 1—3 kaum angedeutet, und muß aus der Sache selbst ergänzt werden. Er war längst über die lange Dauer der Zeiten des Elends seines Volkes tief betrübt, fand und betrachtete so in der Bibel (?) jene Stellen Jeremia's näher, fühlte nun bei der Schwierigkeit, den göttlichen Sinn der Zahl zu verstehen, doppelte Betrübnis, begriff aber vor allem, daß, wenn die göttliche Strafrecht für Israel sich so lange hinziehe und dies ganze Räthsel für ihn und für das ganze Volk so schwer zu durchdringen sei, doch nur die Folgen der alten schweren Verirrungen des ganzen Volkes die nächste Schuld davon tragen können, und suchte und fand in diesem Zusammenströmen der allerverschiedensten Empfindungen endlich das rechte Wort vor Gott. Nicht um dieses bloße Zahlenräthsel Wissen zu können, steht er ihn an: von dem ist in dem ganzen langen Gebete keine Rede, und was ist auch eine bloße Zahl vor Gott? Drückt doch dies Zahlenräthsel nur wegen ganz anderer schwerer Verirrungen, Verdunkelungen und Verfehlungen das Herz dieses ein-

zeln um Aufschuß Ringenden, ebenso wie das des ganzen Volkes; und erst wenn dieser Einzelne um die Aushebung jener allgemeinen Sünden mit allen Kräften seines Geistes vor Gott gerungen hat, kann er hoffen, daß auch das nächste Dunkel, von welchem er sich niederbeugt und gequält fühlt, durch einen gnädigen Lichtstrahl aus der Urquelle alles Lichts vielleicht verschwunden werde. Es erscheint sich denn der wallende Strom dieses tiefbewegten Gebetes mitten aus dem Grundgeföhle heraus: nur wenn der tiefste Trieb neuer göttlicher Reinigung, Begnadigung und Erhebung über das ganze Volk töhne, könne auch für die Trümmer Jerusalems, um welche Daniel zuletzt doch auch in diesem Falle flehet, göttliche Hülfe kommen. Sein Wort kommt so von der drückenden Finsterniß der Gegenwart, ebenso wie von der weiteren Uebersicht über alle hieher gehörende frühere Geschichte aus, vor allem zur rechten Beichte, und dann zur rechten Zuversicht und Bitte. Zur aufrichtigen Beichte wird es von der Gegenwart aus B. 4—10; aber dann B. 11—14 noch mehr vom Ueberblicke über alle frühere Geschichte aus, welcher umso mehr hieher gehört, da die erste Schuld dieser großen schweren Zerstörung und Zerrüttung in die älteren Zeiten zurückgeht. Aber von Stufe zu Stufe wird dann B. 15—19 die gläubige Bitte und das Flehen um Erbarmen immer glühender (zuerst im Namen des Ganzen B. 15 ff., und schließlich in dem dieses einzelnen Flehenden B. 17 ff.), bis es wie in abgerissenen letzten Seufzern und wie in dem letzten glühenden Feuer sich erschöpfend aufhört (B. 19). — So treffend wir diese Analyse im allgemeinen finden¹⁾, so entschieden müssen wir gegen die ihren Hintergrund bildende Voraussetzung einer erst maktabäischen Abfassung des Gebetes protestiren. Als Beweisgrund hierfür machen Ewald, Hitzig, v. Lengerke u. d. a. an sich allerdings unfeugbar vorhandene Verwandtschaftsverhältniß unsres Gebetes zu den Bußgebeten Esr. 9, 6 ff.; Nehem. 1, 5—11 und 9, 6 ff., und Baruch 1, 14—2, 19 geltend, das sie auf Nachahmung dieser Gebete durch den angeblich viel späteren Pseudodaniel zurückzuführen suchen. Aber die betr. Verhätungen sind theils nur indirekte oder zufällige, durch den gemeinsamen religiösen Gedankentypus der Eriskapoche und der ihr zunächst gefolgt Zeit erzeugte, theils derartige speziellere und unmittelbare, bei welchen nicht jene anderen Gebete, sondern eben nur das vorliegende als Original zu betrachten sind (so z. B. בְּשֵׁר הַכְּפִירִים B. 7, 8, vgl. Esr. 9, 7; סְלִיחוֹת B. 9, vergl. Nehem. 9, 17; auch die Zusammenstellung: „unsere Könige, Fürsten, Väter und das ganze Volk des Landes“ B. 6, welche ganz so in Nehem. 9, 32, und ohne „das Volk des Landes“ [wie hier B. 8] in Nehem. 9, 34

wiederkehren u. s. f.). Der viel wortreichere, weit-schweifigere und gedehntere Charakter jener nicht-danielischen Gebete, insbesondere der bei Nehemia und Baruch vorfindlichen, weist schon von vornherein und auf den ersten Blick den Verdacht, daß jene als spätere Kopien, das vorliegende Gebet in seiner gedrängteren, frischeren, kräftigeren Kürze aber als das Original zu betrachten sein werde (vgl. besonders Zündel, Kritische Unterss. u. c., S. 191 ff., dessen Darlegung durch das von Ewald, S. 485 Vorgebrachte in keinem einzigen Punkte widerlegt ist). Und daß in ihm die Leiden Israels zwar als selbstverschuldet hingestellt werden, aber ohne daß auch nur mit einer Silbe auf den fluchwürdigen Charakter des sie vermittelnden menschlichen Verleuzers der göttlichen Strafe, auf das noch immer andauernde Wüthen der Dränger Israels und auf das ihnen sicher bevorstehende göttliche Gericht hingewiesen würde: dies paßt wahrlich schlecht genug zur Annahme eines erst maktabäischen Ursprungs des vorliegenden Abschnittes als einer kompilirenden Nachahmung älterer Muster. „Es ist ja begreiflich, daß ein unter den Leiden der maktabäischen Zeit schreibender Verfasser gelegentlich etwa zur Korrektur eines Jünnens über die göttliche Zulassung solcher Leiden das Volk an die theilweise eigne Verschuldung desselben durch ein allgemeines sündhaftes Verhalten gegen den Gott der Väter wenigstens erinnern konnte. Aber es erscheint nicht natürlich, daß er seine Leiden, auf das Gesetz der Väter eben jetzt tatsächlich sich stützenden und gerade darum verfolgten Zeitgenossen nicht vorzugsweise und direkt, geschweige auch nicht mit einem einzigen Worte auf die fluchwürdigen Handlungen des sie verfolgenden Despoten, des *μαρτος*, zur Erhöhung des Muthes in ihrem guten Kampfe hingewiesen haben sollte: und daß er dies, wo es sich um praktischen Zuspruch inmitten entscheidender und drohender Kämpfe handelte, unterlassen haben sollte, um nur ja die Konformität mit der wenn auch anders gefärbten Situation der Gebete Esra's und Nehemia's einzuhalten, welche auf das Faktum der Eroberung und Zerstörung Jerusalems zurückblicken“ (Kranichfeld). Vgl. auch das schon in der Einleitung S. 6 über das Verhältniß des Buches Daniel zu den auf es Bezug nehmenden nachexilischen Schriften Bemerkte; sowie die nachfolgende Erklärung des Einzelnen.

B. 4—10. Der Eingang: bußfertiges Sündenbekenntniß im Namen des ganzen Volkes. — Und ich betete.... bekannte und sprach. הִתְחַנְנְתִּי וְדִבַּרְתִּי „beichten, bekennen“, wie unten B. 20; Esr. 10, 1. — Ach Herr, du großer und schrecklicher Gott, der du den Bund und die Gnade hältst. Diefelbe Anrede an den gewaltigen und furchtbaren, unter Bedingungen aber auch glütigen und barmherzigen Gott, auch Nehem. 1, 5; nur daß hier der Artikel vor dem zweiten Objekte des שָׁמַיִם, vor הָאֵל, aus Nachlässigkeit weggelassen wurde, während er an unsrer Stelle, wie auch in Nehem. 9, 32 und 5 Mos.

¹⁾ Vgl. die ähnliche, nur einfachere Melancthons, welche unten, bei den »Homilet. Andeutungen« anzuführen sein wird, und welche das ganze Gebet in die zwei Theile 1) der confessio (B. 4—14) und 2) der consolatio (B. 15—19) zerlegt.

7, 9 steht. — V. 5. Wir haben gesündigt und gefehlt, gefrevelt und widerstrebt. Eigentl.: „und gefrevelt und widerstrebt“, denn das וַיִּשְׁעֲבוּ ist wohl heizubehalten; seine Beseitigung in einigen Handschriften erklärt sich aus dem Streben, unsre Stelle mit den Parallelen B. 15 und 1 Kön. 8, 47 zu verähnlichen. Das Hiph. וַיִּשְׁעֲבוּ , „freveln, gottlos handeln“, wie sonst das Kal zeigt: vgl. 11, 32; Nehem. 9, 33; Ps. 106, 6. — Sind abgewichen von deinen Geboten und Rechten. Der Infinit. סִיר als Fortführung des v. finit., wie B. 11; vgl. Nehem. 9, 8, 13; Esch. 3, 13; 9, 1. 12. 16; 6, 9 zc. — V. 6..... Die Propheten, welche in deinem Namen zu unseren Königen, Fürsten, Vätern..... redeten. Die „Väter“ bezeichnen hier sowie B. 8 und Jer. 44, 17. 21 die Vorfahren des heutigen Israel, und zwar alle außer denen von königlichem und fürstlichem Geschlecht; vgl. das gleich folgende zusammenfassende: „und zum ganzen Volke des Landes“. Ebenso Nehem. 9, 32, wo indessen zwischen den Fürsten und Vätern auch noch die „Propheten und Priester“ eigens mit aufgezählt sind. Eine Erweiterung, die deutlich die Reflexion eines späteren Zeitalters verrät und um so überflüssiger erscheint, je unzweifelhafter beide: Propheten und Priester, mit unter den „Vätern“ begriffen sein konnten (vgl. Richt. 17, 10; 18, 19). — V. 7. Dein, o Herr, ist die Gerechtigkeit, uns aber die Scham des Angeichts, d. h. die auf dem Antlitz (durch Erröthen) sich malende Scham über unsre Sünde und über die durch sie über uns gekommene Schmach und Plage; vgl. den bekannten Gebrauch von בִּיבוּ , sowie die den Gedanken unsres Verses paraphrasirende Stelle Esr. 9, 7. — wie hentigen Tags (so von jeher). In כִּיּוֹם הַזֶּה drückt כִּי nicht etwa den unbestimmt temporellen Sinn „am, zu“ aus (wie v. Leng., Dabern. zc. wollen), sondern, wie stets in dier. Redensart, den der Vergleichen; vergl. B. 15; Neh. 9, 10; Jer. 25, 18 zc. Beides also, die Bethätigung der göttlichen Gerechtigkeit, und dem gegenüber das Sich-schämen-müssen oder Zuschandenwerden der Kinder Israel, wird als von jeher vorhanden und als auch jetzt noch in Kraft befindlich bezeichnet. — Den Leuten von Juda und den Bewohnern Jerusalems. Daß hier nicht von dem Propheten gleichzeitigen Bewohnern Jerusalems die Rede ist (wie Berth., v. Leng., Stähelin zc. wollen), zeigen deutlich B. 16—18, die Jerusalem als in Trümmern liegend voraussetzen. — V. 8. O Herr, uns ist die Scham des Angeichts zc.; vergl. Jer. 3, 25; 14, 20; Neh. 9, 34 zc. — V. 9. Denn wir sind von ihm abgefallen. מִיְיָ wie B. 5. Der Satz mit כִּי will motiviren, weshalb der göttlichen Barmherzigkeit und Vergebung סְלִיחוֹת (vergl. Neh. 9, 17, sowie die סְלִיחוֹת Ps. 130, 4) hier gedacht wird: weil ihrer nämlich die Kinder Israel als des Verbrechens der Auflehnung wider Gott Schuldige vor allem bedürfen, — was dann im folgenden Verse weiter ausgeführt wird. — V. 10. Und haben nicht gehört auf die Stimme

Jehovah's, unsres Gottes, zu wandeln in seinen Geboten; vgl. Jerem. 44, 23; 1 Kön. 8, 61; Auf. 1, 6 zc. Die hier genannten וּדְוָרָה sind nur formell verschieden von der im folgenden Verse erwähnten וּדְוָרָה , der einheitlichen Zusammenfassung der Gebote, d. h. der einzelnen Willenskundgebungen Gottes. Die Propheten erscheinen sonach als Wächter, Lehrer und Einschärfer des Gesetzes; vgl. ihre Bezeichnung als שֹׁמְרֵי תֹרָה Jer. 21, 11; als צִדִּיקִים Jerem. 6, 17; Esch. 33, 2; Mich. 7, 4 zc.

B. 11—14. Fortsetzung: Rückblick auf die Vergangenheit des Volkes. — Und so ergoß sich auf uns der Fluch und der Eidschwur. Wie sonst Gottes Zorn (Jer. 42, 18; 44, 6; 2 Chron. 12, 7; 34, 21 zc.), so ist es hier der ihn repräsentirende Fluch, der sich, gleichsam ein zerstörender Feuerregen (1 Mos. 19, 24; 2 Mos. 9, 33; Nah. 1, 6) über die Sünder ergießt. Und zwar ist es nicht ein einfacher Fluch, sondern ein mit einem Eidschwur verbundener, also eidlich bekräftigter und um so nachdrücklicher wirkender; vergl. 4 Mos. 5, 21; Nehem. 10, 30; Ps. 105, 11; Esch. 3, 11. 18; 6, 17. — Der geschriebenen steht im Gesetze Moses, des Knechtes Gottes, nämlich 3 Mos. 26, 14 ff.; 5 Mos. 28, 15 ff.; 29, 19. Zur Bezeichnung Moses als des Knechtes Gottes vgl. 2 Mos. 4, 10; 14, 31; 4 Mos. 11, 11; 12, 7; Jos. 1, 2; Esch. 3, 5. Vergl. oben dasselbe Prädic. von den Propheten: B. 5. — V. 12. Und er erhielt aufrecht seine Worte, die er geredet. וְהָקִים , sonst „aufrichten“, hier „aufrecht erhalten, bestätigen, thätlich bekräftigen“, vergl. 4 Mos. 30, 14. 15. — Für וְהָקִים bietet das Kri וְהָקִים , auf jenen Fluch B. 11 bezüglich. Aber alle alten Verss., sowie die Parallelen Nehem. 9, 8; Bar. 2, 3 bestätigen den Plural. — Wider uns und unsere Richter; eigentlich: „über uns“ zc. וְעַלֵּינוּ , zusammenfassender Begriff für „unsere Oberen“, vgl. Ps. 2, 10; 148, 11, sowie oben die Zerlegung dieses Begriffs in „Könige und Fürsten“: B. 6 und 8. — Daß er ein großes Unglück über uns bringen wolle zc., vgl. Hagel. 1, 12; 2, 17; Esch. 5, 9 zc. — V. 13. Wie denn im Gesetze Moses geschrieben steht dieses ganze Unglück zc. אֵת כָּל־הָרָצָה zur Einführung des Subjekts dienend, wie in 2 Kön. 10, 6; Jer. 45, 4; Esch. 44, 3. Zu פָּאָרָה vergl. Jer. 14, 24 b. — Und doch bekräftigen wir nicht das Angesicht Jehovah's, unsres Gottes, — des sich zu unsrer gerechten Bestrafung anschickenden. Aus dem folgenden Verse geht hervor, daß erst dieses Nicht-bekräftigen seines Zornes, also ein hartnäckiges und verstocktes Fortsündigen, das Unheil über das Volk hereinbrachte. Zu וְעַלֵּינוּ eigentl.: „jemandes Gesicht streicheln, seine strenge Faltten glätten“, vgl. 2 Mos. 32, 11; 1 Sam. 13, 12; 1 Kön. 13, 6 zc. — Daß wir uns bekehrten von unsern Sünden und auf deine Wahrheit achteten. Die von dem Volke nicht beachtete Wahrheit Gottes ist sein Sich-selbst-gleichbleiben, kraft dessen er die dem Sünder angedrohte Strafe wirklich eintreten

läßt, also seine worthaltende Treue nach ihrer negativen Seite, die mit seiner Strafgerichtigkeit eins ist (vergl. 1 Joh. 1, 9). Unnötig ist die Hitzig'sche Annahme einer Hendiadyn: „daß wir deine Treue einsehend uns bekehrten.“ — V. 14. So wachte denn Jehovah über dein Unheil, d. h. er trug Sorge für dasselbe, ließ es sich angelegen sein; vgl. Jer. 1, 12; 44, 27. — Denn Jehovah, unser Gott, ist gerecht bei allen seinen Werken, die er thut; eigentlich: „auf Grund aller seiner Werke“ (על-כל-מפעליו); vgl. Neh. 9, 33. אשר עשה, die er gethan hat“). — Und wir hörten nicht auf seine Stimme, d. h. trotzdem, daß wir nicht hörten; vgl. die ähnliche Wendung mit וְלֹא אָזְנָנוּ in V. 13.

V. 15—19. Schluß: Die Bitte selbst in ihrer von Satz zu Satz sich steigenden Intensität und Dringlichkeit. — Der du dein Volk aus Egyptenland ausführtest mit starker Hand. Ein glänzender, thatächlicher Beweis der einsigen Gnade und Barmherzigkeit, die Gott seinem Volke bewiesen; vgl. 2 Mos. 20, 2 rc.; Ps. 105; 114 rc. — Und dir einen Namen machtest, wie noch heutigen Tages; d. h. dir durch jene rettende Wunderthat einen bis zur Gegenwart fortbauenden Ruhm erwarbst, vgl. Jerem. 32, 20; Nehem. 1, 10; 9, 10. — V. 16. O Herr, nach allen deinen Gerechtigkeitsbeweisen wende ab rc. צַדִּיקָהּ, mag man es nun mit den meisten als Plur. von צַדִּיק betrachten, oder mit Hitzig es als Plur. eines Singulars צַדִּיק ansehen (vergl. Jes. 41, 10; 42, 6, 21), bedeutet jedenfalls „Gerechtigkeits-“, nicht Grad-enerweise; wie es denn überhaupt entschieden irrtümlich ist und eine arge Verflachung des Schriftsinnes involviret, dem alttestamentlichen Ausdruck „Gerechtigkeit“ auch nur einmal den Sinn von „Gnade“ zu ertheilen. — Von deiner Stadt Jerusalem, deinem heiligen Berge. Die Apposition hier um so passender, da Jerusalem zu Daniels Zeit eben nur in seiner Stätte, seinem Berge, vorhanden war. — Ist Jerusalem.... allen um uns her Wohnenden zur Schmach, nämlich geworden; vgl. Ps. 79, 4. — V. 17. Und nun höre, unser Gott. אֱלֹהֵינוּ, aus V. 16 b folgend, nicht etwa den 15. Vers wieder aufnehmend. — Auf das Gebet deines Knechtes und auf sein Flehen. עַבְדְּךָ nennt sich Daniel im vollen Bewußtsein der müßerischen Stellung, die ihm, wie einst Mose und wie den früheren Propheten (vgl. V. 11, 5) zukommt. — Laß dein Angesicht leuchten über dein verwüstetes Heiligtum. Der zerstörte Tempel tritt hier an die Stelle der vorher genannten Momente Stadt und Berg, zum Zeichen dessen, daß das Gebet immer inniger und eindringlicher wird, und gleichsam mit immer wirksameren Motiven auf Gott einwirkt. — Um des Herrn willen, d. h. um deiner selbst willen, um deines Namens willen (V. 19). Des Nomen wird nachdruckshalber nochmals gesetzt, statt des Pronomens, ähnlich wie in 1 Mos. 19, 24, und wie öfter im

neutestamentl. Sprachgebrauche, z. B. Röm. 15, 5. 6; Eph. 2, 21 rc. — V. 18. Reige, mein Gott, dein Ohr und höre, öffne deine Augen rc. Das K'tib אָזְנֶךָ ist gegenüber dem nivellirenden K'ti אָזְנֶךָ aufrecht zu erhalten; vergl. V. 19; Ps. 41, 5; Jes. 7, 11; 32, 11. — Neben der singul. Wendung: „reige dein Ohr“, (vergl. Ps. 88, 3; 86, 1; 102, 3; 116, 2 rc.) sonst auch die pluralische: „deine Ohren“; Ps. 130, 2; vergl. Jes. 59, 1; Ezech. 8, 18; Ps. 34, 16; 1 Petr. 3, 12; Sak. 5, 4. Luthers Uebersetzung hat diesen Unterschied meist verwischt und fast überall den Plural ausgedrückt, auch da, wo der Grundtext den Sing. bietet. — Und siehe an unsere Verwüstungen (מַבְרֵיחַ), wie unten V. 26, statt des früheren מַבְרֵיחַ V. 2; vergl. Jes. 61, 4) und die Stadt, über welche dein Name genannt ist, d. h. die nach deinem Namen genannt ist; vgl. Jer. 7, 10; 25, 29; 34, 15; Ps. 48, 3, 9 rc. — Denn nicht auf unsre Gerechtigkeit hin legen wir unser Flehen vor dir nieder. Zur Nebenart: רָקִיב רַחֵם, „Flehen niederlegen, ausschütten zu eines Fußes“, vergl. V. 20; Jerem. 38, 26. Zum Gedanken: Jes. 57, 12; 58, 2; Nehem. 1, 19. 27. 31 rc. — V. 19. Herr, höre doch; Herr, sei gnädig; Herr, merke auf rc. Die dreimalige Wiederholung des Namens Abonai „Herr“, ein Zeichen des höchst dringenden, fast stürmischen Charakters, welchen das Gebet hier am Schlusse annimmt; vgl. Jes. 6, 3; Jer. 7, 4; 22, 29. — Und thue es, verziehe nicht. Daß Daniel mit diesem „verziehe nicht“ (vergl. Ps. 40, 18; 70, 6) auf die lange Verzögerung der Erfüllung der jeremianischen Weissagung von den 70 Jahren habe hinweisen wollen (Ewald), ist unbeweisbar. Der Ausdruck lautet hierzu zu allgemein; keinesfalls läßt sich aus ihm irgendetwas zu Gunsten des erst maßstabischen Ursprungs unserer Stelle folgern. — Um deinetwillen, mein Gott, weil dein Name über deine Stadt und dein Volk genannt wird. Daß אֱלֹהֵינוּ so viel ist wie אֱלֹהֵינוּ (Jes. 48, 9; Ps. 23, 3; 25, 11), also = „um deiner Ehre, deines Ruhmes willen“, ergibt sich aus dem eperegetischen Zusage: „weil dein Name“ rc. (vgl. z. B. V. 18).

V. 20—23. Ankunft des Engels Gabriel als göttlich gesandten Auslegers der jeremianischen Weissagung von den 70 Wochen. — Und noch redete ich und betete rc.; d. h. nicht: „noch ehe ich ausgebetet hatte“ — denn mit V. 19 hat das Gebet offenbar seinen Abschluß erreicht, — sondern: „ich stand am Abschlusse meiner Rede, ich redete eben die letzten Worte“ rc.; vgl. Jes. 28, 4. — Mein Flehen für den heiligen Berg meines Gottes; eigentl.: „auf Grund des heiligen Berges“. Die Präpos. לִי kann vermöge ihrer Grundbedeutung: „über“ eben so gut „wider“ (V. 12) als „für“ bedeuten. Der „heilige Berg“ schließt laut V. 16, 17 die „heilige Stadt“ (Matth. 4, 5) und den Tempel mit ein. — V. 21. Ja (eig.: „und“) noch redete ich im Gebete. Rhetorische Epianalepe, oder kurze Zusammenfassung des Vorhergehenden zum Behufe der Ankündigung. — Und der Mann Gabriel, den ich

im Gesichte früherhin gesehen hatte. Eine Milderung auf Kap. 8, 15 f., wo auch die Bezeichnung des Engels als eines „Mannes“, — seiner Mannesgestalt wegen — bereits ihre vorläufige Motivierung gefunden hatte. — Wegen בְּרָחָהּ f. z. Kap. 8, 1. — Kam in fliegender Eile zu mir heran. Der Ausdruck בְּרָחָהּ ist schwierig. Für die Bedeut.:

„ermüdet durch weiten (oder schnellen) Lauf“, welche Ibn Esra, Gesenius zc. annehmen (ähnlich auch Kranichf.: „schwer ermüdet“), scheint der Umstand zu sprechen, daß beiden verbundenen Worten die gleiche Wurzel רָחַץ zu Grunde liegt, welche sonst stets „ermühen, mattwerden“ bedeutet. Aber der Sinn des „Ermüdens“ paßt für einen Engel weder überhaupt, noch insbesondere am vorliegenden Orte, wo das בְּרָחָהּ des folg. V. sehr deutlich auf ein rasches Herankommen des Engels hindeutet. Daß mit diesem raschen Herbeikommen nicht etwa ein „schneller Lauf“ gemeint ist (Hävern, v. Beng. zc.), sondern ein schneller Flug, ein blitzschnelles Heraufliegen, dafür spricht: 1) die Wurzel רָחַץ, welche mit רָחַץ „fliegen“ jedenfalls urverwandt ist, also die Bedeutung des Fliegens auch ausdrücken kann; 2) das Zeugniß der alten Uebers., die sämtlich den Begriff des raschen Fliegens ausdrücken (Sept. τάχει περιμένους; Theodot. περιμένους; Vulg. cito volans, auch Syr.); 3) die Thatsache, daß die Heil. Schrift die Engel auch sonst als fliegend darstellt, und zwar nicht blos im Neuen Test. (Offenb. 14, 6), sondern, trotz Hitzig's, Hävernich's u. a. gegenheiliger Behauptung, auch im Alten, wie Jes. 6, 2 ff.; Richt. 13, 20; Ps. 104, 4 zc. unwiderleglich darthun (vgl. auch Matth. 28, 3 u. f. w.). — Um die Zeit des Abendopfers, also um Sonnenuntergang (4 Mos. 28, 4). Diese levitisch-theokratische Zeitbestimmung erklärt sich einfach aus der sehnsuchtsvollen Erinnerung des Propheten an das um jene abendliche Stunde dargebrachte Opfer im Tempelthum, beweist also durchaus nichts gegen die exilische Abfassung des Stüdes. Sie hat im Munde des Exulanten Daniel unter Darius Medus ebenso wenig etwas Auffallendes, wie es auffallend gefunden werden könnte, wenn im Mittelalter ein in seiner Jugend in sarazenische Gefangenschaft gerathener frommer Christenknabe dort, trotz vieljähriger Entfernung von Stätten christlicher Gottesverehrung, doch von Matutine oder Vesper oder Kompletorium gesprochen hätte. Vgl. auch oben, zu Kap. 6, 11. — B. 22. Und er gab zu verstehen. So richtig die meisten; vgl. האֲרִיךְ in Kap. 8, 16. Viel zu gezwungen Hitzig; „und er ward es inne“, nämlich daß die Zeit des Abendopfers noch nicht vorüber, daß also Daniel eben mit seinem Abendgebete fertig geworden sei (!). — Eben bin ich ausgegangen, nämlich von Gotte, vor dem Gabriel gewöhnlich steht (Luk. 1, 19; vgl. auch Hiob 1, 12). Daß er eben jetzt ausgegangen ist (יָצָא) wie Job. 14, 11), zeigt, daß es Daniels bewegliches Gebet gewesen, das seine Sendung zu ihm veranlaßt hat; vgl. den folg. V. — B. 23. Mit dem Beginn meines Flehens ging

auch ein Wort, d. h. ein zu deiner Tröstung und Beruhigung (und insofern auch zur Erhöhung deines Flehens) dienender Ausspruch (דָּבָר wie z. B. Hiob 4, 12; Jes. 9, 7) — nicht: „ein Befehl“; denn ein solcher hätte nur dem Engel, nicht aber Daniel gegeben werden können; und doch wird dieser im 2. Versgiede aufgefodert, „auf das Wort (דָּבָר) zu merken“. Richtig Hitzig: „ein Ausspruch, ein Orakel, welches in B. 24—27 wörtlich enthalten ist“. — Weil du ein Liebling bist. חֲמוּדָה, dasselbe wie Kap. 10, 11. 19 אֲשֶׁר-חֲמוּדָה: „Mann der Kostbarkeiten, der Wonne“, d. h. Liebesswürbiger, Liebling (Ruch: „lieber Mann, lieb und werth“; Ewald: „ein Liebfüßer“). Irreleitend ist das „vir desideriorum“ des Hieronymus; denn auf die Sehnsucht des Propheten nach Erkenntniß der göttlichen Geheimnisse (quod pro desiderio tuo Dei secreta audire merearis, et esse conscius futurorum) geht das חֲמוּדָה sicherlich nicht. Viel richtiger vergleicht Hieronymus selbst unmittelbar vorher das dem Salomo (2 Sam. 12, 25) beigelegte Prädikat חֲמוּדָה „Liebling Gottes“; gleichwie Neuere mit Recht das Kognomen des Titus: „amor et deliciae generis humani“ verglichen haben. — Nun merke auf das Wort und beachte das Gesicht. „Der Wechsel von בָּרַךְ und בְּרָחָהּ drückt eine leise Schattirung des Grundbegriffs aus; der Unterschied ist nicht größer, als zwischen בָּרַךְ selbst und מְרָאָה, welches letztere = חֲוִיךְ „Offenbarung“, der Inhalt, die Seele des gesprochenen Wortes“ (Hitzig).

B. 24—27. Der Ausspruch von den 70 Jahren. — Siebzig Wochen sind bestimmt. Eigentl. „sind abgeschnitten“; denn dies bedeutet das בְּרָחָהּ eigentlich, ähnlich wie חֲרִץ eigentlich: „schneiden, zuspitzen“, und dann „beschnitten, bestimmen“ bedeutet, vergl. Hiob 14, 5; Jes. 10, 22; 1 Rñ. 20, 40. Kontextwidrig die Vulg. „abbreviatae sunt“, wegen ἐκτοβρωθησαν, Matth. 24, 12. Richtig dagegen Hitzig, der die Bedeutung des „Zerlegens“ in zwei Abschnitte, die durch B. 25 ff. nahe gelegt scheinen könnte, abweist und das Abschneiden vielmehr auf „die Summe der Zeit“ überhaupt bezieht, also paraphrasirt: „ein Zeitabschnitt von 70 Jahren ist an der a u m t“. — Die Konstruktion ist die bekannte des imperponellen Passivs mit dem Akkusativ (vgl. 1 Mos. 35, 26; 2 Mos. 13, 7; Jes. 21, 2; auch oben zu B. 13). Allzukünstlich ist Wieseler's Annahme, das בְּרָחָהּ in B. 23 sei Subjekt, und die 70 Wochen Prädikat: „das Wort ist abgeschnitten als 70 Wochen“; — eine Erklärung, gegen die auch der Umstand spricht, daß בְּרָחָהּ hier nicht im Sinne des „Abgekürztseins“ stehen kann. — שִׁבְעִים, „siebzig Wochen“. Damit können unmöglich 70 Wochen im gewöhnlichen Sinne oder 490 Tage gemeint sein; denn die Zahl steht in augenfälliger Beziehung zu den 70 Jahren Jeremias B. 2; und zu einer etwaigen mythischen Umschreibung der Zeittürze von 3½ Jahren eignet sich die knappe Zahl von 490 Tagen nicht. Auch sind die 3½ Jahr

laut den früheren Schilderungen in Kap. 7 und 8 durchaus eine Leidens- und Drangsalzeit, während von den beiden Unterabtheilungen der 70 Wochen wenigstens die letzte, längere von 62 Wochen in B. 25 f. als eine Zeit verhältnismäßigen Stillstandes der Leiden charakterisirt wird. Endlich führen die $3\frac{1}{2}$ Jahr deutlich in der B. 27 erwähnten „halben Woche“, wo Opfer und Speisopfer aufhören sollen u. s. w., wieder, und eben diese unleugbare Identität des letzten kleinen Bruchtheils der 70wöchentlichen Periode mit der früher erwähnten vierthälbjährigen Drangsalzeit zeigt unwiderleglich, daß die 70 Wochen als 70 Jahrwochen zu fassen, mithin als eine Amplifikation der jermianischen 70 Jahre zu betrachten sind. Eine solche prophetisch-mythische Umdeutung der 70 Jahre in ebenso viele Jahrstiebede oder Zeiträume von je 7 Jahren steht in der Ausdrucksweise des Alterthums überhaupt nicht isolirt oder unerhört da; s. z. B., was Martinus Varro bei Aul. Gellius N. A. III, 10 sagt: „se jam undecimam annorum hebdomadam ingressum esse et ad eum diem septuaginta hebdomadas librorum conscripsisse“; auch Aristotel., Polit. VII, 16; Censorin. de die natali c. 14. Sie war aber unsrem theokratischen Propheten um so näher gelegt und konnte von seinen Lesern um so leichter verstanden werden, da das mosaische Gesetz (3 Mos. 25, 2, 4 ff.; 26, 34, 35, 43; vgl. 2 Chron. 36, 21) die Bezeichnung des je sieben-ten Jahres als eines Landes-Sabbaths, also überhaupt die Sitte, auch die Jahre in Hebdomaden einzutheilen, längst üblich und für alle Angehörigen des jüdischen Volkes geläufig gemacht hatte. Der Gedanke aber, daß statt bloß 70, vielmehr 7×70 Jahre bis zur Wiederherstellung der Theokratie in voller Kraft und Bedeutung zu verstreichen hätten, daß also der Eintritt der messianischen Zeit eine beträchtliche Verzögerung erfahren werde, ist überhaupt ein „integrierender Hauptbestandtheil der Anschauung des ganzen Buches“ (Kranichf.). Man beachte auch, daß der Begriff „Wochen“ als Hauptbegriff nachdrücklich dem Zahlworte vorangeht: „Wochen (Jahrwochen, nicht einfache Jahre), siebenzig an der Zahl, sind bestimmt“ zc. Der Maschulinargebrauch des Nomen auch unten Kap. 10, 2, 3; vgl. 1 Mos. 29, 27 f.; 3 Mos. 12, 5. — **Ueber dein Volk und deine heilige Stadt.** Das „dein“ im Sinne von „dir am Herzen liegend, dir lieb und werth“; vgl. B. 20; Kap. 12, 1. Wie das Volk Jehovas (B. 19) auch Daniels Volk ist (B. 20), so Jerusalem seine Stadt, seine Lieblingsstadt. Seine Geburtsstadt mochte es, nach Kap. 3, 1, immerhin auch sein; doch läßt sich dieser spezielle Umstand aus unsrer Stelle nicht erschließen: s. Einl. S. 2, z. A. Das Prädik. „heilig“ gebührte übrigens Jerusalem auch, wenn und so lange es zerstört war, da es kraft seiner ganzen Vergangenheit und kraft seiner zukünftigen Bedeutung für das Gottesreich „die heilige Stadt“ schlechtweg war; vgl. B. 16—20; Jes. 52, 1; Matth. 4, 5. — **Zu vollenden den Frevel und vollzunehmen die Sünden.** Die bis zum Schlusse

des B. folgenden Infinitive mit ל , lenken die Aufmerksamkeit sofort tröstend auf das heilvolle Endziel des auf Volk und Stadt lastenden Zeitabschnittes“, kündigt also von vornherein an, daß es sich um die Verwirklichung der messianischen Hoffnungen Israels, um die Zeit, da „Zions Ritterschaft“ ein Ende haben wird (Jes. 40, 2 f.), handelt, kurz daß die weißagende Rede des Engels von hier ab einen messianischen Inhalt gewinnt. — לְהַחֲדֹשׁ lesen Theobot., Bengtson, v. Leng., Wiesel., Kranichf. zc. mit dem K'tib לְהַחֲדֹשׁ , „den Frevel zu verschließen“, was nach v. Leng. s. v. a. „den Frevel zu vergeben“, nach Kranichf. s. v. a. „die Sünde zu hemmen, aufzuhalten“ sein soll. Aber bei dem ersten Sinne entstünde eine unpassende Tautologie mit לְהַחֲדֹשׁ ; und das „Se mennen (cohibere) der Sünde“ würde nach den Parallelen Job 14, 17; Jos. 13, 2 passender durch לְהַחֲדֹשׁ ausgedrückt worden sein; auch hat keiner der älteren Uebersetzer, auch Theobot. nicht, den Sinn des „Hemmens“ ausgedrückt. Man wird daher mit den meisten לְהַחֲדֹשׁ zu punktieren und dieses als für לְהַחֲדֹשׁ stehend und den Sinn des Vollendens, Vollmachens ausdrückend zu fassen haben. Dafür spricht auch das parall. לְהַחֲדֹשׁ , wie mit dem K'ti und allen alten Versionen außer Theobot. zu lesen ist; vergl. Kap. 8, 23; Jes. 16, 4; 33, 1 zc. Das „Vollmachen der Sünde“, d. h. des Sündenmaßes, ist im wesentlichen dasselbe wie das Vollenden des Frevels, nur daß es diesen Begriff noch stärker ausdrückt. Gegen das K'tib לְהַחֲדֹשׁ (so auch Theobot. $\text{τοὺς σφραγίστας ἀπαγρῆας}$) entscheidet schon allein der Umstand, daß לְהַחֲדֹשׁ „und zu versiegeln“ noch einmal in unsrem B. wiederkehrt, und zwar in wesentlich anderem Sinne als der hier in der 1. Vershälfte stattfindende sein würde. Für diesen Sinn, der neben einem לְהַחֲדֹשׁ „zu verschließen, zu hemmen“ etwa den Begriff des noch schärferen Verschlusses oder der noch vollständigeren Verbannung ausdrücken würde, ließe sich allerdings (mit Kranichf. zc.) Kap. 6, 18; 12, 4; 5 Mos. 32, 34; Job 9, 7; 37, 7 vergleichen. Aber weit näher liegt doch der durch Kap. 8, 23 gesicherte Sinn des „Vollmachens“, durch den der gesammte Ausdruck unsres Verses an harmonischer Abwechslung und Mannigfaltigkeit gewinnt. Auch erscheint eine Konfirmation des לְהַחֲדֹשׁ mit dem in der folgenden Zeile stehenden לְהַחֲדֹשׁ an und für sich als ein sehr nahe liegender leichtbegreiflicher Abschreibebefehl. — **Zu sühnen Schuld und ewige Gerechtigkeit herbeizuführen.** Diese zwei engverbundenen Glieder verhalten sich wie Grundlage und Folge, oder wie negative und positive Vermittlung einer und derselben Sache. Sie bilden das eigentliche Centrum der messianischen Gnadenwohlthaten Gottes, und erscheinen beide gleicherweise durch das vorige Paar von Infinitiven vorbereitet, durch das folgende Paar aber konfirmirt und zum Abschlusse gebracht. So daß demnach, wie Gesen., Maur., Sitz. richtig bemerkten, drei Paare von Handlungen oder drei Doppelglie-

der in unfrem Verse beabsichtigt werden, deshalb aber auch der distinktive Accent אֲחֵרֵי hinter וְיָרֵךְ weniger passend erscheint, als er es hinter $\text{וְיִשְׁלַח$ gewesen sein würde. Die enge Zusammengehörigkeit des וְיָרֵךְ mit dem $\text{וְיִשְׁלַח$ erhellt auch daraus, daß ohne Zweifel Gott als bewirkendes Subjekt beider Handlungen gedacht ist, insbesondere auch des „Versühnens“ (eigentl. „Bedeckens“) der Schuld; (vgl. Ps. 32, 2; 65, 4 u.). — Die Gerechtigkeit, auch sonst ein Attribut der messianischen Zeit (vgl. Jes. 53, 11; Jer. 33, 15 f.; Mal. 3, 20), erscheint hier als ewige, entsprechend der Ewigkeit des Messiasreichs (vgl. Kap. 2, 44; 7, 18, 27; Jes. 51, 5—8). Sie ist sicherlich nicht auf das Moment einer nur äußeren (levitisch-theokratischen) Gerechtigkeit einzuschränken, wie selbst Hitzig zugeht, wenn er bemerkt: daß die äußere Gerechtigkeit von der inneren überhaupt nicht getrennt sein könne. — Und zu verriegeln Gesicht und Propheten, und zu salben ein Allerheiligstes. Diese beiden letzten Glieder der ganzen Reihe von messianischen Heilszielen verhalten sich zueinander wie Inneres zum Aeußeren, oder wie Ethisches zum Ritualen, wie Religion zum Kultus. Unrichtig Kranichfeld: das dritte Gedankenpaar stehe seiner formalen Satzstruktur nach im christlichen Verhältnisse zum ersten, sofern dort vom Grund zur Folge, hier aber von der Folge (nämlich von der Siegelung der Prophetie) zum Grunde (zur Salbung des Heiligtums) fortgeschritten werde. Unrichtig aber auch Hitzig, Bleek u.: Die Salbung des Allerheiligsten stehe deshalb erst hinter der Versiegelung der Weissagung und überhaupt am Schlusse der ganzen Reihe, weil von ihr bei Jeremia nichts geweißt sei, während die vorhergehenden Momente direkt oder indirekt den Gegenstand der messianischen Verheißungen bei diesem Propheten gebildet hätten. Die Ansicht, als ob mit der „Versiegelung von Gesicht und Prophet“ speziell die Bestätigung des jeremianischen Vaticiniums von den 70 Jahren Kap. 25, 29 gemeint sei (so auch v. Lengerke, Wieseler, Kamphausen u.), ist überhaupt unhaltbar, da die artikellosen Ausdrücke וְיָרֵךְ und וְיִשְׁלַח offenbar nicht auf einen bestimmten Propheten und prophetischen Anspruch gehen, sondern auf das Prophetenthum und seine heilsverheißenden Gesichte überhaupt. Von allem, was nur die Entwicklung der Theokratie seit Mose nach und nach an heilverkündigenden prophetischen Gesichten und Aussprüchen hervorgebracht hatte (וְיָרֵךְ kollektiv und allgemein, vgl. Kap. 11, 14) wird hier verkündigt, daß ihm „Versiegelung“, d. h. göttliche Bestätigung und Anerkennung mittelst thatächlicher Erfüllung (vgl. 1 Kdn. 21, 8; Esh. 8, 8) zu Theil werden solle. Jene jeremianische Weissagung kann weder ausschließlich, noch auch nur vorzugsweise und zunächst (wie Ewald will) gemeint sein, weil gerade sie von der hier mit besonderem Nachdruck betonten Sündensühnung und Herstellung einer ewigen messianischen Gerechtigkeit nichts erwähnt.

Der Sinn ist offenbar ein allgemeinerer, ähnlich dem in neutestamentl. Stellen wie Apostg. 3, 19; 10, 43; 2 Kor. 1, 20 u. — Die zuletzt in Aussicht gestellte „Salbung des Allerheiligsten“, oder vielmehr eines Allerheiligsten ($\text{וְיִשְׁלַח$ artifizios) ist offenbar eine feierliche Kultushandlung, die mit Wiederherstellung des theokratischen Kultus überhaupt wesentlich eins ist. Es ist die Delsalbung oder theokratische Weihe des Opferaltars des Neuen Bundes, der messianischen Heilsgemeinde, jenes reinen, hinfort nicht mehr zu profanirenden Heiligtums, das laut Kap. 8, 14 (vergl. 7, 25; 9, 17) an die Stelle des entweihten und besudelten alten treten soll. Daß der Opferaltar gemeint ist und nicht etwa das Allerheiligste im Tempel, noch der Tempel überhaupt, oder gar der Messias, wie Syr., Vulg. (sanctus sanctorum) u. a. wollen, ergibt sich klar aus 3 Mos. 8, 11, vgl. Ezech. 43, 20, 26, wo einer Weihung des Brandopferaltars durch einen Salbungssatt (und zwar 3 Mos. 1. c. durch eine Delsalbung, Ezech. 1. c. durch Bestreichen mit Opferblut) gedacht ist; sowie aus 2 Mos. 29, 37; 30, 29; 40, 10, wo der Opferaltar ausdrücklich als $\text{וְיִשְׁלַח$ bezeichnet ist. — Ihre Erfüllung hat die vorliegende Weissagung zweimal gefunden: zuerst noch typisch und in äußerlichem buchstäblichem Verstande, durch die wirkliche Wiederherstellung des alttestamentl. Tempeldienstes mit seinen blutigen Thieropfern, wie sie nach dreijähriger Unterbrechung durch Antiochus Epiphanes im Makkabäerzeitalter erfolgte (1 Makk. 4, 54—59), das zweitemal antitypisch und erfüllungsgehistisch, durch die Errichtung jenes auch vom Propheten Sacharja (Kap. 3, 9) verheißenen vollkommenen Heiligtums und Gottesdienstes des Neuen Bundes, dessen Opferaltar Christi, durch sein eignes hohepriesterliches Opferblut gesalbtes und geweihtes Kreuz geworden ist (Hebr. 13, 10; Kol. 1, 20). —

B. 25. Und verstehst du es und einsehen.

Diese Aufforderung soll den folg. spezielleren Nachweis des Verhältnisses der 70 Jahrwochen zu den noch nicht vollendeten 70 Jahren, sowie überhaupt zum Inhalte der früheren theokratischen Verheißungen einleiten. Sie weist den Hörer wie den Leser nachdrücklich auf die Wichtigkeit der nun kommenden Aufschlüsse und auf die Pflicht ernst denkender Erwägung derselben hin; vgl. das $\text{ὁ ἀναγνώσκων νοείτω}$ Matth. 24, 15. — Vom Ausgehen des Wortes, Jerusalem wiederherzustellen und zu bauen, bis auf einen Gesalbten, einen Fürsten, sind sieben Wochen. Der Ausdruck $\text{וְיִשְׁלַח$ entspricht jenem וְיִשְׁלַח zu Anfang der Rede des Engels, bezeichnet also wohl das Ergehen eines göttlichen Ausspruchs, nicht etwa das eines königlichen Befehls (wie Deere, Hävern, Weigl u. wollen, die an den Erlaß des Artaxerxes Longimanus, der den Bau Jerusalems in Angriff zu nehmen gebot, denken). Dieser letztere Begriff wäre durch das bloße וְיִשְׁלַח , ohne hinzugesetztes וְיִשְׁלַח , so unendlich als nur möglich ausgedrückt gewesen. Auch hat Hitzig wohl

Recht mit seiner Bemerkung: „Gabriel könne nicht wohl so objektiv und mit Gleichmuth vom Befehle eines heidnischen Königs reden, wie wenn dieser über die heilige Stadt zu verfügen hätte; für den Theokraten sei ein solcher Befehl so wenig an sich **רַבֵּר** als die Verschwörung Jes. 8, 12 ein **רָשָׁע**“. — Es kann mit **רַבֵּר** überhaupt kein Befehl gemeint sein, sondern, wie B. 23 zeigt, nur ein weisage- oder Ausspruch, ein Orakel, und zwar ein solches, das die Wiederherstellung Jerusalems verheißt. Dieses göttliche Vaticinium von Jerusalems Wiederherstellung wird von jener doppelten jeremianischen Prophetie (Ser. 25 u. 29), welche ein 70-jähriges Wüstestiegen Jerusalems mit nochmaliger Zurückführung der Verbannten und Befragung ihrer halbaischen Dränger in Aussicht stellte, nicht wesentlich verschieden sein. Denn ist auch von einer Wiederherstellung der Theokratie und insbesondere von einem Wiederaufbau Jerusalems darin nicht ausdrücklich die Rede, so sind diese Momente doch implicite in dem mit enthalten, was Kap. 25, 12 f. von der strafenden Heimführung der Chaldäer und der gnadenvollen Wiederannahme Israels ge- weisagt ist; ja Kap. 29, 10 wird diese gnädige Heimführung der verbannten Israeliten geradezu als eine „Zurückbringung an ihren Ort“, d. h. in ihr Land des Näheren bestimmt und beschrieben. Es ist also nicht nöthig, nach einer jeremianischen Weissagung, welche buchstäblicher und direkter den Neubau Jerusalems verheißt, zu suchen. Will man (mit Hitzig, Ewald, Bleek, Rapph. u.) eine solche Stelle in Ser. 30, 18 oder 31, 38 finden, so braucht man keinesfalls anzunehmen, daß es einzig nur diese spätere (nach Kap. 31, 15 ff. wohl erst nach der Zerstörung Jerusalems durch Nebusadnezar 588 v. Chr.) Weissagung sei, auf welche Daniel hier hinweisen wolle. Vielmehr wird derselbe zwischen Jerem. Kap. 29 (einem um 598 v. Chr. verfaßten Briefe des Jeremia) und zwischen der folgenden längeren Weissagung Kap. 30. 31 schwerlich einen chronologischen Unterschied gemacht haben. Beide Stille, und ebenso das frühere, Kap. 25, werden ihm als im allgemeinen der nämlichen Zeit und dem nämlichen Weissagungskreise angehörig gegolten haben: der im Ganzen 18—20 Jahre währenden Epoche des Unterganges des Reiches Juda nämlich, deren Anfangspunkt die erste Einnahme Jerusalems durch Nebusadnezar im 4. Jahre Jojakims oder 605 v. Chr., und deren Endpunkt die Zerstörung der Stadt im J. 588 bildete. Daß so sein Ausgangspunkt für die Berechnung der 70 Jahre etwas Unsicheres und Schwankendes hatte, war natürlich und wurde gerade zur bewirkenden Ursache der gegenwärtigen Weissagung; s. oben zu B. 2. — Das **לְהָשִׁיב** adverbial zu fassen und zum folgenden Verbum zu ziehen, so daß der Sinn entstände: „Jerusalem wieder zu bauen“ würde sprachwidrig sein, da sonst immer nur (und so auch hier im 2. Gliede) **שִׁיב** im Kal zur Umschreibung unseres „wieder“ (rursus, iterum) gebraucht wird. Gegen Wieseler's Auffassung: „zurückzuführen, nämlich

das Volk“, spricht theils die Härte einer solchen Ob- jektsergänzung, theils das Unnachweisliche einer direkten und ausschließlichen Rückbeziehung unsrer Stelle auf Ser. 29, 10, wo allerdings **לְהָשִׁיב** im Sinne des „Zurückführens“ steht. Auch ist im 2. Versgliede nur von einem „Wiedergebautwerden der Stadt“ (**תְּשִׁיב וְיִבְנֶהָ**), nicht von einer reductio populi exulis die Rede, was für den Sinn des Wiederherstellens, d. h. des Zurückführens aus dem Zerstörungszustande entscheidet; vgl. Ezch. 16, 55. — Wer ist nun im Sinne unsres Propheten mit dem **מְשִׁיחַ**, dem „Gesalbten, dem Fürsten“ (oder, wie man gewiß ebenso richtig übersetzen kann: dem „gesalbten Fürsten“; vgl. Ewald, Lebrb. S. 741) gemeint? Gewiß nicht unmittelbar und zunächst der Messias Israels, den die jüdische und kirchliche Auslegung bis herab in die neueste Zeit gewöhnlich hier gefunden hat; denn er würde schwerlich ohne Artikel als „ein gesalbter Fürst“ bezeichnet worden sein; auch hätte Daniel ihn schwerlich schon in so naher Frist, wie nach Ablauf der sieben ersten jener 70 Jahrwochen auftreten lassen, da er doch sonst, namentlich in Kap. 2 und 7, das Kommen des Messias erst in die ferne Zeit nach dem Sturze des 4. und letzten Weltreiches verlegt. Es ist wohl an einen unserm Propheten gleichzeitigen und schon bekannten Fürsten von hervorragendem theokratischem Verufe und von einer besonderen, auf das Israel jener Zeit (d. h. etwa des 49. oder 50. Jahrs nach Jerusalems Zerstörung) bezüglichen göttlichen Sendung zu denken, also unzweifelhaft an Cyrus, der auch Jes. 45, 1 als Jechovah's „Maschiach“ bezeichnet erscheint. Vergl. Kranichf., S. 327: „Vielmehr gibt sich der Betreffende als ein anderweiter Fürst, der theokratischen Herrscherberuf hat und dazu mit dem Geiste Jechovah's begabt ist; vgl. 1 Sam. 16, 13 f.; 10, 1. 6 f. Da nun bei einem gewöhnlichen, d. h. außerchristianischen nationalen Könige inmitten Israels hier die besondere Hervorhebung des Salbungsmomentes befremdlich wäre, so ist die Frage nach einem heidnischen Fürsten berechtigt, welcher auszeichnenderweise mit theokratischem Verufe, und namentlich in Beziehung zu den vorgehend erwähnten messianischen Erwartungen gedacht wäre. Als solcher wird nun einzigartig in theokratischer Literatur der Sieger aus dem Osten, der die Rückkehr Israels aus dem Exil Erwirkende, der Doreisch gedacht, welcher in Jes. 45, 1 ausdrücklich als der Maschiach Jachve's bezeichnet wird und geschichtlich im 1. Jahre der Oberregierung des medischen Darius über Babel, also zur Zeit der Vision, bereits wenigstens als der siegreiche Feldherr des Darius dastand. Für ihn haben wir uns im Sinne der danielischen Darstellung bei dem **מְשִׁיחַ** zu entscheiden. Er wurde der gleich folgenden Schilderung gemäß und in Uebereinstimmung mit den theokratischen Hoffnungen, die Israel auf ihn setzte, als der den vorgehend erwähnten Willen Jachve's ins Werk Setzende gedacht. Er galt dem Verfasser sonstigen prophetischen Erwartungen entsprechend als der Vermittler der Rückkehr und

des Aufbaues Jerusalems; und somit bestätigt der Verf. diese Erwartungen ausdrücklich, indem er sie nur des direkt messianischen Gedankens entkleidet, den er unter dem Gange der politischen Ereignisse in eine fernere Zukunft zu verlegen sich gezwungen sieht. — Der „Maschiah Nagid“ ist sonach an sich nur ein Typus des Messias, der Nämliche wie der in Jes. 45 vorgesehrt, aber nicht Christus selber (richtig, nur meist zugleich mit dem direkt-messianischen auch den typisch-messianischen Sinn zurückweisend schon Saab. Gaon, dann Bert-holdt, v. Leng., Hitzig, Ewald, Bleek, Rapph. u.). Diesen typischen Vorläufer Christi, den ersten Restitutor der Theokratie noch im danielischen Zeitalter selbst, läßt der Prophet am Ende des ersten Cyklus von 7 Sabbathjahren, also nach Ablauf der ersten Jubelperiode, die seit der Prophetenwirksamkeit des Jeremia verstrichen war, auftreten, während er von da bis zu der das Kommen des echten antitypischen Christus ankündigenden und anbahnenden Drangsalzeit noch weitere 62 Jahrwochen (oder nahezu 9 Jubelperioden) verstreichen läßt. Gegen die Meinung derer, welche, um die direkt-messianische Deutung des Maschiah Nagid aufrecht erhalten zu können, die sieben in unsrer Stelle erwähnten Wochen erst hinter den folgenden 62 Wochen ansetzen, also „die Enthaltung der 70 sich rückgängig bewegen“ lassen (v. Hofmann, Wieseler in den Göttinger Gel.-Anz. 1846, Delisch u.) spricht, daß Daniel, wenn er diese Zeitfolge beliebt, ganz sicherlich zu erst der 62 und dann erst der 7 Wochen gedacht haben würde; nicht minder auch die Unmöglichkeit, die 7 Wochen der 62 gehörig unterzubringen; sowie endlich überhaupt alles schon bisher gegen die direkt-messianische Fassung des Ausdrucks „בְּיָמֵי מָשִׁיחַ נָגִיד“ bemerkte. Vergl. übrigens die „Geschichte der Auslegung“ im Anhang zu den erz. Erläuterungen. — Und zweihundsechzig Wochen lang wird es wiederhergestellt und gebaut werden. Diese Zeitdauer von 62 Wochen, das „Resultat einer Subtraktion der bedeutsamen Sieben des Anfangs und einer für das Ende zu reservirenden Eins“, repräsentirt die Zeit der Aufeinanderfolge heidnischer Weltreiche bis zu jenem vierten und gottlosesten, welches das bis dahin mißbevoll und vollkommen resituirte Gottesreich des A. Vds. ganz zu unterdrücken sucht, eben damit aber seinen eignen Sturz durch das messianische Gottesgericht herbeiführt (vgl. 8, 11 ff.; 23 ff. und die früheren Parallelen). Als Subjekt zu מָשִׁיחַ נָגִיד ist aus dem entsprechenden aktiv gewendeten Gedanken der ersten Vershälfte unzweifelhaft „Jerusalem“ zu suppliren. Die im Affusiv. vorangestellte Zeitbestimmung וְשִׁבְעִים שָׁנִים „steht die Periode ab, innerhalb deren zu verschiedenen Zeiten gebaut wurde, vergl. Jes. 9, 13; Jer. 28, 16“ (Hitzig). — Mit Recht geht dieser Zeitbestimmung, die einen selbständigen neuen Satz anhebt, der Athnach als Verstärker vorher. Die schon von dem alten Uebers., von Luther und den meisten orthodoxen Auslegern seit Luther (auch noch von Heng-

stenb., Sävern, Auberl., Jänbel u. — aber nicht von Kranichf., Kliefoth, Füller) befolgte Abtheilungsweise, welche trotz des Athnachs die „62 Wochen“ noch zum vorhergehenden Satz zieht, um so 69 Wochen als die bis zum gesalbten Fürsten verstreichende Zeit herauszubekommen, ist offenbar durch das Interesse, der Stelle einen direkt-messianischen Sinn abzugewinnen, herbeigeführt. Sie hat aber gegen sich: 1) daß in B. 26 die 62 Wochen eingestrichelt durch den bestimmten Artikel, mithin deutlich als eine selbständige Periode für sich bildend, wiederkehren; 2) daß der Satz וְשִׁבְעִים שָׁנִים ohne Verbindung mit dem Vorhergehenden höchst kahl und abgerissen dastehen würde, sowie entblößt von jeglicher Zeitbestimmung, während der vorherg. Satz deren zwei hätte; 3) daß die Meinung des Schriftstellers offenbar ist, erst während der 62 Wochen habe das Bauen und Wiederherstellen begonnen, wogegen die 7 Wochen ihm deutlich als eine Zeit der Verwüstung und des Daniebertliegens des nachher zu Bauenden gelten (vgl. Hitz., S. 160; auch Kliefoth, S. 323 ff.). — (mit) Straße und Graben, doch im Drucke der Zeiten. רְחוֹב וְחֶרֶב, eine an Jes. 26, 1 erinnernde Verbindung, steht offenbar als adverbelle Apposition zu dem Subjekt וְיִרְשְׁלוֹם; also eigentl.: „straßen- und grabenweise“, b. h. mit Straßen und Gräben, nicht als eine armelige, ungeordnete und zerstreute, und dabei wehrlose Häusermasse, sondern Straße bei Straße und mit beständigem (Wall und) Graben umgeben. Hier fassen die meisten Neueren gewiß richtig als gleichbed. mit חָלֹב „Graben“. Indirekt bezeugt wird diese Auffassung auch durch die alten Versf., welche „Wall“ oder „Mauer“ ausdrücken (Septuag., Theodot.: οἰκοδομηθήσεται πλατεῖα καὶ περικύκλος“; Vulgata: rursum aedificabitur platea et muri). Daß das Verb. נִבְנוּ diesen Sinn von חֶרֶב nicht begünstigt, ist eine sehr willkürliche Behauptung Hitzig's. Dieser seinerseits faßt das Wort als gleichbed. mit חָרָה Gech. 41, 12, übersetzt also: „nach Straße und Hof“. Ähnlich Hofmann: „Weitung und begrenzter Raum“, sowie Kliefoth und Füller: „Freiung und Abgrenzung“; während Grotius an eine „Wasserleitung“, Dathen an das göttliche „Gericht“ denkt, und mehrere andere חֶרֶב als einen parenthetischen Zusatz fassen, des Sinnes: „und es ist bestimmt (beschlossen)“, oder: „wie es bestimmt ist“ (Hitzig in den Stud. und Krit. 1832, Hengstenb., Sävern, v. Lengerke, Wieseler, Kranichfeld). — Das וְבָצוּר הָיָה בְּיָמֵי הַהֵם brüdt den Grund aus, weshalb das Bauen und Wiederherstellen so lange Zeit erfordert, steht also in adverbativem Verhältnisse zum Vorhergehenden (1 = „doch, aber“). Den erfüllungsgeschichtlichen Kommentar zu diesem „wiewohl in klammerlicher Zeit“ (Ruth.) bieten die Bücher Esra und Nehemia dar in dem, was sie von den öfteren Störungen und Unterbrechungen des Baues der Mauern Jerusalems unter den persischen Königen berichten; vgl. insbes. Nehem. 9, 36. 37. „Im 2. Jahre des

Darius Hystaspis war die Stadt bewohnt (Hagg. 1, 4), aber ohne Ringmauer und Thore (vgl. Sach. 2, 8. 9); die Feinde der Juden hatten den Bau des Tempels und der Mauern bis dorthin durch Ränke und Gewalt gehindert (Esr. 4, 4. 5. 12. 23 f.). Im 20. Jahre des Artaxerxes Langhand sind Ringmauern und Pforten wieder zerstört (Nehem. 1, 3); und nur unter vielfachen Anfechtungen gelang ihm der Neubau: Nehem. 3, 33; 4, 1. 2 ff.; 6, 1 f. (Hitzig). Eine Beziehung des Ausdrucks auf die Störungen im Bau der Kirche oder des neutestamentl. Gottesreiches kann höchstens typischerweise angenommen werden, da die Stelle zunächst lediglich vom Bau des nachexilischen Jerusalem handelt. Wenn Kranichfeld S. 329 das מְבִרֵךְ הַמִּצְדִּיק für „das motivirende Urtheil zu Ausprüchen wie Jer. 31, 38; Jes. 54, 11; 60, 10; Ezech. 45, 6; 48, 8. 15 ff.“ erklärt, so widerspricht er damit im Grunde seiner sonst nur typisch-messianischen Erklärung der Stelle und macht sich eines inkonsequenten Hinüberchwankens zur direkt-messianischen Auffassung schuldig.

B. 26. Und nach den 62 Wochen wird ein Gesalbter ausgerottet. Da dem Zeitraume der 62 Wochen (oder 434 Jahre) jener 7wöchentliche (oder 49jährige) dem Obigen zufolge noch vorausgeht, so gehört das hier geweissagte Ereigniß der letzten jener 70 Wochen B. 24 an, wie dies der folgende Vers auch ausdrücklich hervorhebt. Der während dieser letzten Jahreswoche auszurottende מְשִׁיחַ kann demnach unmöglich identisch sein mit dem מְשִׁיחַ, welchen der vorhergehende Vers bereits nach Ablauf der siebenten der 70 Jahrwochen auftreten ließ. Statt eines „gesalbten Fürsten“ haben wir es hier einfach nur mit einem „Gesalbten“ zu thun, und zwar mit einem Gesalbten, den die 2. Vershälfte in ebenso nahe Beziehung zu „Stadt und Heiligthum“, d. h. zu Jerusalem und zum dortigen Tempel setzt, als sie ihn dem diese Stadt und ihr Heiligthum zerstörenden „Fürsten“ und seinem Volke scharf und bestimmt gegenüberstellt. Offenbar ist ein Hoherpriester Israels gemeint, den das Volk des fremden feindlichen Fürsten, ungefähr zugleich mit der Zerstörung von Stadt und Heiligthum „ausrottet“ (מְבִרֵךְ, d. h. umbringt, tödtet (vgl. 1 Mos. 9, 11; 5 Mos. 20, 20; Jer. 11, 19; Ps. 37, 9; Spr. 2, 22; 10, 31 etc.). Und da der feindliche Fürst durch B. 26 b gleichwie durch B. 27 aufs unzweideutigste als Beherrscher der gottfeindlichen antichristlichen Weltmacht und als Urheber eben jener gotteslästerlichen und heiligthumschändenden Greuel charakterisirt wird, von welchen bereits Kap. 7, 25; 8, 11 ff. die Rede war: so liegt es offenbar am nächsten, einen im Zeitalter der seleucidischen Religionsverfolgung seitens der heidnischen Dränger umgebrachten Hohepriester für denjenigen „Gesalbten“ zu halten, in dessen Tode die vorliegende Weissagung sich zunächst, wenn auch nur vorbildlicher Weise, erfüllte. Als solcher bietet sich mit größter Wahrscheinlichkeit der nach 2 Makk. 3, 31 ff., 4, 1 ff. von Andronikus, dem Statthalter

des Epiphanes, ermordete Hohepriester Dnias III. dar. Die Tödtung dieses Gesalbten fand nach 2 Makk. 4, 34 ff. vor dem Beginne des zweiten der von Epiphanes' unternommenen Feldzüge gegen Egypten statt, kurz ehe der von Cilicien zurückkehrende König in Tyrus eintraf (vgl. ebenbas. B. 22. 30. 44; Kap. 5, 1). Sie fällt also jedenfalls etwas früher, als die Mißhandlung der Stadt und des Heiligthums durch denselben König, womit wiederum die Darstellung unsres Verses im ganzen wohl stimmt. Nur in chronologischer Hinsicht harmonirt dieses Ereigniß nicht mit den Angaben unsrer Weissagung; denn während die 62 Jahrwochen, nach deren Ablauf der „Gesalbte“ ausgerottet wird, vom Ende der 7 ersten Jahrwochen oder von 539 v. Chr. an gerechnet, bis 105 v. Chr., also bis in die Regierungszeit des Hasmonäers Aristobul I. oder seines Nachfolgers Alexander Jannäus (seit 105) hinabreichen, fand der Mord des Dnias durch Andronikus schon 141 oder 142 der sel. Aera, d. i. 172 oder 171 v. Chr., also schon in der 53. Jahrwoche nach 539 statt. Es muß also, bei Wichtigkeit aller übrigen Annahmen vorausgesetzt, zugestanden werden, daß die Weissagung in chronologischer Hinsicht nicht mit sich selbst im Einklang befindlich ist, oder daß der Prophet verschiedenen Zeiten Angehöriges zusammenschaute, mit andern Worten: daß er eine entscheidend wichtige Katastrophe der reichsgeschichtlichen Zukunft um eine ganze Anzahl von Jahrwochen (etwa 10 Jahrwochen oder fast 70 Jahre) später fallend dachte, als sie wirklich eintrat. Vgl. unten, Heilsgeschichtl.-eth. Grundgeb., Nr. 1. 2. — Zurückzuweisen sind folgende abweichende Erklärungen: 1) die der unstigen vorzugsweise nahekommenbe Annahme Eichhorn's, Corrodi's, Wieseler's, Hitzig's, Kamp hausen's etc.: der Gesalbte sei Dnias, aber die mit seinem Tode abschließenden 62 Jahrwochen seien nicht von 539, sondern von 604 v. Chr. ab zu zählen, so daß also (da 604—434 in der That 170, die Zahrszahl des Todes des Dnias ergibt, die sieben ersten Wochen neben den 62 ungültig (?), resp. in ihnen enthalten (!) wären; 2) die ähnliche Wieseler's (Gött. Gel.-Anz. 1846) und Delitzsch's (im ganzen auch Hofmann's, Weiss. und Erf. S. 303 ff.): Dnias sei allerdings der Gesalbte, bis zu dessen Ausrottung 62 Jahrwochen von 604 an verstrichen seien; aber die 7 Wochen seien erst vom Ende der Jahrwoche, die mit seinem Todesjahr begann, also vom Jahr 164 an zu berechnen (vergl. über die Unmöglichkeit dieser Annahme oben, zu B. 25); 3) die Ansicht Bleek's, Maurer's, v. Lengert's, Roßsch's, Ewald's etc.: der ausgerottete Gesalbte sei nicht der Hohepriester Dnias, sondern der 176 v. Chr. von dem Usurpator Heliodorus getödtete König Seleukus IV. Philopator von Syrien (vergl. oben, S. 150) — eine Meinung, die an noch stärkeren chronologischen Schwierigkeiten leidet, als die vorige, sofern von 176 an rückwärts gerechnet die 62 Jahrwochen bis

zum Jahre 610 v. Chr. hinaufreichen würden, und welcher außerdem das Unthunliche einer Erklärung des מָשִׁיחַ im Sinne von „König“ entgegensteht; 4) die Meinung Berthold's: die Stelle beziehe sich auf den Tod Alexanders d. Großen (!), der ohne Hinterlassung von Nachfolgern erfolgt sei; 5) die Annahme Kranichfeld's: der „Gesalbte“ sei der Messias Israels, derselbe wie der in Ps. 2, 2; Jes. 61, 1 Gesalbte, also verschieden von dem „gesalbten Fürsten“ in B. 25, dem nur als Typus Christi zu betrachtenden Koresch, aber nicht minder auch verschieden von Onias, dem ermordeten Hohenpriester der Makkabäerzeit; 6) die orthodox-kirchliche Annahme: der „Gesalbte“, identisch mit dem „gesalbten“ Fürsten des vorhergehenden Verses, sei Christus, dessen Leiden und Tod durch das יְהוֹשִׁיעַ לְיִשְׂרָאֵל in ähnlicher Weise wie in Jes. 53 geweissagt werde (so von Neueren noch Hävern, Hengstenberg, Auberl., Pusey u.); 7) die Behauptung Kiefert's (zu Sach. 13, 7, sowie zu uns. St.): der Gesalbte sei Christus, aber erst im letzten Stadium seines reichsgeschichtlichen Wirkens und Waltens; die Stelle „beschreibe, ähnlich wie Luth. 17, 25; 2 Thess. 2, 7, die Stellung zur Welt und Menschheit, in welche Christus durch den nach der Weissagung vor dem Ende der Welt zu erwartenden großen Abfall kommen wird“. — Und er hat niemanden, nämli.: „zum Helfer“, „zum Erretter vom Tode“. Oder auch: „er hat nichts, es bleibt ihm nichts“ (יָרֵךְ, nämlich מְאִימָה, vgl. Füller und Kranichf. z. d. St.). Dieses יָרֵךְ wird außerordentlich verschieden erklärt, je nach den verschiedenen Deutungen des מָשִׁיחַ. Theodotion: καὶ οὐκ ἔστιν οὐκ ἔστιν ἐν αὐτῷ; Hieronymus: „et non erit ejus populus qui eum negaturus est“ (ähnlich auch Grotius und die meisten katbol. Ausleger); Berth.: „und er (Alexander d. Gr.) wird keinen Nachfolger haben“; v. Lengerke, Koesch, Bleek, Ewald u.: „und er (Seleukus Philopator) wird keinen Nachfolger haben“; Wieseler: „und er (Onias) wird keinen Sohn haben“; Auberlen: „er, Christus, wird keine Anhänger haben“; Hofmann, Hengstenb., Kranichf., Kiefert (ähnlich auch Calvin, Junius, Ebrard): „er, Christus, wird nichts haben, wird heftlos und von allem entblößt sein“; Hofmann (in Weissag. und Erf.): „und dem Volke wird nicht sein“, nämlich ein Gesalbter, das Volk wird keinen Messias haben“; Hävern: „und nicht für sich, d. h. nicht um seinetwillen“, nämlich „wird der Messias sterben, sondern zum Besten der zu erlösenden Menschheit“; Michaelis, E. C. Schmidt (in Paulus' Memorabil. VII. 61), Wieseler (in Öbtt. Gel.-Anz. 1846), Hitzig: „und nicht ist er, nämli. Onias“ (— יָרֵךְ also = מְאִימָה, vgl. 1 Mos. 5, 24). Vgl. überhaupt Kiefert, S. 357 ff. Als die kontextgemäße Fassung müssen wir, da von der gewaltsamen Ausrottung eines Gesalbten die Rede ist, die obige Deutung ansehen, kraft deren wir etwa ein יָרֵךְ (vgl. Ps. 7, 3; 50, 22; Jes. 5, 29) hinter יָרֵךְ

zu suppliren. Sie ist von der von Hofm., Hengstenb., Kranichf. u. vertretenen, welche מְאִימָה supplirt, sachlich nicht verschieden; denn wer ohne Retter und Helfer ist, der ist auch ohne Macht, ohne Besitz, ohne etwas überhaupt. Nur darin weichen wir von jenen Erklärern ab, daß wir (wesentlich übereinstimmend mit Füller), den als macht-, besitz- oder hilflos bezeichneten Gesalbten nicht ohne weiteres für den Messias, sondern zunächst nur für dessen Typus, den jüdischen Hohenpriester, der in der antiochischen Verfolgungszeit umkam, ansehen, der direkt-messianischen Deutung also die typisch-messianische substituiren. — Und die Stadt und das Heiligthum wird das Volk eines Fürsten zerstören, der da kommt und endigt mit Ueberflutung. Die Worte gehen offenbar auf eine Katastrophe, die der Ausrottung jenes Gesalbten unmittelbar nachfolgt. Der als Bringer des Verderbens über Stadt und Heiligthum, oder genauer als Herrscher des verderbenbringenden, zerstörenden Volkes „kommende Fürst“ (בְּגִיד רֶמֶס) ist also unzweifelhaft der alttestamentl. Antichrist, das gottfeindliche Horn der früheren Gesichte (Kap. 7, 21. 25; 8, 11 ff.; 24 ff.), mithin kein anderer als Antiochus Epiphanes. Das רֶמֶס (= אֶשֶׁר יָבִיא) bezeichnet diesen Herrscher als kommend an der Spitze seines Kriegsheeres, als feindlich heranziehend also (vergl. בֵּא in 1, 1; 8, 6; 11, 10. 13. 15. 16. 40. 41), und der bestimmte Artikel deutet darauf hin, daß sein Kommen etwas dem Propheten bereits Bekanntes, durch frühere Weissagen schon Verkündigtes ist. Es steht also dieses Partizip. weder milig (Hofm., Weissag. und Erf. I, 304), noch bezieht es sich auf רַם „Volk“ (Schöll, Ebrard), noch bezeichnet es das „Nachfolgen“ oder „Succediren“ des Antiochus im Verhältnis zu seinem Vorgänger Seleukus (Koesch, Maurer), noch endlich bedeutet es das zukünftige Erscheinen, die geheimnißvolle Parusie des neutestamentl. Antichrist im Sinne von 2 Thess. 2, 9 (Kiefert). — Das Endigen dieses Fürsten „mit Ueberflutung“ wird sachlich nicht verschieden sein von dem „sich Ergießen von Tilgung und Strafgericht“ über den Vermürter am Schlusse des folgenden Verses. שָׁמַיִם „Flut, Ueberflutung“ steht also entweder von dem über den gottlosen Fürsten ergelenden göttlichen Vornuricht (Wieseler, Kiefert) oder da in diesem Falle ein näher bestimmender Genitiv נָח (vergl. Spr. 27, 4) nicht wohl dabei fehlen dürfte, wahrscheinlicher sensu bellicoso von einer Ueberflutung mit kriegerischen Heerschaaren, die sein Lebendes, d. h. seine Vernichtung (Kap. 11, 45; vgl. 7, 26) mit herbeiführen würden. Vgl. den ganz ähnlichen Gebrauch von שָׁמַיִם in Kap. 11, 10. 22. 26. 40, auch Jes. 8, 8, sowie das שָׁמַיִם שָׁמַיִם Jes. 10, 22. — Auch hier müssen wir wieder eine ganze Anzahl abweichender Erklärungen zurückweisen, namentlich die Hitzig's, v. Lengerke's u., welche an einen von Antiochus Epiphanes unternommenen, nicht etwa an einen über ihn hereinbrechenden flutartig vernichtenden Kriegs-

zug denken; die Ewald's, der den Sinn: „welcher mit seinem Heere überflutend (oder „in Ueberflut“) kommt“, durch eine gewaltsame Emendation gewinnt, indem er statt וְיָרִיב entweder וְיָרִיב „und sein Heer“, oder וְיָרִיב „und seine Schlachttruppe, seine Linie“ (nach Spr. 30, 27) gelesen wissen will; die Gesenius', Rosenmüller's, Keesch's u., welche בְּשִׁטָּה = plötzlich, überschwemmungsartig“ fassen, also übersehen: „und sein Ende wird plötzlich kommen“; die Häverniä's, Auberl's, Delitzsch's u., welche das Suffix in כָּאֵל statt auf den „Fürsten“ u., vielmehr auf Stadt und Heiligtum beziehen: „ihr Untergang wird bestehen in Ueberflutung“ u. — Und bis zum Ende des Königs (dauert) das Verhängnis der Verwüstungen, d. h. bis zum Schlusse der Kriessunruhen, die der gottlose Dränger über Stadt und Heiligtum herbeiführt, dauern die Verheerungen und Verwüstungen derselben als eine göttlich beschlossene Sache fort. Mit מִלְחָמָה ist der Kriegszustand gemeint, der mit der Ausrottung des Galsabten beginnt und weiterhin die Zerstörung von Stadt und Heiligtum herbeiführt (richtig Rosenmüller, Hofmann, Ewald, Füller). Andere: „und bis ans Ende dauert Krieg, Beschlossenes an Wüstungen“, wobei das וְיָרִיב entweder als Apposition (Hävern., v. Leng., Maur., Wiesel, Hitzig, Auberl.), oder als asyndetisch angeknüpfter Erklärungsatz zum Vorhergehenden (Kranichfeld, Klief.) gefaßt wird, und wobei ferner bezüglich der Bedeutung von כָּאֵל verschiedene Meinungen bestehen, sofern darunter entweder das Ende des Fürsten (Wiesel.), oder des Heiligtums (Hävern., Auberl.), oder der 70wöchentlichen Periode, also der letzten der 70 Jahrwochen (v. Lengerke, Hitzig.), oder endlich das Ende aller Dinge, das „absolute Ende“ (Kliefoth) verstanden wird. Kontextgemäß würde offenbar nur die Beziehung des כָּאֵל auf den ausgerotteten Fürsten, also seine Identifikation mit dem כָּאֵל des vorhergehenden Satzes sein. Aber die Fassung im Sinne eines stat. constr.: „bis zum Ende des Krieges“ empfiehlt sich besser um des planernen, weniger abgerissenen und zerhackten Satzbaues willen. Auch וְיָרִיב sodann ist stat. constr. von dem zu Ende des folgenden Verses wiederkehrenden וְיָרִיב , das hier nichts anderes bedeuten wird als Kap. 11, 36 und Jes. 10, 23; 28, 22, nämlich: „Beschluß, Verhängung, Verhängnis“. Ein „Beschluß der Verwüstungen“ (מִלְחָמָה) wie B. 18, vergl. zu d. St.) ist ein auf Verwüstungen abzielender, sie zum Objekte habender Beschluß. Ewald: „der Entschaid über die Grausigkeiten“, d. h. der Entschaid Gottes beim Weltgerichte, der die grausenhaften Thaten und Zerstörungen des Antiochus beruht, ihnen zur Bestrafung gereicht (?). Noch willkürlich Hofmann, Kliefoth: „ein beschlossenes und dadurch bestimmt begrenztes und bemessenes Maß von Verwüstungen“. —

B. 27. Und er wird einen starken Bund machen mit vielen eine Woche lang. Subjekt des Satzes, der offenbar eine Erläuterung und nähere Bestim-

mung des im vorigen Verse Ausgesagten (eingeführt durch explicatives Vav) bringt, ist weder das unbestimmte „es“ (Füller), noch die „Eine Woche“ (Theodot., Derek., Hävern., v. Leng., Hengstenb., Hitzig., Auberl.), sondern unzweifelhaft das den vorigen Satz als logisches Subjekt regierende, zuletzt noch in dem כָּאֵל enthaltene, überhaupt von B. 26b an im Vordergrund der Betrachtung stehende כָּאֵל (richtig Berth., Maur., Wiesel, Ewald, Kranichfeld, Klief. u.). Von dem antichristlichen Fürsten der letzten Weltmacht also heißt es, daß er „vielen den Bund stärken“, d. h. daß er mit vielen einen starken, festen Bund machen werde. Dem כָּאֵל , ein sonst nur noch Ps. 12, 5 vorkommendes Siphil, was dort f. v. a. „stark sein, Stärke beweisen“ bedeutet, drückt hier ohne Zweifel den transitiven Sinn des Starkmachens, und in Verbindung mit dem Begriffe „Bund“ näher den des „Festmachens“ aus. Die „vielen“ aber (רַבִּים) mit dem Artikel, mit welchen der starke Bund seitens des Fürsten geschlossen wird, sind offenbar die zahlreichen abtrünnigen Israeliten, welche nach 1 Makk. 1, 10 ff. sich durch den heidnischen Tyrannen zum Bundesbruche und Ungehorsam wider Gott und sein Gesetz verführen lassen und so — und zwar „eine Woche lang“, d. h. für die Dauer einer Jahrwoche ($\text{שָׁנָה שְׁנֵי אַלְפֵי יָמִים}$) — ein gottfeindliches, antitheokratisches Bündnis eingehen. Vgl. die Anspielungen ebenhier auf in Kap. 11, 22 (wo כָּאֵל in ganz ähnlichem antitheokratischem Sinne wie hier steht), in 11, 32 (wo die מַלְאָכָיו , d. h. die am Bunde [Zehovah's] Theilnehmenden, die Mächtigen sind wie die hier genannten רַבִּים), sowie auch schon in Kap. 8, 10 f., wo die vom kleinen Horne zertretenen Sterne gleichfalls den hier erwähnten Bundbrüchigen entsprechen dürften (vgl. auch 8, 24 f.). — Bei den Vertretern jener Ansicht, wonach $\text{שָׁנָה שְׁנֵי אַלְפֵי יָמִים}$ Subjekt zu כָּאֵל sein soll, herrscht starke Meinungsverschiedenheit darüber, was mit dem „Bunde“ gemeint sei. Vergl. z. B. Hitzig: „die Eine Jahrwoche wird den Bund, d. h. ihr Festhalten am Zehovahglauben und theokrat. Gesetze, vielen schwer machen“; Hofmann (im Schriftbew. II, 2): „die Eine Jahrwoche wird viele, durch Heimsuchung und Glaubensbewährung, im Bunde festmachen“ (ähnlich schon Rosenmüller); v. Lengerke: „Eine Woche wird, mittelst der Verführungskünste des Antiochus, vielen einen Bund befestigen“; Hengstenb., Hävern., Auberl. u.: „die Eine Woche, oder vielmehr die in sie fallenden Ereignisse, besonders der B. 26 erwähnte Tod des Messias, werden bewirken, daß mit vielen ein neuer, starker und fester Bund geschlossen wird“, u. f. f. — Und die Hälfte der Woche lang wird er aufhören machen Opfer und Speisopfer. וְיָרִיב könnte an sich auch die Mitte, den Mittelpunkt der Woche bezeichnen. Aber das folgende וְיָרִיב zeigt, daß sich während des וְיָרִיב etwas ereignet, was überhaupt erst an den Schluß der ganzen hier geschilderten Leidenszeit gehört: die Bestrafung und

Vertilgung des gottfeindlichen Drängers nämlich. Deshalb wird **רָשָׁע** vielmehr die Hälfte und zwar die zweite Hälfte der fraglichen Woche bezeichnen, also mit jener 3 1/2 jährigen Drangsalsepöche Kap. 7, 25 identisch sein; und **רָשָׁע** — wozu sllglicherweise kein anderes Subjekt anzunehmen sein wird, als das vorherg. Verb. **רָשָׁע** — kann deshalb nur den Sinn des Aufhörens oder Feiernachlassens, des Sisyphens für die Dauer des betr. Zeitraums ausdrücken sollen. Aufhören macht aber der gottlose Wütherrich während dieser Zeit **רָשָׁע**, die blutigen und die unblutigen Opfer, die beiden Hauptarten des mosaischen Opferkultus, die hier individualisierend für alle Opfer des theokratischen Kultus überhaupt stehen, gleichwie früher Kap. 8, 11 **רָשָׁע**, das „Täglichkeit“, diesen konkret individualisierenden und zusammenfassenden Sinn ausdrückte. Von der Aufhebung des alttestamentl. Opferinstituts und seiner Ersetzung durch den auf Christi vollkommenes Sühnopfer begründeten neutestamentl. Kultus im Geist und in der Wahrheit kann der Ausdruck nicht verstanden werden (gegen Hüb., Hengstenb., Auberl. zc.). Denn für diesen Sinn würde ein anderes Verb. als **רָשָׁע** erforderlich gewesen sein; auch hätte dann das **עֲלֵה** Opfer (vgl. B. 24) kaum unerwähnt bleiben dürfen. Wichtig betont Rieftsch: „daß in unserem Satze der **רָשָׁע** B. 26 Subjekt sein muß und daß in demselben nicht von Abrogation, sondern nur von Suspension des Opfers die Rede ist“, deutet aber dann freilich willkürlicherweise die Stelle auf eine in den letzten Zeiten der Kirche seitens des Antichrists zu verursachende temporäre Aufhebung und Unterdrückung der eucharistischen Feier als des Opfers des Neuen Bundes. — Und auf dem Flügel werden sein Greuel der Verwüstung. Dieses **רָשָׁע** **רָשָׁע** **רָשָׁע** bildet den wahren Gipfelpunkt der vielen Schwierigkeiten, welche unsre Stelle darbietet, die eigentliche crux interpretum, die fast gleich zahlreiche Erklärungen wie Erklärer erzeugt hat. Abzuweisen und zu vermeiden sind vor allem wohl alle diejenigen Auslegungsversuche, die der Autorität der ältesten Anführung und Uebersetzung der Worte in dem ursprünglich hebräisch geschriebenen Buch der Makkabäer (Kap. 1, 54; vgl. Matth. 24, 15; Mark. 13, 14), sowie dem damit übereinstimmenden Zeugnisse der ältesten Uebers., Septuag., Theodotion und Vulg. zuwiderlaufen. Diese alle geben **רָשָׁע** durch „Greuel der Verwüstung“ wieder (1 Makk. 1. c.: τὸ βδελύγμα τῆς ἐρημώσεως; Sept., Theodot.: βδελύγμα τῶν ἐρημώσεων; Vulg. abominatio desolationis), was auf irrthümlich, im wesentlichen gewiß richtiger Tradition über den Sinn dieses Ausdrucks beruhen wird. **רָשָׁע** ist danach von Anfang an und wohl schon vom Schriftsteller selbst als Genitiv, aber nicht als Genitiv des Besitzes, sondern als solcher der Beschreibung gedacht worden. Oder, was damit auf eins hinausläuft: es wurde als Apposition zu dem vorausgehenden Plural **רָשָׁע** gedacht,

— wofür einerseits die Analogie des **רָשָׁע** Kap. 8, 8 (sowie die ähnliche Verbindung jenes Plur. mit einem Sing. in Jerem. 49, 11), andererseits die gleichfalls appositionelle Zusammenstellung **רָשָׁע** **רָשָׁע** Kap. 11, 31, sowie **רָשָׁע** Kap. 8, 13 (vgl. auch **רָשָׁע** 1 Chron. 27, 5) geltend gemacht werden kann. Der Plural **רָשָׁע** nun (den übrigens der Verf. des 1. Makkabäerbuchs l. c. vielleicht absichtlich mit dem Sing. **רָשָׁע** vertauscht, weil er zunächst nur den Götzengeuel, womit Epiphanes den Tempel entweihte, im Auge hatte) bezeichnet jedenfalls generisch und verallgemeinernd „greuelhafte Dinge, Greuelvolles“, und zwar näher „religiös Greuelhaftes, Götzengeuel, Verabscheuungswürdiges auf gottesdienstlichem Gebiete, res abominandae ad cultum Deorum spectantes“; vergl. 11, 31; 12, 11. Und wie diese Bedeutung des **רָשָׁע** durch das βδελύγμα, abominatio jener alten Uebers., so ist nicht minder für **רָשָׁע** durch das ἐρημώσεως eben derselben die Bedeutung „Verwüster, Verwüstung“ hinreichend gesichert; eine Bedeutung, für welche außer **רָשָׁע** Gen. 36, 3 (vgl. **רָשָׁע**, „verödet, menschenleer sein“: Klagel. 1, 4; auch 2 Sam. 13, 20) auch das **רָשָׁע** des vorh. 4, 4; auch 2 Sam. 13, 20) auch das **רָשָׁע** geltend zu machen sein dürfte und die einen ebenso kontextgemäßen Sinn ergibt, wie das „Gegenstand des Starrens, des Entsetzens“, also „Entsetzliches, Furchtbares“, wodurch Hitzig, Ewald u. a., (unter einseitiger Geltendmachung der Grundbed. des „Starrens, Schauderns“ für **רָשָׁע**) den Ausdruck erklärt wissen wollen. Steht sonach für **רָשָׁע** der Sinn: „Greuel der Verwüstung“ = „verwüster Götzengeuel, verheerende Scheußlichkeit des Götzendienstes“ fest, so bleibt nur noch das schwierige **רָשָׁע** zu deuten übrig. Die alten Versionen sind einig in der Erklärung des **רָשָׁע** durch *ισόρον*, templum, sowie darin, daß sie es nicht als stat. constr. mit dem folgenden Ausdruck verbinden, sondern es als stat. absol. für sich fassen, also **רָשָׁע** lesen. Gegen diese Abweichung von der majorit. Punctuation dürfte nichts Wesentliches einzumenden sein, da die Auffassung des **רָשָׁע** als stat. constr. nur allzu leicht infolge des Wunsches, den durch Stellen wie Sach. 5, 1. 9 scheinbar nahe gelegten Sinn „Greuelflügel, scheußlicher Flügel“ zu gewinnen, entstehen und zu der jetzigen Punctuation führen konnte. Dabei liegt für die Deutung des **רָשָׁע** durch „Heiligthum“ in dem bekannten περὶ ἁγίου τοῦ ἱεροῦ Matth. 4, 5 eine kaum abzuweisende indirekte Bestätigung vor. **רָשָׁע**, an sich f. v. a. „Schirm, Decke, Dach“ (aus welcher Grundbedeutung sich alle übrigen, z. B. Flügel, Zipfel, Saum, Grenze, leicht herleiten) konnte leicht stehende solenne Bezeichnung des Tempelbaues oder der „Zinne des Tempels“ (Matth. 1. c.) werden, dann aber in gehobener prophetischer Rede, kraft einer ähnlichen Sphendoché, wie sie im Lat. mit teotum, im Griech. (vergl. Matth. 8, 8) mit οὐρανὸν stafta finden pflegt, ebenso leicht auch das ganze Tempelgebäude (mit Bezug auf seine

hochragende Lage und Bauart) Anwendung finden. Erscheint diese Auffassung unbedenklich, so braucht man den Sinn von כְּנָח weder auf „Tempelbach“, — zinne, — gipfel oder — spitze“ einzuschränken (Gesenius, Hengstenb. 2c.), noch mit S. D. Michae- lis gewaltsamerweise für כְּנָח יָצַל : יְהִי רִיבָהּ zu emendiren. Man kann vielmehr einfach: „und auf dem Flügel, d. h. dem Tempel“ erklären, und die darauf befindlichen „verwüstenden Götzengreuel“ als irgendwelche Symbole und Utensilien des Götzendienstes, seien es Götterstatuen, seien es kleine Götzenaltäre oder dergl. denken. S. bes. Bleek, Jahrb. f. d. Theol. 1860, S. 93 f. — Von den zahlreichen hiernit zurückgewiesenen abweichenden Deutungen (von welchen Hitzig S. 168 zwar etwas grob, aber nicht unrichtig, und sofern er seine eigne vornehmlich mit darunter begreifen würde, nicht unrichtig bemerkt: „Die Ausleger sind hier selbst mit allerhand שְׂקָרִים in die Wocher gekommen“) führen wir nur beispieisweise einige der neueren und bemerkenswertheren an. Hitzig erklärt: „und auf die äußerste Spitze des Entsetzensgreuels (womit der laut 1 Makk. 1, 59 von Antiochus auf dem Brandopferaltare des Tempels errichtete kleinere Götzenaltar gemeint sein soll) ergießt sich Vertilgung bis zu ihrer vollen Verwirklichung“; Ewald: „und oben wird sein der grausige Flügel von Greueln“, d. h. über dem zerstörten Jahu-Altar „wird die flügelartig gestaltete (?) Spitze des heidnischen Altars hervorragen“; Wieseler: „und wider den Greuel Flügel wird sich erheben ein Verwüster“ 2c; v. Pengerke: „über die Greuelzinne kommt der Verwüster“ (ebenso Hengstenberg, Maurer, Reinke); de Wette: „auf der Zinne des Tempels wird der Greuel des Verwüsters stehen“; Hävernick: „auf der Kuppe der Greuel ist ein Verwüster“; Außerlen: „und ob des verwüstenden Gipfels von Greueln... wird der Fluch (?) über das Verwüstete herabriesen“; Delitzsch: „und zwar ob des verwüstenden Greuelstittches“ (der sich über Tempel und Altar bereitet) wird das Opfer abgeschafft; Hofmann: „und zwar auf der Dede verwüstenden Götzendienstes (d. h. auf der neuen Altarplatte, womit Antiochus den profanierten Altar behufs Darbringung heidnischer Opfer bedecken ließ) läßt die Hälfte der Woche das Opfer aufheben“; Zülker: „und über der Greuelbede steht ein Verwüster“; Erbrard, Kriesoth: „und auf Götzengreuelstüben kommt ein Verwüster“ (ähnlich schon Reichel, Stud. u. Kritiken, 1848, sowie Kranichfeld); Jahn (Hermeneutic. Append., p. 161), Gesenius (im Thesaur.): „über den grenlichen Heerflügel der Aufrührer kommt Verwüstung“ 2c. — Doch bis Tilgung und Strafgericht sich ergießt über den Verwüster, d. h. doch währt der Verwüstungsgreuel nur so lange, bis sich das göttlich beschlossene vertilgende Strafgericht über den Verwüster ergießt. Das ׀ in ׀ַיַּי mag man mit „und zwar“ (als ׀ epexegeticum) oder mit „aber doch“ übersetzen: auf jeden Fall hat dieses Schlüsselsatz

einschränkende Bedeutung. Es gibt in tröstender Weise an, bis wie lange jener Verwüstungsgreuel an heiliger Stätte wird dauern können, nicht länger nämlich als das göttliche Verhängniß es zuläßt. „Daß die Vorgänge der ganzen betreffenden schweren Drangalszeit kontrollirt werden durch einen zum voraus Ziel und Ende bestimmenden göttlichen Beschluß, ist ein schon in dem נִרְצָה שְׁמִימָה B. 26 zum Troste der Frommen ausgesprochener Gedanke, sowie auch das נִרְצָה B. 24 darauf führt“ (Kranichf.). Die Verbindung כְּנָח יְהִי רִיבָהּ ist wörtlich aus Jesaj. 10, 23; 28, 22 entnommen, und bedeutet wie dort „völlige Vertilgung (Vernichtung) und Beschließung“, eine Hendiadypoi, die s. v. a. „göttlich beschlossene Vernichtung, strafgerichtlich verhängte Vertilgung“ besagt. Dieser eng zusammengehörige einheitliche Doppelbegriff ist das Subjekt des Verb. יְהִי; denn ׀ַיַּי ist nicht etwa Präposition, von welcher die beiden Substantiva regiert würden, sondern hier Konjunktion: „bis daß“, wie sonst ׀ַיַּי; vgl. 1 Mos. 38, 11; Hof. 10, 12. Die beschlossene Vertilgung „trifft herab, ergießt sich“ auf den שְׂמִימָה, den gottlosen Verwüster, ähnlich wie der Fluch und Eid schwur auf das sündige Israel, B. 11; vergl. das שְׂמִימָה, das, wie schon gezeigt, von נִרְצָה כְּנָח sachlich nicht verschieden ist. — שְׂמִימָה, Partiz. Kal von שָׂמַם, ist mit מְשָׂמָה, dem Partiz. Poel desselben Verbi, wohl im wesentlichen gleichbedeutend (vgl. Kap. 8, 13; 12, 11, mit Kap. 11, 31). Es bedeutet wie jenes „verwüstend, das Verwüstende, die Verwüstung“ und bezeichnet zunächst sowohl nicht die Person des Antichrists, als vielmehr ihn und sein Heer zusammen (vgl. B. 26: „das Volk eines Fürsten“), mithin die gesammte gottfeindliche Macht, welche Israel zum Abfall verführt und sein Heiligthum geschändet hatte, und auf die sich darum das göttliche Strafgericht ergießt. Willkürlich Hitzig (früher auch Hofmann und Ewald): der שְׂמִימָה sei nicht der gottfeindliche Tyrann, sondern der von ihm errichtete Götzenaltar oder der heidnische Kultus überhaupt, dem hier, als etwas für einen Israeliten Entsetzlichem, Verderben und Strafgericht angekündigt werde.

Anhang:

Zur Geschichte der Auslegung von
B. 24—27.

1. Das vorchristliche Judenthum, soweit uns noch Zeugnisse für seine Auffassung der Stelle erhalten sind, kommt in der Beziehung derselben auf die makkabäische Drangalsperiode unter Antiochus Epiphanes überein. Dafür spricht unwiderleglich das dem מְשָׂמָה שְׂקָרִים B. 27 entsprechende βδελύγμα ἐρημώσεως des 1 Makkabäerbuchs, womit hier, Kap. 1, 54, der von Antiochus Epiphanes auf dem Brandopferaltar errichtete kleinere Götzenaltar (βωμός, B. 59) bezeichnet erscheint. Dafür nicht minder die Art, wie die Septuag. unseren Abschnitt wiedergeben und mit verschiedenen, deut-

lich auf die Makkabäerzeit hinweisenden Thaten erweitern. Reichreich ist hier namentlich die Art, wie die zu Anfang des 26. Verses enthaltene Zeitangabe: „und nach 62 Wochen“ ausgedrückt wird, nämlich durch „μετὰ ἑπτα καὶ ἑβδομήκοντα καὶ ἑξήκοντα δύο“, d. h. „nach 139 (77 + 62) Jahren“. Es soll damit ohne Zweifel das Jahr 139 der seleucidischen Ära (174 v. Chr.) als die Zeit, wo der Abfall der von Antiochus verführten Juden begann, bezeichnet werden; vgl. 1 Makk. 1, 11 ff.; 2 Makk. 4, 9 ff. S. auch Wieselers, die 70 Wochen etc., S. 201; Hävern, Comment., S. 387 f. — Daß man kurz vor der Zeit Christi die Erfüllung des in Rede stehenden danielischen Orakels wieder in der Zukunft, wenn auch in naher Zukunft erwartete, dafür scheinen verschiedene Andeutungen im Neuen Testament zu sprechen. Z. B. das προσδεχόμενοι λόγων σου Ἰερουσαλὴμ Luk. 2, 38 (vgl. B. 24), das ὁ ἐρχόμενος Matth. 11, 3, eine vielleicht durch Mißverständnis des מָלַךְ in B. 26 entstandene Messiasbezeichnung (vgl. Wiesel. S. 150); sowie auch die in den eschatologischen Weissagungen des Herrn (Matth. 24, 15; Mark. 13, 14) und Pauli (2 Thess. 2, 3 ff.) enthaltenen Anspielungen auf den Verwüstungsgrenel“ B. 27, welche von den Zeitgenossen nur dann verstanden werden konnten, wenn man unsrer Stelle überhaupt messianischen Gehalt beilegte, sie also nicht ausschließlich in den Ereignissen der Makkabäerzeit ihre Erfüllung finden ließ¹⁾. — Auch Josephus bezeugt diese messianisch-eschatologische Auffassung der Stelle als dem Judenthum seiner Zeit geläufig, wenn er zu mehreren Malen die Schreckensereignisse des jüdischen Kriegs und der Zerstörung Jerusalems durch die Römer unter Titus als im Propheten Daniel geweissagt bezeichnet oder wenigstens andeutet. Z. B. Antt. X, 22, 7: „Daniel schrieb auch von der Herrschaft der Römer und daß von ihnen eine Zerstörung ausgehen würde (ὅτι ἐν αὐτῶν ἐρημωθήσεται)“; de Bell. Jud. IV, 5, 3, wo er den „Gefalbten“ B. 26 und den „Gefalbten und Fürsten“ B. 25 auf den durch die Idumäer ermordeten Hohenpriester Ananias deutet, und de Bell. Jud. VI, 5, 4, wo das räthselhafte Orakel: „es werde die Stadt dann, wenn der Tempelbezirk ein Wüde geworden sei, erobert werden“, auf B. 27 (wo man vielleicht מְלִיכָא statt מְלִיכִי saß) hindeuten scheint. Ungewisser ist es, ob in der berühmten Stelle de

Bell. Jud. VI, 5: „ὡς κατὰ τὸν καιρὸν ἐκείνον ἀπὸ τῆς χώρας τις αὐτῶν ἄρξει τῆς οἰκουμένης“, eine directe Rückbeziehung auf unsren Abschnitt enthalten ist, — in welchem Falle dann natürlich auch die parallelen Nachrichten bei Tacitus Hist. V, 13 und Sueton Vesp. 4 ihre Wurzel im vorliegenden danielischen Vaticinium haben müßten. S. darüber Hävern d. S. 390, der aber wohl zu viel in die Stelle hineinliest, wenn er das ἀρξει τῆς οἰκουμ. direct auf den מָלַךְ B. 25, 26 bezieht.

2. Bei dem späteren Judenthum der talmudischen Epoche und der nachfolgl. Zeit scheint die josephische Deutung der Stelle auf Jerusalem's Zerstörung im Jahre 70 und auf Titus als den מָלַךְ B. 26 fast ausschließlich üblich gewesen zu sein. Hauptzeuge hierfür ist Hieronymus (zu B. 24 ff., T. V, 2 ed. Vallars., p. 694). Die „Hebraei“ seiner Zeit berechneten die 490 Jahre oder 70 Jahrewochen zwar vom 1. Jahre des Darius oder vom Jahre 539 v. Chr. an, setzten aber nichtsdestoweniger ihren Abschluß in das Zeitalter Jesu, und fanden sogar dessen Tod darin (vermuthlich in dem מָלַךְ B. 26) geweissagt, indem sie dafür hielten: „non erit illius imperium, quod putabat se redempturum“ (so ist zu l., nicht mit einer späteren Emendation: „quod putabant se retenturos“). Ferner fanden sie ebendasselbst das Herandrücken des römischen Heeres unter Vespasian und die Zerstörung Jerusalems durch Titus geweissagt. Einige nahmen auch noch den barcochba'schen Aufstand oder den dreijährigen (3 1/2 jährigen) habirianischen Krieg mit hinzu: „Nec ignoramus, quosdam illorum dicere, quod una hebdomada, de qua scriptum est: confirmabit pactum multis hebdomada una, dividatur Vespasiano et Hadriano, quod iuxta historiam Josephi Vespasianus et Titus tribus annis et sex mensibus pacem cum Judaeis fecerint. Tres autem anni et sex menses sub Hadriano supputantur, quando Hierusalem omnino subversa est, et Judaeorum gens catervatim caesa, ita ut Judaeae quoque finibus pellerentur“. — Auf den vespasianischen Krieg deuten auch noch beide Gemara's unsrer Stelle: die babylonische (Nasir. c. 5; Sanhedr. c. 11) und die hierosolymitanische (Kelim c. 9). Mit derselben Deutung hängen nicht minder verschiedene talmudisch-rabbinische Sagen zusammen, z. B. der Targumist habe die Uebersetzung der Hagiographen deshalb unterlassen, weil die „Ausrottung des Messias“ (B. 26) darin gelehrt werde (Lightfoot, Hor. hebr. ad Luc. 19, 11; Schöttgen, Hor. hebr. S. 211); oder: der Messias sei wirklich damals, als Jerusalem zerstört und der Tempel verwüstet wurde, gekommen, aber als Leiden und Verborgener (Glaesener, De gemit. Jud. Mess. pag. 23 ss.; Corrodi, Krit. Gesch. des Chiliasmus I, 284 ff.). — Erst im späteren Mittelalter kamen zu dieser verschiedentlich modifizirten messianischen Deutung des Abschnitts, welche fortwährend ihre Vertreter bezieht, mehrere neue und freiere Erklärungen hinzu,

¹⁾ Vergl. die im allgemeinen gewiß nicht unrichtige Bemerkung Melancthon's z. d. Stelle, p. 882: „Ac Judaeis quidem post Danieleum facilis fuit observatio annorum, praesertim quum in eo populo sacerdotes tempora diligenter annotarent et multi essent longaevis. Nehemias, qui Danieleum senem viderat adolescens, Alexandrum senex vidit (?)... Simeon, qui Christum infantem gestavit in sinu, vidit adolescens senes, qui Maccabaenm viderant. Tales viri tempore, quo Christus natus est, intellexerant, annos hic praefinitos exacte quadrare ad Christi adventum.“

3. B. die Beziehung des **בְּשִׁירָה בְּיָרֵךְ** auf Cyrus (Saab. Gaon, Raschi, Jacchiab.), oder auf Nehemia (Ibn Ezra), oder auf den Hohenpriester Josua (Levi b. Gers.). Vgl. Müller, *Judaism*. p. 321. 342 ss.; Carpoz in seiner Ausg. v. Raymund Martini's *Pugio fidei*, p. 233. — In der Berechnung der 70 Wochen von der ersten bis zur zweiten Tempelzerstörung folgte man meist dem Seder Olam Rabba; f. Abendama, im *Spicileg. ad Michl. Jophi*: „*Hebdomadae hae sept. sunt septimanae annorum quadringentorum nonaginta, iidemque sine dubio a devastatione primi ad devastationem secundi templi, quia Sept. anni fuere captivitas Babylonicae, et quadringenti viginti anni, quibus futura erit domus secunda in structura sua: atque sic majores nostri exposuere in Seder Olam*“ v. B. 25 auf den Zeitpunkt der jeremianischen Weissagung vom 70jährigen Exil oder auf das Jahr 588 v. Chr. gedeutet. Nur Ibn Ezra weicht hiervon ab, indem er jenen Ausdruck auf das Ausgehen des Orakels von den 70 Jahrwochen an Daniel (B. 23) bezieht, also erst das Jahr 539 als Anfangspunkt der ganzen 490jährigen Epoche annimmt, die 7 ersten Jahrwochen dieses Zeitraums aber bis auf Nehemia, den Wiederhersteller von Stadt und Tempel, oder bis zum 20. Jahr des Artaxerxes erstreckt. Vgl. über diese rabbinischen Berechnungsweisen und zugleich zum Nachweise ihrer prinzipiellen Unrichtigkeit und chronologischen Unhaltbarkeit: Chr. B. Michaelis, *Annot. uberior.* III, 320 ss. Daß noch in neuerer Zeit einzelne Rabbinen von der Unrichtigkeit dieser gewöhnlichen antimessianischen Deutung ziemlich fest überzeugt waren, läßt sich aus dem merkwürdigen, von Wolf in der Biblioth. Hebr. III, 1228 mitgetheilten Aussprüche des venetianischen Oberrabbiners Simon Luzzatto über unsere Stelle entnehmen. Danach „würde die Folge eines allzulangen und tiefen Forschens der jüdischen Gelehrten über Dan. 9 wahrscheinlich die sein, daß sie sämtlich Christen würden; denn es sei nicht zu leugnen, daß nach der danielischen Zeitangabe der Messias schon gekommen sein müsse. Ob freilich Jesus der rechte Messias sei, dies könne er nicht als gewiß ansehen“.

3. Den christlichen Auslegern der älteren Zeit stand der direkt-messianische Sinn der Stelle, insbesondere die Deutung des **בְּשִׁירָה בְּיָרֵךְ** auf Christum den Gekreuzigten und die Beziehung des „Wiederherstellens und Bauens“ von Stadt und Tempel in B. 25 auf die Errichtung der Kirche des Neuen Bundes, im allgemeinen unerschütterlich fest; siehe schon Barnabas, Ep. c. 16: „*γράφεται γὰρ καὶ ἔσται, τῆς ἐβδόμηδος συντελεσμένης, οἰκοδομηθήσεται ναὸς θεοῦ ἐνδόξως ἐν τῷ ὀνόματι κυρίου*“, κτλ. Aber in der Art, die Jahre zu berechnen, fand starke Abweichung bei den verschiednen Exegeten statt¹⁾. Schon Hiero-

nymus z. B. St. führt 9 verschiedene Erklärungsarten auf: 1) von Iul. Africanus, der die 490 Jahre von Nehemia oder vom 20. Jahre des Artaxerxes bis zu Christi Tod erstreckt, dabei aber den Fehler beging, nach jüdischen Mondjahren zu rechnen (wodurch faktisch nur 465 Sonnenjahre auf seine 490 Mondjahre herankommen); 2) drei verschiedene Erklärungen von Eusebius, welcher entweder a. die 69 ersten Wochen von der Rückkehr der Juden unter Cyrus bis zum Tode des Hohenpriesters und Königs Alexander Jannäus und der Invasion des Pompejus (536—64 v. Chr.) reichen läßt (so Dem. ev. VIII, 2, 55 ss.); oder b. dieselbe Epoche vom 2. Jahre des Darius Hystaspis (520 v. Chr.) bis zu Christi Geburt erstreckt (ebend. und *Chron.*, Ol. 184); oder c. die letzte Woche als einen Zeitraum von 70 Jahren zu fassen und von der Auferstehung Christi an zu zählen versucht; 3) von Hippolytus, der vom ersten Jahre des Cyrus bis zur Menschwerdung Christi 560 Jahre oder 69 mythische Wochen (von mehr als 7jähriger Dauer) rechnete, die dann folgende letzte mythische Woche aber für die erst zukünftig, beim Ende der Welt eintretende Zeit des Antichrists erklärte; 4) von Apollinaris v. Laodicea, der die 490 Jahre von Christi Geburt (ab exitu Verbi, v. 25) an zählte und demgemäß das Kommen des Antichrists und das Weltende etwa ein Jahrhundert nach seiner Zeit, in der „letzten Woche“ erwartete; 5) von Clemens v. Alexandria, der aller Chronologie zum Troß die 70 Jahrwochen vom 1. Jahre des Cyrus bis zum 2. Jahre Vespasians (560 vor Chr. bis 70 n. Chr.) erstreckte; 6) von Origenes, der die Möglichkeit einer genaueren chronologischen Berechnung aufgibt, und deshalb (zwar nicht in dem von Hieronymus citirten B. X. seiner *Stromata*, aber doch in seinem Tract. XXIV zum Matthäus c. 24 aus den 490 vielmehr 4900 Jahre macht, die er von Adam bis auf die Zerstörung Jerusalems durch Titus erstreckt; 7) von Tertullian (adv. Iudaeos c. 8), der vom 1. Jahre des Darius Nothus (den er sonderbarer Weise mit Darius Medus verwechselte) bis zu Christi Geburt 437½, von da bis zur Zerstörung Jerusalems 52½, zusammen 490 Jahre herausrechnete. — Hieronymus selbst äußert keine eigne Ansicht über die einzuhaltende Berechnungsmethode, scheint aber zumeist die des Africanus zu billigen, die er wohl nicht ohne Grund allen übrigen voranstellt. Derselben folgen auch Chrysostomus, Theodoret, Isidorus, v. Pelusium, auch noch Euthymius Zigabenus, überhaupt die meisten späteren Ausleger der orientalischen Kirche, von denen nur wenige selbständigen Ansichten huldigen, wie z. B. Cyrill v. Jerusalem (*Catech.* 12, 19), der vom 6. Jahre des Darius Medus bis zu Christi Geburt die 70 Jahr-

¹⁾ Vergl. überhaupt hier Reusch, Die patristischen Berechnungen der 70 Jahrwochen Daniels, in der *Tübinger*

Theol. Quartalschrift 1868, H. IV, S. 535 ff. Auch Reinke, Die messianischen Weissagungen IV, 1 389 ff., dessen Angaben freilich sehr der Berichtigung und Vervollständigung durch die Reusch'schen bedürfen.

wochen zu erstrecken sucht, dabei aber freilich Darius den Meder ungeschichtlicherweise mit Darius Hyaspis identifiziert; Ephräm der Syrer, der die Wiederherstellung Jerusalems in den Anfang, die Zerstörung durch Titus ans Ende der 70. Woche setzt, ohne sich sonst auf eine genauere Berechnung einzulassen; Polychronius, der Bruder des Theodorus v. Mopsuestia, der die ersten 7 Wochen von Darius Medus bis zum 9. Jahre des Darius Hyaspis, in welchem der serubabel'sche Tempel vollendet worden sei, die 62 Wochen sodann vom 20. Jahre des Artaxerges bis zu Christi Geburt erstreckt, endlich die letzte Woche von da bis auf Titus reichen, und Christi Tod ihren Mittelpunkt bilden läßt; Basilius v. Seleucia (Orat. 38 in T. 85 der Migne'schen Patrol.), der die ersten 69 Wochen von der Vollendung des Baues der Mauern Jerusalems im 28. Jahre des Keres (1) bis zu Christi Auferstehung berechnet, die 70. Woche aber mit den 7 ersten Jahren nach Christi Auferstehung identifiziert und den um die Mitte dieser letzten Woche aufgerichteten Greuel der Vermüthung für den bekannten Versuch des Caligula, sein Bild im Tempel aufstellen zu lassen, erklärt. — Von späteren Auslegern der lateinischen Kirche vermeidet es Augustinus, ähnlich wie auch Hieronymus, eine selbständige und detaillirte Berechnung der 70 Wochen anzustellen. Er beschränkt sich darauf, die Hauptzüge der Weissagung Dan. 9, 24 ff. in Christi irdischer Wirkksamkeit und in dem Gericht über Jerusalem erfüllt zu finden, und weist die Meinung derer mehrmals (besonders in Ep. 199 de fine seculi) nachdrücklich zurück, welche ein zweimaliges Ablaufen der 70 Jahrwochen, das zweitemal bis zu Christi Geburt im Fleische, das zweitemal bis zum Weltende, behaupteten. Diese von Augustin abgewiesene Annahme einer doppelten Beziehung der 70 Jahrwochen, oder einer zuerst alttestamentlich-typischen, dann neutestamentlich-antitypischen Verwirklichung der betr. Weissagung, vertritt noch im 6. Jahrhdt. der unbekannte arianische Verf. des f. g. Opus imperfectum in Matthaeum. Dagegen erstreckt Sulpicius Severus (Chron. II, 21) die 69 Wochen vom 32. Jahre des Artaxerges I. bis auf Vespasian, oder von der Wiederherstellung bis zur zweiten Zerstörung des Tempels. Der gleichzeitige Julius Hilarianus in seiner Chronologia s. libellus de mundi duratio (bei Migne T. 13, p. 1098) erscheint durch seine Feignung des direct-messianischen Sinnes der Weissagung, die er bereits in der Zeit des Antiochus und der Makkabäer erfüllt werden läßt, als Vorläufer der modern-kritischen Auslegung, begeht aber freilich den argen chronologischen Verstoß, von der Rückkehr der Juden unter Serubabel bis auf Antiochus Epiphanes 434 Jahre (= 62 Wochen) verstreichen zu lassen, während die Distanz von 536—175 v. Chr. in Wirklichkeit nur 361 Jahre beträgt! Prosper Aquitanus in seinem Chronicon schließt sich an die schon von Eusebius in der Demonstr. evangelica und im Chron. vorgetragene Ansicht (s. oben Nr. 2, b)

an und berechnet deshalb die 69 Wochen vom Tempelbau unter Darius an bis zu Herodes d. Gr. und der Geburt Christi. Beda Venerabilis endlich folgt im wesentlichen dem Julius Africanus (Libell. de temporum ratione, c. 7); ebenso noch Thomas Aquinas (Comm. in Dan., Opp. T. XIII ed. Antverp.).

4. Die Erklärer der neueren Zeit, und zwar zunächst der vorrationalistischen Epoche sind in Anerkennung des messianischen Sinnes der Stelle einig, weichen aber zunächst in der Berechnung der 70 Wochen oder was dasselbe ist: in der Deutung des **גָּמַל שָׁנָה**, B. 25, aufs stärkste von einander ab¹⁾. Sie fassen als terminus a quo der 70 Wochen entweder:

a. das Datum der ersten jeremian. Prophetie (Jer. 25, 11 f.) oder das 4. Regierungsjahr Jojakims; Jo Harduin (Chronol. Vet. Test., Amstel. 1709, p. 592 ss.); A. Calmet (Dissert. sur les 70 semaines de Daniel, Dissert. p. 1); A. Collins (The Scheme of liberal Prophecy, I, 109); — oder

b. das Datum der zweiten jeremian. Prophetie (Jer. 29, 10) oder das 4. Jahr Zedekias's: Seb. Münster, Batablus (auch schon mehr Erklärer aus den letzten Jahrhunderten des Mittelalters, wie Pyranus in der Postilla, Raym. Martini, Pugio fid. 2, 269 c.);

c. das Datum der danielischen Prophetie selbst (Kap. 9, 1), also das erste Jahr der Herrschaft Darius des Meders über Babylon, 539 v. Chr.: F. H. Jungmann (Rassel 1681); F. Koch (Entsiegelter Daniel II, §. 206, und: „Kurze und richtige Anfangsgründe der Chronologie“, II, 24); auch F. D. Michaeßi (Versuch über die 70 Wochen Daniels, Göttingen 1770; vgl. desselben: Epistolae de Septuag. hebdom. ad Jo. Pringle, London 1773); Matth. Sassenkamp (Versuch einer neuen Erl. der 70 Wochen Daniels, Lemgo 1772); Belthusen (Muthmaßungen über die siebenmal siebenzig Jahre beim Daniel IX, 24—27; Hannover 1774);

d. das erste Regierungsjahr des Cyrus, 560 v. Chr.: Calvin, Desolampad, l'Empereur, Cocceius, Matth. Veroaldus (Chronicon ss. auctoritate constitutum III, 7), B. Blayney (Neuer Versuch über die Weissagung Daniels 9, 24—27 oder die f. g. 70 Jahrwochen; a. d. Engl., Halle 1777) H. Uri (Sept. hebdomadum, quas Gabriel ad Daniele m defulerat, interpretatio, paraphrasis, computatio, Osford 1788); auch Dathé, Hegel u. in ihren Kommentaren;

e. das zweite Regierungsjahr des Darius Hyaspis (520 v. Chr.) oder das Jahr der heilberkündenden Prophetien des Haggai (1, 1 ff.; 2, 1 ff.) und Sacharia (1, 1 ff.; 3, 8 ff.; 8, 7 ff.): F. Driedo (De scriptis et dogmatibus ecclesiasticis c. 5), Corn. Janßen (Concord. evangel., c.

¹⁾ Vgl. Bertholdt, Daniel, II, S. 567 ff.

122); J. A. Bengel (*Ordo temporum etc.*, Stuttgart 1741).

f. das zweite Regierungsjahr des Darius Nothus (423 v. Chr.): J. J. Scaliger (*De emendat. temporum* I. 4), S. Calvisius (*Opus chronologicum*);

g. das zweite Regierungsjahr des Artaxerxes Longimanus: Luther (*D. Proph. Daniel deutsch etc.*, Bd. 41, S. 247 der Erl. Ausg.), Melancthon (*Comm.* p. 891); Sal. Gassius (*Philol. sacra*).

h. das siebente Jahr des Artaxerxes Longimanus, oder das Datum des ersten Befehls dieses Königs, Jerusalem wieder aufzubauen (*Est. 7, 1. 8. 11 ff.*); Abr. Calov (*De Septuag. septimanis mysterium*, Viteb. 1663; *Bibl. illustr.* I, p. 119 ss.); M. Geier im *Romm*; Jf. Newton (*Observations etc.*); J. A. Rus (*Diss. de Sept. hebdd. Danielis*, Jenae 1740); S. Bengel (*Diss. de 70 hebdd. Danielis*, im *Syntagma dissertat.* II, 21 ss.); S. Priebeur (*Altes und Neues Testament in eine Sonnerion gebr. etc.*, a. d. Engl. von Tittel 1771); Alex. Sostmann (*Comment. chronol. philol. et exoet.* in *orac. Dan. IX*, 24—27; *Lugd. B.* 1710); S. Deyling (*Progr. ad Dan. IX*, 24 ss., *Lips.* 1724); J. G. Franck (*Novum systema chronologiae fundamentalis*, Göt. 1778); J. C. Döberlein (*Institut. Theol. chr.* II, p. 530 ss.);

i. das zwanzigste Jahr des Artaxerxes Longimanus, oder das Datum des zweiten Ebfits dieses Königs (*Nehem. 2, 1. 7 ff.*): Luther („Daß Jesus Christus ein geborener Jude sei“, Bd. 29, S. 71 f. der Erl. Ausg.)¹⁾; S. J. Offerhaus (*Dissertat. de 70 septimanis Danielis*, Groning. 1756); J. G. Reinbeck, Betrachtungen über die Augsb. Konfession, III, 39); S. B. Weichmann (*Carmin Danielis de 70 hebdd. Christo vindicat.*, Progr., Viteb. 1772); Starke (*Synops.*, p. 2614);

k. das zehnte oder elfte Jahr des Artaxerxes Langhand, oder das auf Grund einer angeblichen Mätrengenschaft dieses Königs mit seinem Vater Xerxes um 10 Jahre früher angelegte Datum seines 2. Ebfits: Dion. Petavius (*Doctrina temp.* I. 12, c. 29; *Rationarium temp.*, II, 3, c. 9); Camp. Bitruga (*De Septuag. hebdom. Dan. advers. Marshamum*, *Observat. sacr.*, T. II, p. 290 ss.); C. B. Michaelis (in *Annot. uberior. etc.*);

l. das zweite Regierungsjahr des Xerxes (J. C. Faber (*Jesus ex natalium opportunitate Messias*, Jenae 1772, p. 125 ss.)).

Auch bezüglich des speziellen terminus ad quem der auf Christum bezognen Weissagung fand starke Meinungsdivergenz statt, indem man bald a. mit Eusebius, Christ v. Jerusalem, Jakob v.

Ebeffa u. a. altkirchlichen Auslegern die 70 Wochen bloß bis zur Geburt Christi erstreckte, bald ß. bis zu seiner Darstellung im Tempel fortging (Jungmann, Sostmann etc.), bald γ. seine Taufe im Jordan oder Salbung den termin. ad quem bilden ließ (Melancthon, Calvin, Bitruga; auch W. Whiston, *Dissertation upon Daniels Weeks*, London 1725), bald δ. das Todesjahr des Herrn als Schluppunkt betrachtete (Luther, Calov, Priebeur, Buddeus, H. Eccl. Vit. Ti., p. 854 ss.), bald endlich ε. die allgemeinere Ausbreitung des Evangeliums in den nächsten Jahren nach Jesu Tod noch mit in die Reihe der 70 Wochen hereinzog (Petavius, Bengel, J. Brunsman etc.). — Um den bald zu großen bald zu kleinen Abstand zwischen dem term. a quo und ad quem möglichst genauer Rechnung auszugleichen, befolgte man verschiedne Methoden, die sich nach Bertholdt S. 574 ff. bezeichnen lassen als:

1) die Parallelisationsmethode, bestehend in Berechnung der 7 und der 62 Wochen von dem nämlichen Zeitpunkt aus, oder in Auffassung dieser Zeiträume als nicht nach-, sondern nebeneinander herlaufend (Harduin, Jungmann, Collins, Marscham etc.);

2) die Interpolationmethode, bestehend in der Einschiebung größerer oder kleinerer ungerechneter Zwischenräume zwischen den einzelnen Hebdomadendenperioden, besonders zwischen der 69. und 70. Woche (l'Empereur, Newton, Koch, Beer, Uri etc.);

3) die Transpositionsmethode, nach welcher die zwei ersten Hebdomadendenperioden in umgekehrter Ordnung, also zuerst die 62, dann erst die 7 Hebdomadenden gezählt werden (so nach dem Vorgange Tertullians, Theodorets etc. einige der neuesten Ausleger, besonders Sostmann, Delitsch, Wieseler etc.);

4) die analogische Methode, welche die Hebdomadenden in den einzelnen Abschnitten nach ungleichen Schematen zählt, z. B. die 70. Woche für eine „septimana magna“ oder Sobelperiode von 49 Jahren erklärt (Newton, Franck; ähnlich Calmet, A. Kluit [*Vaticinium de Messia duces primarium s. explic. Sept. hebdd. Dan.*, Mediol. 1774], und schon mehrere der oben angeführten Kirchenväter, wie Eusebius, Polychronius etc.);

5) die Berechnung nach Monbjahren zu 354 Tagen ohne Schaltmonat (Sassentamp und J. D. Michaelis, — nach dem Vorgange des Zul. Afrkanus und seiner patristischen Nachfolger);

6) die Berechnung nach Sobelperioden von je 50 Jahren, wodurch die 70 Jahrwochen als genau 500 Jahren gleichkommend erscheinen (Sostmann und andere);

7) die Berechnung nach chaldäischen Jahren a 360 Tagen, wodurch die 70 Hebdomadenden auf 483 Jahre verkürzt werden (Pet. Brinck, *Diss. chronol.-critica de 70 hebdomadd. Danielis*, Hafn. 1702);

8) die mystische Zählungsmethode, welche die 70 Jahrwochen durch Zugrundelegung irgend eines

¹⁾ Nur verwechselt Luther hier den Artaxerxes I. oder Artabastha des Buchs Nehemia mit Ramphjes. Vgl. auch die Schrift: »Von den Juden und ihren Lügen«, Bd. 32, S. 195 ff. 212 ff.

abnormen mystischen Jahreschema's entweder zu verkleinern oder zu vergrößern sucht. So nach dem Vorgange Hippolyts u. a. in der alten Kirche: J. S. Gailinius (Clavis sacer. temporum, Tüb. 1692 u. Sol. temporum s. Chronol. mystica, Tüb. 1647); Bengel, Thube, Crusius (Hypomnema in theologiam prophetica). Von ihnen statuirte Gailin kleinere Jahre als die gewöhnlichen zu je 343 Tagen und brachte so 460 julianische Jahre für die 70 Wochen heraus. Bengel, Thube zc. dagegen suchten zu amplifiziren, statuirten daher die Länge eines der myst. Jahre = $1\frac{5}{441}$ Sonnenjahren und gewannen so 555½ Jahre für die Dauer der 70 Wochen.

5. Die kritisch-rationalistischen oder antimeßianischen Ausleger der neuesten Zeit zerfallen in zwei Hauptgruppen:

A) Die der gewaltsam-verfahrenden Emenatoren sucht die chronolog. Schwierigkeit durch exegetische oder kritische Annahmen von mehr oder weniger willkürlicher Art zu entfernen, z. B. 1) durch die Behauptung, die 70 Wochen seien gemeine Wochen, also = 490 Tagen, welche vom Tage des Gesichts an bis auf Cyrus und die Grundsteinlegung des jerusabelfischen Tempels reichten (so die engl. Schrift: „A free Inquiry into Daniels Vision or Prophecy of the Seventy Weeks, Lond. 1776; deutsch von C. F. Preß, Halle 1783; vgl. Bertholdt, S. 554 ff.); oder 2) durch die Behauptung, der erst nach Cyrus schreibende Daniel verkündige durch unsre Stelle, die eine nicht eingetragene Weissagung enthalte, dem Volke eine baldige Wiederherstellung des eben erst wiederhergestellten Tempels (Eckermann, Theol. Beiträge I, 1, S. 132 ff.); oder 3) durch die Annahme, die Verse 25 bis 27 seien das Glossen irgenbeines Rabbi (Franz Löwenheim, Inquisitio critica et exegetica in difficult. proph. Dan. c. IX etc., Wrocl. 1787); oder 4) durch verschiedene unbedeutendere Aenderungen der Lesart in B. 24 oder 25, wie sie Schmidt (in Paulus' Memorabilien VII, 41 ff.), Belthufen, J. D. Michaelis, Zahn u. a. vorgeschlagen haben. Der erstere (dem Baumgarten-Crusius, Bibl. Theol. S. 370 zustimmt) liest in B. 24: שבעים שבעים, „70, ja 70 Jahre“ (womit die Dauer des Exils bezeichnet sein soll) und übersetzt dann B. 25: „Von dem gegenwärtigen Zeitpunkt an bis auf den Messias sind 70, 7, 60 und 2 Wochen“, was f. v. a.: „zweimal können 70 Jahre bis zu seiner Ankunft verstreichen“ heißen soll (!). Belthufen (Muthmaßung über die siebenmal 70 Jahre des Daniel, Hannover 1774) liest B. 25: שבעים שבעה שבעים שבעים. J. D. Michaelis (Versuch über die 70 Jahrwochen Daniels, Göttingen 1771) emendirt ebendasselbst: שבעים שבעה שבעים שבעים. Zahn (Herm. sacror., Append. t. I.) dagegen liest in B. 24 ähnlich wie Schmidt: שבעים שבעים (die 70 Exiljahre), in B. 25 sodann שבעים שבעים (70×7 Jahre, oder 490 Jahre, die er von Cyrus bis 64 v. Chr. zu erstrecken sucht) und ferner: שבעים

שבעים שבעים (b. h. 70 Jahre, bis 7 oder 8 n. Chr.; und 62 Jahre, von da bis zur Zerstörung Jerusalem durch Titus).

B) Die besonneneren und wissenschaftlicher verfahrenenden Ausleger der kritischen Richtung fassen, dem Vorgange vieler jüdischer und einzelner christlicher Vertreter der maktabäischen Deutung folgend (z. B. jenem Julius Hilarius um d. J. 400; dem Engländer Marscham [Canon chron. p. 610 ss.], dem Jesuiten Harbutin [Opp. selecta, p. 592 ss.; vgl. Köhler, De Harbutini nova sed inepta interpretatione vatic. apud Dan. de 70 hebdom., Altorf 1721] und dem engl. Freidenker Anth. Collins [Scheme of Literal Prophecy, Lond. 1726]) die Stelle als ein der Zeit des Antiochus Epiphanes angehöriges und auf sie bezügliches Vaticinium ex eventu. — So Corrodi (Krit. Geschichte des Chiliasmus, S. 247 ff.; und „Freimüthige Versuche über verschiedene in Theologie und biblische Kritik einschlagende Materien, S. 42 ff.), der aber freilich im einzelnen vieles Willkürliche einmischte, z. B. jene bedenkliche Transpositionsmethode (s. Nr. 4, 3) erneuerte, indem er zuerst 62 Hebbomaden vom Beginn des Exils bis zum ersten Einfall des Epiphanes in Judäa, dann 7 Hebbomaden von der Abfassung des pseudodanielischen Buches bis zu dem angeblich um das Jahr 115 v. Chr. erwarteten maktabäischen Messias, endlich eine, die letzte Hebbomade zwischen diesen beiden Zeiträumen ansetzt und die eigentlichen Drangsale in diese Woche verlegt, z. B. die Tödtung des Dnias III, die Abschaffung der Opfer zc. — So ferner Eichhorn (Allgem. Bibliothek der biblischen Literatur III, 761 ff.), der statt der Transpositions- vielmehr die Parallelisationsmethode (Nr. 4, 1) befolgt, indem er die 7 ersten Hebbomaden vom Exilt des Cyrus 536 an rückwärts bis zur Zerstörung Jerusalem durch Nebukadnezar, die 62 dagegen vom 4. Jahre Solykims 605 bis auf Ant. Epiphanes vorwärts zählt, und die letzte Woche vom Tode des Dnias bis zur Wiederherstellung des Tempeldiensts durch Judas Makk. erstreckt. — Während diese Eichhorn'sche Hypothese an v. Ammon einen Anhänger fand, der sie mit geringen Veränderungen in seine „Biblische Theologie“ (II, 217 ff.) aufnahm, trat Bertholdt ihr als scharfer Kritiker gegenüber, um seinerseits die Deutung aufzustellen: „70 Jahrwochen sind, bestimmt über die Juden bis zur Eilührung ihrer Missethat (b. h. bis zur Tempelweihe durch Judas Makkabi), und zwar von der Zerstörung Jerusalem durch Nebukadnezar bis zu Cyrus 49 Jahre oder 7 Jahrwochen; innerhalb weiterer 62 Jahrwochen soll Jerusalem erbaut werden (also bis zur Zeit des Epiphanes). Gegen das Ende dieser 62 Jahrwochen (!) stirbt Alexander d. Gr., ohne Nachfolger von den Seintigen zu haben. Dann wird Jerusalem durch den Antiochus Epiphanes verwüstet; dieser verbindet sich mit vielen abgöttischen Juden fast ein Jahrfeibend lang; in der Hälfte desselben stellt er den Kultus ein und die Statue des olympischen Jupiter

auf dem Flügelbache des Tempels auf, — bis der Tod ihn ereilt“. Dieser Erklärer ist also, was die chronolog. Anordnung der 7 und der 62 betrifft, nicht Parallelist, sondern Vertreter der Annahme, daß sie successive Zeiträume seien. Die viel zu große Länge des 62wöchentlichen Zeitraums zwischen 536 und 175 sucht er durch die Annahme zu erklären, daß die Zeitangaben des Orakels überhaupt „nicht arithmetisch, sondern allgemein prophetisch“ zu nehmen seien (S. 613)! — An Bertholdt schließt sich Griesinger („Neue Ansicht der Auffäge im Buch Daniel“, 1815, S. 92) und im wesentlichen auch Bleek an. Der letztere (Theolog. Zeitschrift von Schleiermacher, de Wette u. Eise 1822, u. Jahrbb. f. d. Theol. 1860) weicht zwar in mehreren Einzelheiten von jenem ab, z. B. darin, daß er die 7 ersten Jahrwochen nicht mit Jerusalems Zerstörung, sondern mit dem prophetischen Worte Jeremia's Kap. 25 und 29 anheben läßt, sowie darin, daß er die 62 Wochen genau bis zu dem Tode des Seleukus Philopator (des מלך שני ohne Nachfolger, B. 26) erstreckt. Aber darin stimmt er entschieden mit ihm überein, daß er die 7, die 62, und die 1 Hebbomade nacheinander folgen läßt und sich aufs bestimmteste gegen jegliche Parallelisation oder Transposition dieser Zeiträume, als dem Sinne der Vision zuwiderlaufend erklärt (Jahrbb. 1c. S. 83). — Ähnlich wie Bleek, auch S. L. Reichel („Die vier Weltreiche des Propheten Daniel“, Theol. Studb. und Krit. 1848) und Kamphausen in Bunsens Bibelwerk, nur daß diesen der „Gefalbte“ in B. 26 statt für Sel. Philopator vielmehr für den Hohenpriester Onias gilt. — Dagegenkehrten mehrere andere zur Parallelisationsmethode zurück, z. B. Koesch (Die 70 Jahrwochen des Buches Daniel, genau chronologisch nachgewiesen, Studb. u. Krit. 1834), v. Fengerke und Hitzig. Der Erstgenannte faßt das Jahr 609 v. Chr., welches Pseudodaniel angeblich für das Jahr der Zerstörung Jerusalems genommen hätte, als Ausgangspunkt für beide parallelen Zeiträume: für die 7 Jahrwochen, welche bis zum Beginn der Herrschaft des Cyrus 560, und für die 62 Jahrwochen, welche bis zum Tode des Sel. Philopator, des „ausgerotteten Gefalbten“ laufen sollen. Hinter dem letzteren Termin setzt er aber dann noch einmal 8 weitere Wochen an, welche bis 120 v. Chr., bis zu Joh. Hyrcanus, dem politischen Messias des Judenthums im Makkabäerzeitalter herabreichen. v. Fengerke läßt die 7 und die 62 Wochen gleichfalls, jedoch vom Jahre 588 an, parallel laufen; die 62 läßt er mit der Ermordung des Seleukus Philopator, des „Gefalbten“ B. 26, zu Ende gehen (wiewohl dies eigentlich einen Rechnungsfehler Pseudodaniels im Belaufe von 21—22 Jahren in sich schließt, da die 434 Jahre, von 588 an gerechnet, eigentlich bis 154 v. Chr. herabreichen); die 70. Woche endlich erstreckt er von 170 bis zum Tode des Antiochus 164 v. Chr., läßt also zwischen dem Ende der 62. und zwischen dem Anfange der letzten Woche eine Lücke von etwa 6 Jahren klaffen! Hitzig bezeichnet diese Fengerke'sche

Hypothese einer scharfen Kritik, huldigt aber seinerseits gleichfalls einer ziemlich willkürlichen Parallelisationsmethode, indem er a. die 7 Jahrwochen von 588—539 v. Chr. erstreckt; b. die 62 Jahrwochen oder 434 Jahre dagegen rückwärts vom Jahre 172 bis zum Jahre 606, als dem Jahre, wo Jeremia sein Orakel von den 70 Jahren verkündigte, berechnet; c. die 70. Woche vom April 170 bis Ende März 164 v. Chr. reichen läßt, und die Ermordung des Onias, als des „Gefalbten“ B. 26, in den Anfang dieser letzten Woche setzt. Es erinnert diese Berechnungsweise zumeist an jene Eichhorn'sche, nur daß Hitzig die 7 Hebbomaden von 588 an vorwärts, und die 62 von 172 an rückwärts zählt, während Eichhorn umgekehrt jene siebenwöchentliche Epoche rückwärts, die 62wöchentliche dagegen vorwärts berechnete. — Eigenthümlich ist die Ewald'sche Berechnung, welche sich als die Verkürzungs-Hypothese bezeichnen läßt. Sie läßt nämlich von 588 an zuerst die 7 Jahrwochen bis zum Jahre 539, dann von da bis zum Jahre 105 v. Chr. die 62 Jahrwochen verstreichen, statuiert aber eine Verkürzung der letzteren 434jährigen Epoche um 70 Jahre (welche Verkürzung angeblich früher auch im Texte selbst durch eine jetzt ausgefallene Bemerkung hinter B. 25 oder hinter B. 27 angezeigt gewesen wäre), und kehrt so zum Jahre 175 v. Chr. zurück, dem Todesjahre des „ausgerotteten Gefalbten“, d. h. des Seleukus Philopator, und zugleich dem ungefähren Anfangsjahre der verhängnisvollen letzten Woche, die von 174—167 reichen soll (S. 424 ff.). — Wieseler folgte früher (in seiner Abhandlung: „Die 70 Wochen“ 1c., Göttingen 1839) im wesentlichen der Parallelisationsmethode, während er nachmals (in der Recension der „Times of Daniel“ des Duke of Manchester, Göttingen 1846) eine eigenthümliche Modifikation der Transpositionsmethode bevorzugte. Während er nämlich dort die 62 Jahrwochen von 606 bis 172 v. Chr., die letzte Woche von 172—165 erstreckte, die 7 Wochen neben diesen 63 aber für ungültig oder für nicht mitzählend erklärte (S. 102 ff. 123 f.), läßt er hier die 63 Wochen zwar auch von 606—165 v. Chr. laufen, setzt aber hinter ihnen die 7 Wochen an, als die Zeit, die von der großen Drangsalsswoche an bis zur Ankunft des Messias (des משיח בן דוד, B. 25, welcher von dem B. 26 genannten משיח = Onias wohl zu unterscheiden sei) noch habe verstreichen sollen und die einen nicht allzu genau zu nehmen, vielmehr wesentlich geistig zu deutenden Söbelcyklus repräsentire, der allerdings aus einem 50jährigen sich zu einem mehr als 150jährigen Zeitraum ausgedehnt habe, da Christus erst 160 Jahre nach seinem Anfangspunkte geboren worden sei (S. 131 ff.). Es läßt sich diese Wieseler'sche Modifikation der Transpositionsmethode im Gegenfaze zu jenem Verkürzungsverfahren Ewald's als die transponierende Verlängerungs-Hypothese bezeichnen. Sie erscheint deutlich als dem Uebergang zur messianischen Auffassung der Stelle bildend und berührt sich aufs nächste mit den Ansichten mehrerer

Vertreter der typisch-messianischen Erklärung aus neuester Zeit.

6. Was nämlich schließlich die neuesten messianischen Ausleger betrifft, so theilen sich dieselben in Vertheidiger eines direkt-messianischen und eines nur typisch-messianischen Sinnes der Weissagung.¹⁾

A. Direkt-messianisch deuten Lefß (Beweis der Wahrheit der christlichen Religion, S. 275 ff.), Sack (Apologetik, S. 288 ff.), Scholl (Commentatio de Sept. hebdomadibus Danielis, Francof. 1831), Derefer, Hävernich, Hengstenberg, Allioli, Reinke, Stawars, Sepp, Weigl, Auberlen, Herzog George v. Manchester, Pusey, Kliefoth &c. Sie sind im allgemeinen darin einig, daß sie beide, sowohl den מָשִׁיחַ בְּרִיךְ B. 25 als den מָשִׁיחַ, auf Jesum Christum deuten, differiren aber ziemlich stark theils hinsichtlich des terminus a quo, theils hinsichtlich des speciellern terminus ad quem der Weissagung. Die meisten fassen als terminus a quo der 70 Wochen, oder als Zeitpunkt des מָשִׁיחַ בְּרִיךְ B. 25 das zwanzigste Jahr des Artaxerxes Langhand (Neh. 1, 1; 2, 1) oder das J. 455 v. Chr. Von da an zählen sie 69 Jahrwochen oder 483 Jahre bis zum 15. Regierungsjahre des Tiberius, 28 aer. Dionys. oder 782 a. u. c. (Zul. 3, 1) als dem Beginne der etwa 3½-jährigen öffentlichen Lehrthätigkeit Jesu. Den Tod und die Auferstehung Jesu setzen sie also in die Mitte der letzten Woche und beziehen das מָשִׁיחַ בְּרִיךְ B. 26 darauf. Die noch übrigen letzten 3½ Jahre erklären sie für einen mehr oder minder fließenden terminus, keiner genauen chronologischen Bestimmung fähig, sondern in der Gründungsgeschichte des Christenthums auf unbestimmte Weise verlaufend (so Lefß, Sack, Scholl, Derefer, Hävernich, Hengstenberg, Allioli, Reinke). Modifikationen dieser Ansicht vertreten: 1) Fr. Stawars („Die Weissagung Daniels IX, 24—27 in Bezug auf das Taufjahr Jesu“, Tübinger Theol. Quartalschrift 1868, S. III, S. 416 ff.), welcher das מָשִׁיחַ בְּרִיךְ B. 25 überlegt: „Von der Erfüllung der Verheißung Gottes, Jerusalem wieder zu bauen“, und behauptet, diese Verheißung sei beim Wiederaufbau Jerusalems als Stadt unter Nehemia im Jahre 458 erfüllt worden; von da an bis 26 aer. Dionys. seien 483 Jahre = 69 Jahrwochen verflossen, und gleich darauf, im Jan. 27, sei Jesus von Johannes im Jordan getauft worden; 2) Auberlen und Pusey setzen nicht das 20., sondern das 7. Jahr des Artaxerxes Langhand (Esr. 7, 7) oder 458 v. Chr. als Ausgangspunkt der 70 Hebdomaden und gewinnen so 26 unsrer Aera als Schlusspunkt der 69 Wochen oder Taufzeit Jesu; 3) Sepp (Leben Jesu I, S. 248 ff., 2. Aufl.) geht vielmehr, den Esra als geistigen Wiederaufbauer Jerusalems fassend, vom Jahre 460 v. Chr. aus, und rechnet das Jahr 778

a. u. c. oder 25 aer. Dionys. als Taufjahr Jesu heraus; 4) Weigl („Ueber das wahre Geburts- und Sterbejahr Jesu Christi“, Thl. I, S. 103 ff.) faßt die Worte zu Anfang des 25. B.: „Von der Befolgung des Befehls, Jerusalem zu bauen &c.“, setzt erst das Jahr 453 v. Chr. als Anfangspunkt der 70 Wochen, und gewinnt so das J. 783 a. u. c. oder 30 n. Chr. als Taufzeit Christi; 5) Herzog George von Manchester (in dem von Wieseler a. a. O. rezensirten Werke: The times of Daniel chronological and prophetic, examined with relation to the point of contact between sacred and profane Chronology“, Lond. and Edinb. 1845) nimmt als terminus a quo der 70 Wochen das 1. Jahr des Darius Medus, den er, wie Tertullian, Scaliger, Calvisius &c., mit Darius Notus identifizirt, berechnet also die 490 Jahre von 424 v. Chr. an, und gelangt so zum J. 66 n. Chr., dem Jahre der Flucht der Christen aus dem belagerten Jerusalem und eigentlichen Gründungsjahre der christl. Kirche. Einen ganz anderen terminus a quo statuirte er für die 69 Jahrwochen, nämlich das J. 444 v. Chr., das angebliche erste Jahr des Königs Cyrus, der nicht im 6., sondern im 5. Jahrh. v. Chr. gelebt habe (!). Von da bis zu Christi Kreuzestod im März 38 aer. Dionys. seien die 69 Jahrwochen oder 483 Jahre verlaufen; 6) Kliefoth endlich erneuert die mythische Zählungsmethode, und erstreckt demnach a. die sieben Hebdomaden vom Ebit des Cyrus 537 v. Chr. bis zur Erscheinung Christi (unbekümmert darum, daß dieser Zeitraum weder 7 Jahrsevende, noch 7 Jahrhunderte, noch überhaupt eine mit 7 theilbare Zeit beträgt); b. die 62 Siebenheiten von Christo bis zur Zeit des großen Abfalls oder des Antichrists am Ende des irdischen Weltlaufs (während welcher unbestimmbar langen Zeit an der Kirche „gebaut“ und zu Gotte „zurückgeführt“ werde); c. die letzte Siebenheit vom Beginn des großen Abfalls bis zur Parusie Christi, dem jüngsten Gerichte und der Weltvollendung.

B. Typisch-messianisch deuten Hofmann, Delitzsch, Küller, Ehrard, Kranichfeld. Die drei Erstgenannten huldigen dabei der auch von Wieseler (1846) befolgten Transpositionsmethode, indem sie die 7 Jahrwochen erst hinter den 62 + 1 Hebdomaden verlaufen lassen, diese also von 606 v. Chr. oder vom 4. Jahre Josakims an bis zur Massabäerzeit (und zwar speziell die 62 Wochen von 606—172, die 1 Woche von 172—165) erstrecken, die Ereignisse der antiochischen Verfolgungs- und massabäischen Erhebungszeit als Vorbilder und Vorspiele der Gründungsgeschichte des Christenthums fassen, die sieben Jahrwochen aber als eine ungemessene lange Periode darstellen, deren Anfangstermin das „Ausgehen des Wortes Jerusalem zu bauen“, d. h. die erste Predigt des Evangeliums im Zeitalter Jesu und der Apostel, deren Schlusszeit aber das Weltgericht oder die zweite Parusie Christi bilde! Es wird also dieser Erklärung zufolge zwischen den 63 und den 7 Wochen

¹⁾ Vgl. Kliefoth, Daniel, S. 329 ff.

zunächst ein „Abreißen des Fadens“ oder ein Hiatus von etwa 160—190 Jahren und weiterhin eine Ausdehnung der sieben letzten Wochen zu Perioden von geheimnißvoller Länge statuiert; m. a. W.: zur Transposition wird das Hißsmittel der Interkalation und das der mythischen Zählung noch hinzugenommen (vgl. oben Nr. 4, 2, 3 u. 8). So thun wenigstens Hofmann und Delitzsch, die sogar vor dem gewagten Experimente einer Amplifikation der 70 Wochen zu quadratischen Sabbathperioden nicht zurückscheuen¹⁾, während Müller, nüchterner und besonnener zwar, aber gewiß nicht minder willkürlich, die 6 Wochen rein futuristisch deutet und ans ferne Ende der Welt legt; — welchen ungeheuren Hiatus er durch die Annahme, Daniel schäme den alttestamentlich-nach-mazedonischen Antichrist Antiochus Epiphanes mit dem nachrömischen Antichrist der letzten Zeiten perspektivisch zusammen, begreiflich zu machen sucht. — Ohne Transposition, aber nicht ohne gewaltsame Textesänderung sucht Ehrard (in einer Rezension von Müller's Daniel, im Göttersloher, „Allg. literar. Anzeiger“, Oktbr. 1868, S. 267, sowie schon in seiner „Offenbarung Johannes“, S. 67 ff.) den typisch-messianischen Sinn der Stelle aufzuzeigen, und zwar dadurch, daß er (gestützt auf die erweiterte Lesart der Sept. — s. oben N. 1, S. 187) in B. 25a statt שבעים und sieben (soil. שבעים) liest, oder auch ein שבעים hinter שבעים durch ein Abschreiberversehen ausgefallen sein läßt. So erhält er, nachdem B. 24 im allgemeinen und mit runder Zahl angegeben worden, daß bis auf Christus von Anfang des Erils an 70 Jahrwochen verstreichen würden, B. 25 die genauere Angabe: vom Erbst des Christus (538) bis auf Christum würden 7 + 70 = 77 Jahrwochen verfließen; von der Erbauung der Stadt „mit Straße und Wall“ unter Nehemia (440 v. Chr.) bis auf Christum (6 Jahre vor der chrstl. Zeitrechnung) aber 62 Jahrwochen. Die Zeit von Christi Geburt bis zu seinem Tode oder die 35 irdischen Lebensjahre Jesu, und innerhalb ihrer speziell die 3 1/2 Jahre seiner Amtstätigkeit, faßt er als die erste Hälfte der letzten Woche, welche „eine größere mythische“ sei, und deren zweite Hälfte „sich zu den mythischen 3 1/2 Jahren der Offenbarung, die bis zu Christi Wiederkunft reichen, ausdehne.“ — Kranichfeld thut dem Texte weniger Gewalt an als alle die hier Genannten, indem er, jede Transposition, Parallelisation oder Emendation vermeidend, die sieben ersten Jahrwochen vom jeremianischen Drafel Jer. 29 und von Jerusalems

Zerstörung 588 an (vgl. oben zu B. 25), die 62 vom Schlusse der 7 Wochen oder vom Jahre der danielischen Vision 539 an zählt, und den an der Spitze dieser 62 Wochen stehenden משיח בן דוד B. 25 für Christus, den nach ihrem Ablaufe auftretenden משיח בן דוד B. 26 dagegen für Jesum Christum hält, somit also zwischen dem Makkabäerzeitalter, bis zu welchem die 62 Wochen zunächst nur hinreichen (und auf dessen Drangsale sich auch die unglückseligen Schilderungen in B. 26 b und B. 27 beziehen), und zwischen dem Zeitalter Christi, des „ausgerotteten Gesalbten“ B. 26a, eine vom Propheten gemäß dem Gesetze des perspektivischen Schauens unbeachtet gelassene Lücke von etwas mehr als einem Jahrhundert klaffen läßt.

Was uns an dieser Kranichfeld'schen Erklärung allein bedenklich erscheinen will, ist nicht die Annahme dieser Lücke zwischen dem Schlusse der 62 Wochen und der neutestamentl.-messianischen Heilszeit; denn ohne eine solche Lücke würde die vorliegende Weissagung ihren echt prophetischen Charakter verlieren, statt idealer Zukunftsschilderung würde sie eine arithmetisch-genaue Berechnung bieten (vgl. den folg. Abschnitt Nr. 1). Bedenklich können wir vielmehr nur den einen Umstand finden, daß der „ausgerottete Gesalbte“ in B. 26a Jesus Christus, der durch Niedrigkeit und Leiden zur Herrlichkeit erhobene Messias sein soll, während doch das gleich nach ihm Erwähnte (der „die Stadt und das Heiligtum verwüsthende Filz“, der von ihm „mit vielen gemachte starke Bund“, die Stiftung von Opfer und Speisopfer, die Errichtung des Greuels der Verwüstung, und das Strafgericht über den Verwüster) ganz und gar in den Ereignissen der antiochischen Verfolgungs- und Drangsalsepoche seine geschichtliche Erfüllung gefunden haben und nur typisch auf die Leidenzeiten und Gerichte des Neuen Bundes hinweisen soll. Die Kontinuität der weissagenden Schilderung erscheint durch diese Deutung von 26a auf Christum bei gleichzeitiger Einschränkung der Beziehungen von B. 26 b und B. 27 auf die Makkabäerzeit in empfindlicher Weise durchbrochen. Und außer der Kontextwidrigkeit schließt dieses Deutungsverfahren auch die logische Inkonssequenz eines Hinüberchwankens von der typischen zur direkt-messianischen Erklärungsweise, einer unklaren Vermischung des Vorbildlichen mit dem Antitypischen in sich.

Heilsgeschichtlich-ethische Grundgedanken, apologetische Bemerkungen und homiletische Andeutungen.

1. Bei wahrhaft unbefangener Auffassung des Sinnes der Weissagung von den 70 Jahrwochen läßt sich derselben lebendig eine typisch-messianische, keine direkt-messianische Beziehung abgewinnen. Der allgemein gebaltene Eingangssatz B. 24 stellt zwar Ereignisse, wie sie sonst nur in direkt-messianischen Prophetien geweiht werden, in Aussicht; aber er verlegt diese Ereignisse unmittelbar schon ans Ende der 70 Jahrwochen, die er mit dem jeremianischen דבר von den 70 Jahren,

¹⁾ Vergl. Delitzsch, S. 284: „Nimmt man die 70 Wochen nicht als einfache, sondern als quadratische Sabbathperioden, so sollen vom 4. Jahre Jojakims bis auf Christus, dessen Parusie als Eine gedacht ist, 70 × 49 = 3430 Jahre verfließen, welche, wenn man 3595 vom Weltanfang bis zum 4. Jahre Jojakims als verfloßene hinzudrückt, die ansprechende Summe einer ungefähren (nur um 25 Jahre zu verkürzenden) 7000jährigen Weltzeit ergeben.“ — Zur Kritik dieser Ansicht vgl. Altesoth, S. 337 f. Lange, Bibelwerk. N. T. XVII.

also ungefähr mit dem Beginne der Erilszeit (600 oder 588 v. Chr.) beginnen läßt. Er schaute also die messianische Heilszeit bedeutend näher, als ihr wirklicher Abstand von seiner Zeit betrug, und setzte sie in solidarische Verbindung mit der seleucidischen Drangsalzeit, die er als Schlussszene der ihm prophetisch enthüllten Reihe von 70 Jahrstebenden, oder als Inhalt der letzten Jahrwoche, im Geiste vor sich sah. Statt nach fünf bis sechs Jahrhunderten erschienen ihm — dem theokratischen Seher, der nicht nach Jahrhunderten, sondern nur nach Sabbathperioden oder Jabelschiffen rechnen konnte — das Kommen des messianischen Heils nach 70 Sabbathjahren bevorzustehen. Es ist dies eine Zeiterne, die allerdings von einer bewundernswerthen Weite des Gesichtskreises des sie feststellenden Propheten zeugt und denselben über seine erilschen Zeitgenossen, von welchen sonst nicht leicht Einer den Anbruch der Heilszeit um ein Beträchtliches jenseits des Endes der babylonischen Gefangenschaft hinausgeschoben haben würde, hoch erhaben erscheinen läßt — die aber immerhin hinter dem geschichtlichen Zeitmaße der Distanz zwischen jeremianischer Prophetie und newtestamentlicher Erfüllung noch um 100—110 Jahre zurückbleibt, oder mit andern Worten: statt bis ins Zeitalter Christi nur bis in das des Johannes Evangelium und seiner nächsten Nachfolger hineinreicht. Die Hauptstationen der vorchristlichen Entwicklung stehen dem Propheten allerdings hinreichend klar, und im ganzen auch durch eben den Zwischenraum, welchen der Geschichtsverlauf faktisch ergab, voneinander getrennt vor Augen. Er erkennt in seinem jüngeren Zeitgenossen Koresch, dem „gesalbten Fürsten“ B. 25, den Eröffner und Begründer einer relativ en Heilszeit für das Gottesvolk (einer Zeit, die eine Wiederherstellung Jerusalems, wenn schon vorerst eine unvollkommene, kümmerliche und gedrückte, bringen wird), erblickt also in ihm bereits einen ersten typischen Vorläufer des Messias. Er erkennt ferner in den Religionsverfolgungen und antitheokratischen Greueln, womit ein javanischer Königsprößling einer fernerer Zukunft Israel heimfuchen, seinen gesalbten Hohenpriester (Dnias III, 172 v. Chr.) tödten, ja sogar seinen theokratischen Kultus zeitweilig abschaffen und sein Heiligtum entweihen werde, eine weitere Vorbedingung für das Kommen des Messias, und bestimmt auch den Zwischenraum zwischen jener früheren positiven und dieser späteren negativen Vorbereitung der messianischen Zeit mit annähernder Genauigkeit auf 62 Jahrwochen (d. h. auf die Differenz zwischen den zu seiner Zeit schon verstrichenen 7 ersten, und zwischen der verhängnißvollen letzten der 70 Jahrwochen — eine allerdings die wahre geschichtliche Distanz zwischen 539 und 175 oder zwischen Cyrus und Epiphanes um 70 Jahre überschreitende Summe von Jahren)¹⁾. Aber die abermalige Di-

stanz von mehr als 1½ Jahrhunderten oder von 23—24 Jahrwochen, die von jenen typischen *adives* τοῦ Χριστοῦ der Makkabäerzeit bis zum Kommen des wirklichen Christus nach göttlichem Rathschlusse verstreichen mußten, entgeht seinem in die Ferne schweifenden Blicke. Er ahnt seinem irdisch-menschlich beschränkten Bewußtsein nach nicht, daß es nicht unmittelbare, sondern nur indirekte Vorbereitungen und Vorbilder der messianischen Zeit sind, die der Geist der Weissagung ihm am Schlusse der langen Jahrwochenreihe enthüllt. Er sieht nicht das kluftartige tiefe Thal einer fast zweihundertjährigen neuen Wartezeit, das die lichte Höhe der makkabäischen Siegeszeit von der noch herrlicheren und himmlischeren Glanzzeit der Errichtung des Neuen Bundes trennt, und so wenig wie er, werden die zunächst auf ihn gefolgten Propheten und Beobachter prophetischer Weissagungen etwas von diesem Intervalle wahrgenommen haben (vergl. die Heilsgesch.-ethischen Grundgedanken zu Kap. 7, Nr. 2). Erst die frommen theokratischen Schriftforscher der makkabäischen Periode und zwar der späteren makkabäischen Periode, die das Hinabsteigen in die Tiefen jenes von Daniel übersehenen Thales unter schmerzlicher Enttäuschung zu erleben begonnen hatten, erst sie werden zum Bewußtsein von der nur typischen Bedeutung des Inhalts von B. 26 und 27 gelangt sein, und demgemäß auf eine vollkommener und bleibendere Erfüllung des genannten Drama's haren gelernt haben. Vgl. Kranichfeld, S. 337: „Dieser naturgemäße Abstand der prophetischen Vorstellung von der historischen Gestaltung der Dinge mußte in der Folge insofern noch auf eine anderweite Bewahrheitung weisen, als das javanische Reich und speziell das des Antiochus Epiphanes sich nicht als das letzte der heidnischen Reiche zeigte und die Endherrschaft des messianischen Gottesreiches noch nicht eintrat. Fern davon, die prophetische Idee als solche in dieser Beziehung als eine unwahre zu bezeichnen, oder als eine nicht erfüllte ohne weiteres zurückzustellen, wird man bei sonstiger auffallender Bewahrheitung des prophetischen Charakterbildes in den einsichtsvollen Kreisen der Bevölkerung mit jener Idee verfahren sein, wie ein Daggai, Sacharja, Maleachi und Daniel selber mit den an die Rückkehr aus dem Exil geknüpften messianischen Erwartungen z. B. eines Jeremia oder Jesaja verfahren waren. Man hielt die sich innerlich als unumstößlich wahr bezeugende Idee als solche fest und verlegte ihre Verwirklichung im Lichte des geschichtlichen Sachverhalts selber in eine weitere Zukunft. In derselben Weise schließt Christus das speziell messianische Zukunftsbild mit dessen Kämpfen und Sieg an seine eigene Zeit, mit welcher er den Gedanken der Aufrichtung des messianischen Reiches verknüpft; und die newtestamentliche Apokalypse lehnt es aus ihrer zeitgeschichtlichen Anschauung heraus an eine noch spätere Zeit an. Christus, welcher aus Grund der danielischen Darstellung die Zerstörung Jerusalems und das Ende aller Dinge samt dem Triumphe des Gottesreiches

¹⁾ Vgl. Bleek, in den Jahrbüchern f. deutsche Theol. 1860, S. 84; Reichel, in den Stud. u. Kritiken 1848, S. 737. 748 ff.

einfach zusammenfassend, bezeichnet als Zeit der Erfüllung des eschatologischen Zukunftsbildes die gegenwärtige *γενεά* (Matth. 24, 31 par.). Mit ihm nehmen auch die Apostel den Eintritt des Weltendes bei ihren Lebzeiten in Aussicht; während das Sehebild der Apokalypse hinter dieser *γενεά*, hinter der Zerstörung Jerusalems zurückliegt. Daß ein derartiges Verlegen und Anwenden von einem Zeitlaufe auf den andern, der im Vergleich mit dem vorgehenden die vollkommnere und endlich totale Erfüllung des prophetischen Gedankens bringen soll, möglich ist, ohne jenen Gedanken als solchen herabzusetzen und zu entwerthen, liegt im Geist des echt prophetischen Auspruchs selbst, welcher, trotz der vom Verfasser zunächst und allein beabsichtigten Einzelbeziehung der geschichtlichen Entwicklung gegenüber den noch wesentlich comprehensiver Natur ist. — Wie übrigens ungeachtet der Beziehung des Drangsalbildes auf den Antiochus Epiphanes, die ohne Zweifel schon im Anfang der makkabäischen Zeit und auch vom Verfasser des 1. Makkabäerbuches angenommen wurde, dennoch je nach der Zeitalage eine andere Beziehung Platz greifen konnte, geht z. B. aus der jüdischen Sibille hervor, welche schon gegen 140 v. Chr., zur Zeit eines neugegründeten erblichen jüdisch-nationalen Königthums, die zehn Hörner in Dan. 7 über den Epiphanes hinaus in Demetrius I. enden läßt, in dem kleinen Horn statt des Antiochus Epiphanes den sich des seleucidischen Thrones bemächtigenden Alexander Balas findet und die weltbeherrschende Macht der jüdischen Theokratie nicht mehr an den Sturz des verfallenen und mild beurtheilten hellenischen Einflusses, sondern an den des verfallenen römischen Reiches gebunden erachtet. Die Römer, welche die Sept. für die *דור* Dan. 11, 31 einsetzen, sind hier geradezu faktisch schon in die Stelle des 4. danielischen Weltreiches eingerückt, in welcher wir sie dann bei Josephus und im Neuen Testament finden.“ Vgl. über diesen letztern Punkt: Hilgenfeld, Die jüdische Apokalypst, S. 69 ff., 84 ff., auch oben S. 6 Anm. 3 unfrer Einleitung.

2. Trotz der mehrfachen speziellen Hinweisungen auf Fakta und Verhältnisse der Makkabäerzeit ist unsere Weissagung doch kein erst in dieser Zeit erdichtetes *vaticinium ex eventu*. Denn der Nichtübereinstimmungen zwischen ihren Angaben und zwischen den Verhältnissen jener Zeit sind weit mehrere, als der Uebereinstimmungen. Vor allem a. tritt es als eine fundamentale Nichtübereinstimmung zwischen Weissagung und Erfüllung hervor, daß die 62 Jahrwochen, wenn man sie dem Kontext und deutlichen Sinne der Weissagung gemäß vom Schluß der 7 Jahrwochen oder von 538 v. Chr. an berechnet, bis 105 v. Chr. herabreichen, während doch die gesammte seleucidisch-makkabäische Katastrophe, die den Inhalt der letzten Jahrwoche bildet, volle 70 Jahre weiter zurückliegt, eine Hinweisung auf eine etwaige Verkürzung der 434jährigen oder 62wöchentlichen Periode um 70 Jahre oder

10 Jahrwochen aber schlechterdings nicht im Texte enthalten ist (gegen Ewald). Ferner fällt b. die Ermordung des Hohenpriesters Onias, in der wir die makkabäisch-typische Erfüllung des *דבר* B. 26 erblicken mußten, nicht genau in den Anfang der 69. oder letzten Woche, sondern schon etwas vorher, in das Jahr 141 der seleucidischen Aera, welches noch vor den Ablauf der 62. Woche gehört (vgl. 2 Makk. 4, 7 ff.; 23, 34). Die Angabe des B. 26: „und nach den 62 Wochen wird ein Gefäß ausgetrotet,“ harmonirt also nicht ganz genau mit dem betreffenden Faktum der Makkabäergeschichte (vgl. oben z. d. St.; auch Kranichf. S. 309 f.); und wenn gar nicht Onias sondern Seleukus Philopator unter dem „ausgetroteten Gefäßten“ zu verstehen wäre, wie Bleek, Maurer, Koesch, v. Leng., Hitzig u. wollen, so würde die chronologische Discrepanz eine noch stärkere sein. Hierzu kommt ferner c. daß der Zustand der Profanation des Tempels und Altars, wie er durch Antiochus Epiphanes herbeigeführt wurde, keineswegs „eine halbe Jahrwoche“ oder $3\frac{1}{2}$ Jahre, sondern nur 3 Jahre und etliche Tage währte (s. Hellenisch-eth. Grundgedanken z. Kap. 7, Nr. 3, h), sowie endlich d. daß die nähere Beschreibung dieses Entweihungszustandes und des während seiner auf dem Heiligtum errichteten „Greuels der Verwüstung“ B. 27 ebenförmig genau mit dem in 1 Makk. 1 Berichteten stimmt, wie die am Schlusse desselben Verses und des vorhergehenden enthaltenen Andeutungen über die richterliche Bestrafung des gottfeindlichen Wüthens sich irgendwie genau mit dem aus der Geschichte über das Ende des Antiochus Epiphanes Bekannten decken. Ein makkabäischer Pseudodaniel würde, um von den Zeitgenossen verstanden zu werden, seine Beziehungen ganz anders zugespitzt und überall viel unumwundener gefaltet haben. Auch die Umgebungen und Vorbereitungen des Siebzig-Wochen-Gefäßes hätten unter seinen Händen eine ganz andere Gestalt angenommen. Und zumal das inbrünstige Buß- und Fürbittegebet, wodurch er den Geist der Weissagung auf sich herabrief und die ihm gewordene göttliche Deutung des jeremianischen Drafels sich erwirkte, zumal es würde, wenn pseudologisch fingirt, nach Inhalt wie Form ganz anders ausgefallen sein, als das in B. 4—19 enthaltene. Es würde, statt zu den ähnlichen Gebeten der unmittelbar nachjüdischen Bücher Esra und Nehemia, vielmehr zu den viel wortreicheren und weitschweifigeren der aus den letzten vorchristlichen Jahrhunderten herrührenden apokryphischen Schriften, wie Baruch, Sirach, Jubith, Tobias, Stille in Esra und Daniel, eine vorzugsweise nahe und augenfällige Verwandtschaft kundgeben; vgl. außer Bar. 1, 14—2, 19 (worüber schon oben z. B. 4 ff.) besonders Sir. 51; Jub. 9; Tob. 3 u. 13; Ezech. 3, 1 ff., sowie das Gebet des Marja: Dan. 3, 26 ff. Auch würde der angebliche Pseudodaniel der Makkabäerzeit schwerlich alle und jede Beziehung auf das zu seiner Zeit immer noch andauernde Wüthen der Feinde des Gottesvolks aus einem in tenbenzäßer

Weise abgefaßten Gebete weggelassen haben, welches doch ungewisselhaft zur Belebung des religiösen Eifers und Muthes mit beitragen sollte (vgl. 3. B. das schon angeführte Gebet der Judith Kap. 9, u. f. nochmals oben 3. B. 4 ff.).

3. Den praktischen Grundgedanken und Einheitsgedanken unseres Abschnitts hat man weber einseitig in Daniels Bußgebet und glühend inbrünstiger Fürbitte für sein Volk, noch einseitig in den gleicherweise ernstlichen und tröstlichen Enthüllungen der Hebdomadenvision zu suchen. Er liegt vielmehr in der Beziehung beider Hauptbestandtheile aufeinander, d. h. in dem Kaufsalnexus zwischen jenem Gebete als dem Ausdruck einer in der rechten Bereitschaft zum Empfange göttlicher Heils offenbarungen über die Zukunft des Gottesreiches befindlichen Herzensstimmung und zwischen der dadurch erwirkten Offenbarung selber. Sofern jene Herzensbereitschaft in der Gesinnung gipfelt, die den Propheten zu einem *דַּוִּדָּה בְּרַחֲמֵי* (3. B. 23), zu einem gottliebenden Knecht Gottes, zu einem heilssehnlichstigen, demuthsvollen und darum würdigen Gegenstande der sehrenden Liebe des Vaters der Erbarmungen macht, mag in eben diesem Ausdrucke des 23. Verses, der kurz und treffend das Motiv angibt, weshalb dem Propheten der nachfolgende weißagende Aufschluß zu Theil wird, der einheitliche Grundgedanke des Ganzen gefunden werden. Und sofern eben hiermit unser Prophet als ein sehnlichstiger Forscher nach dem Ziele der alttestamentlichen Reichsgeschichte charakterisirt wird, als einer jener demüthigen, sich selbst erniedrigenden Knechte Gottes, welchen Gott zum Lohne für ihre Demüthigung und für ihr gläubiges Forschen in den Urkunden Seiner Heils offenbarung die weitesten Blicke in seine Reichszukunft zu thun gestattete¹⁾, mag man überhaupt das Wesen der echten Prophetie des Alten Bundes, als einer harrenden und sehrenden Zubereitung auf das einfügige Erscheinen des Heils in Christo, in unfrem Abschnitt dargelegt und an einem der vornehmsten Beispiele der gesammten alttestamentlich-prophetischen Entwicklung erläutert finden. „Daniel, der Knecht Gottes; der Anfänger und Begründer jener bis an die Zeit Christi hinanreichenden Reihe frommer „Harrenden“ (*προσδεχόμενοι*, Luk. 2, 25. 38); das Vorbild und der Lehrmeister der allein gottge-

mäßigen Weise des „Suchens in der Schrift“ (Joh. 5, 39); der mustergiltige Inhaber des Geistes, in welchem man die Schrift lesen und durchforschen soll; das rechte Muster eines Propheten in dem von Petrus angegebenen Sinne“ (1. Petr. 1, 10. 11: *περί ἧς σωτηρίας ἐξεζητήσαν καὶ ἐξηρμήνευσαν προφηταὶ οἱ περί τῆς εἰς ὑμᾶς χάριτος προφητεύσαντες, ἐκινῶντες εἰς τίνα ἢ ποῖον καιρὸν ἐδόχον τὸ ἐν αὐτοῖς πνεῦμα Χριστοῦ προμαρτυροῦμενα τὰ εἰς Χριστὸν παθήματα καὶ τὰς μετὰ ταῦτα δόξας*) — so etwa dürfte sich daher das Thema einer homiletischen Gesammbetrachtung unsers Kapitels gestalten. Und eine derartig angelegte Predigt, — besonders eine solche, die, unter gehöriger Benutzung des durch 1 Petr. a. a. O. dargelegten Schlüssel zum richtigen Verständnisse des Abschnitts und zu richtiger Würdigung der heils geschichtlichen Stellung unsres Propheten überhaupt, das landläufige rationalistische Vorurtheil, als repräsentire Daniel eine nicht mehr gesunde und normale, sondern bereits ausgeartete und „apokalyptisch angeränfelte“ Stufe der prophetischen Entwicklung, energisch zurückzuweisen verstände — sie würde in beiderlei Hinsicht, nach der praktischen wie nach der apologetischen Seite, wahrhaft kräftige Wirkungen erzielen können. Behufs eingehender Behandlung des für Eine Predigt allerdings fast überreichen Stoffes ließe sich eine Zweittheilung vornehmen, etwa in der Weise, daß a. von dem Geiste gehandelt würde, in dem man die Schrift lesen und den darin enthaltenen Geheimnissen des Gottesreiches nahen soll (3. B. 1—23), und b. von dem, was die so gelesene Schrift enthüllt und erschließt, nämlich dem Grundgesetze aller Heilsgeschichte: „durch Leiden zur Herrlichkeit“ (3. B. 24—27).

4. Homiletische Andeutungen zu einzelnen Stellen. Zu 3. B. 2 ff. Hieronymus: In cinere et sacco postulat impleri, quod promiserat Deus; non quo esset incredulus futurorum sed ne securitas negligentiam, et negligentia pareret offensam. — Melancthon: Etiam si Deus promisit beneficia corporalia vel spiritualia, tamen precibus vult exerceri fidem, et vult crescere poenitentiam, sicut inquit Zacharias: Convertimini ad me, et ego convertar ad vos, etc. Et orat Daniel de restituenda Ecclesia: ita nos quoque officiamur vero dolore propter Ecclesiae calamitates et oremus, ut Deus eam augeat, gubernet et servet. — Spener (Bußpredigten über das Bußgebet Daniels): Alle göttlichen Weissagungen sind vor ihrer Erfüllung dunkel, und können nur durch besonderen Fleiß im Lichte der göttlichen Wahrheit verstanden werden; daher: „Wer sie liest, der merke darauf!“ (Matth. 24, 15). — Starke: Hat Daniel, ein Prophet des Höchsten, selbst prophetische Schriften gelesen, wie ungereimt ist es, alles aus eigener Eingebung wissen zu wollen! Daher kommt es denn, daß eigne Träume und falsche Einbildungen für Gottes Wort gehalten werden (Ezech. 13, 3 ff.). Ein Christ

¹⁾ Vgl. Füller, Der Prophet Daniel, S. 264: »Wir hören wiederholt Daniel als ein Kleinod bezeichnet, das viel vor Gott gelte. Also weil Daniel etwas vor Gott gilt, kommt dieser seinen Bitten und Wünschen zuvorkommend entgegen und gibt ihm Aufschlüsse, die ihm außerdem nicht zu Theil geworden wären. Wenn sein Volk später an diesen Aufschlüssen sich tröstet und aufrichtet, so soll es wissen, wem es dieselben zu danken hat, und lernen, daß ein Mann, auf dem Gottes Wohlgefallen ruht, seinem Volke auf Jahrhunderte hinaus zum Segen gereichen kann. Denn Daniel ist nicht bloß das Werkzeug, durch welches es, sondern der Mann, um dessen willen Gott diese Offenbarung kundgibt, die in späteren Jahrhunderten dem Volke Daniels von unschätzbbarer Wichtigkeit sind.«

ist zwar schuldig, seinen Glauben beständig im Gebet zu üben; aber wenn er besondere Verheißung Gottes vor sich hat, muß er sich desto mehr dazu erwecken (Apostelg. 4, 24). Denn es gibt viele Verheißungen, die entweder eine ausdrückliche, oder doch eine mit darunter verstandene Bedingung der wahren Buße und des Gehorsams gegen Gott einschließen zc. — J. Lange: Verheißung, Gebet und Erfüllung gehören stets zusammen (Ps. 27, 8).

B. 4 ff. Melancthon: Daniel fatetur peccata populi et tribuit Deo laudem justitiae, quod iuste puniverit populum. Deinde petit remissionem peccatorum et reductionem populi. Est ergo vera contritio, agnoscere iram Dei adversus nostra peccata, expavescere propter iram Dei, dolere quod Deum offenderimus, tribuere in laudem, quod iuste nos puniat, et obedire in poenis. — Nec tamen satis est peccata noscere, intueri poenas, sed accedat quoque consolatio. Ergo Daniel non solum doctrinam contritionis proponit, sed addit partem alteram. Docet suo exemplo petere et expectare veniam propter misericordiam et promissiones.

— Starke: Die Vorstellung der Strafgerechtigkeit Gottes ist darum nöthig, damit der Mensch seine Sündenschuld desto besser erkenne, und sich mit der Barmherzigkeit Gottes nicht zu falscher Sicherheit tröste. . . . Dennoch ist in der Sündennoth kein anderer und besserer Trost, als Gottes Güte und Barmherzigkeit, durch welche wir allein im Glauben Vergebung erlangen. — Hävernid: . . . Zugleich war das Gebet des Propheten ein nicht bloß von ihm allein als Individuum ausgehenbes, sondern von ihm, als einem Mittler der ganzen Gemeinde Gottes, in deren Namen er hier zu dem Barmherzigen flehte; wir können denselben daher mit vollem Rechte einen liturgischen Charakter zuschreiben, woraus das vielfache Entlehnen früherer Ausdrücke, das sich Bewegen in denselben zu erklären ist.

B. 11—14. Calvin: Daniel hic significat, non debere videri absurdum, quod Deus multo sit asperior in electum populum, quam in gentes profanas; quia scilicet major erat impietas illius populi quam gentium omnium, propter ingratitudinem, propter contumaciam, propter indomabilem illam pervicaciam. Quum ergo superarant Israelitae gentes omnes et malitia et ingratitudinem et omni genere scelerum, Daniel hic praedicat, merito tam duriter ipsos affligi. — Geier: Je größer Gnade Gott einem Volke oder Lande erwiesen, desto größer ist hernach Gottes Strafe, welche auf ihre Undankbarkeit folgt (5 Mos. 32, 13. 22 ff.)! — Spener: Göttliche Drohungen sind deshalb aufgezeichnet, damit man sowohl von Sünden abgezogen werde, als auch ein Zeugniß der göttlichen Gerechtigkeit und Wahrhaftigkeit aus ihrer Erfüllung hernehme. — Ohne Buße sind alle übrigen Mittel, Gottes Zorn abzuwenden, vergeblich. Wer mit einer Hand das Feuer löscht, mit der andern aber Öl ins Feuer gießen

wollte, der vergrößerte das Feuer mehr, als sein Versuch zu löschen ausrichten würde (Jer. 2, 33).

B. 15 ff. Starke: Wo die Buße rechter Art ist, da erfüllt sie das Herz so, daß es nicht anders kann, als in demüthiges Bekenntniß auszubrechen, ja dasselbe oftmals zu wiederholen (Jerem. 6, 11). — Wenn sich der Mensch unter dem Gefühle der Zornhand Gottes demüthigt, die Strafe für wohlverdient erkennt und zur göttlichen Barmherzigkeit seine Zuflucht nimmt, so verwandelt Gott seinen Zorn und Grimm in Gnade (Ps. 81, 14. 15). — Trägt die Kirche, ja jedes einzelne Glied derselben, ihren Namen von Christo, so ist das der kräftigste Beweggrund, den wir Gott zur Erhörung unsres Gebets für die Kirche vorlegen können (vgl. Apostg. 4, 27 f.). — Hävernid: Wie es für den Vater das stärkste Motiv ist, für sein Kind Sorge zu tragen, weil es nach seinem Namen genannt ist, — und zwar dies nicht als bedeutungslose Gewohnheit, sondern zum Zeichen, daß es ihm angehöre und als sein Eigenthum zu betrachten sei, — so spricht auch der Prophet hier seine Zuversicht auf Gottes Gnade gerade dadurch am schönsten aus, daß er auf die nach Gottes Namen genannte Stadt hinweist, auf die Stadt Jehova's, des großen Königs, die in Ewigkeit steht (Ps. 46, 5; 48, 2. 9; 87, 3).

B. 20—23. Hieronymus: „Non populi tantum peccata, sed et sua replicat, quia unus e populo est: sive humiliter, quum peccatum ipse non fecerit, se jungit populo peccatorum, ut ex humilitate veniam consequatur.“ — Ders. (zu Kap. 10, 11): „Congruenter vir desideriorum vocatur, qui instantia precum et afflictione, corporisque jejuniorumque duritie cupit scire ventura et Dei secreta cognoscere.“

— Starke: Das Gebet, welches für eigne und gemeine Noth vor Gott ausgeschüttet wird, ist nie ohne Erhörung (Ps. 91, 15). — Was thut Gott nicht um der Menschen willen! Fürsten des Himmels müssen ihm zu Diensten stehen und den Gläubigen seinen Willen offenbaren, damit sie im Glauben und in der Hoffnung gestärkt werden (Hebr. 1, 14). — Wahre Christen folgen den Engeln nach, von denen immer einer den andern in Gottes Wegen mehr und mehr zu unterweisen sucht, bis sie alle hinarommen zu einerlei Glauben und Erkenntniß des Sohnes Gottes (Eph. 4, 13; 1 Petr. 1, 12). — Füllre (s. die Anmerkung auf der vor. Seite).

B. 24—27. Melancthon: Primum refutat hic locus errorem Iudaeorum de lege retinenda et de regno politico Christi. Si erit perpetua iustitia, item: si Christus occidetur, sequitur legem Mosaicam non retinendam esse, nec fore mundanum regnum. — Secundo tradit testimonium de passione Christi. — Tertio eum politia jam desierit, ita ut nullos habeat duces, nullos prophetas, nulla tribuum discrimina (cfr. Hos. 3, 4 s.), constat impletum esse dictum Jacob: Non auferetur sceptrum de Juda,

donec venerit Salvator (1 Mos. 49, 10). Necessesse est igitur, venisse Salvatorem. — Starke: Soll die ewige Gerechtigkeit wiedergebracht werden, so muß der Mensch sie schon gehabt, aber verloren haben. — Ist Christus der wahre Hohepriester, der alle Menschen verfähnt, und der große Prophet, der den Willen Gottes von unsrer Seligkeit geoffenbart hat, so ist er nicht minder auch der rechte König, der Macht hat, sein Veröhnungsblut uns zuzueignen und seine Gläubigen zu schützen. — Havernia: Vollständige Sühnung der großen und vielfachen Sünden Israels, wird zur Zeit des Messias, des wahren Hohenpriesters, eintreten; die Erscheinung desselben wird aber erst nach dem Ablaufe der angegebenen Periode erfolgen. Aber eben, weil die Sünden des Volks waren wie der Sand am Meere, wie denn Daniel selbst zuvor (B. 4—19) ihre ganze Furchtbarkeit bekannt hatte, — bedurfte es einer vollständigen durchaus vollendeten Sühnung derselben, im Gegensatz zu der, die bis dahin im Tempel zu Jerusalem stattgefunden hatte,

dem Schattenbilde der zukünftigen Dinge. Nicht also auf dem Tempel allein, den Daniel so sehnlich hergestellt wünschte, sollten seine und Israels Blicke verweilen; sie sollten ihre Augen weiter erheben zu dem dereinst Erscheinenden, der da ist der wahrhaftige Tempel und Priester in demselben.“ — Füller: Die Hauptsache war einstweilen, daß Israel über die Ansehung durch den alttestamentlichen Antichrist glücklich hinwegkam. War das geschehen, so mochte es forschen, wie es komme, daß die 7 Jahrwochen nicht angingen: (?? — vielmehr: daß der Messias nicht komme!). Später trat dann der Daniel des Neuen Testaments, Johannes, mit seiner Offenbarung hervor, die auf dem von Daniel gelegten Grunde fortbauend uns die Drangsalzeit des neuteamentlichen Antichrist und die Errettung aus ihr schildert, und bestimmt ist, der neuteamentlichen Gemeinde Gottes denselben Dienst zu leisten, den die Weissagung Daniels einst der alttestamentlichen gethan hat.

4. Das letzte Gesicht des Propheten, enthaltend die eingehendste Schilderung der zukünftigen Leiden Israels und seiner endlichen messianischen Verherrlichung.

Kap. 10—12.

a. Die Engelererscheinung am Tigrisflusse als Vorbereitung und Einführung der nachfolgenden Weissagungen.

Kap. 10, 1—11, 1.

- 1 Im dritten Jahre des Koresch, Königs von Persien, wurde dem Daniel, deß Name Beltschazar genannt worden, ein Wort geoffenbart. Und das Wort ist Wahrheit, und große Drangsal [sein Inhalt]. Und er merkte das Wort und hatte Acht auf das Gesicht.
- 2 In jenen Tagen war ich, Daniel, traurig drei Wochen lang. * Köstliches Brod aß ich
- 3 nicht, und Fleisch und Wein kam nicht an meinen Mund, auch salbte ich mich nicht, bis drei Wochen Zeit voll waren.
- 4 Und am vierundzwanzigsten Tage des ersten Monats, da war ich am Ufer des großen
- 5 Flusses, des Chiddes. * Und ich erhob meine Augen und schaute: und siehe da, ein Mann,
- 6 gekleidet in Linnen und seine Lenden umgürtet mit Gold von Uphas. * Und sein Leib war wie Chrysolith, und sein Gesicht von Ansehen wie der Blitz, und seine Augen wie Feuerfackeln, und seine Arme und Beine wie ein Blick glühenden Erzes, und der Laut seiner Worte wie der
- 7 Laut eines Brausens. * Aber ich, Daniel, sah das Gesicht allein; und die Männer, die mit mir waren, sahen das Gesicht nicht, sondern großer Schrecken fiel auf sie und sie flohen, sich versteckend.
- 8 Und ich blieb allein zurück und schaute dies große Gesicht; und keine Kraft blieb in mir, und meine Gesichtsfarbe verwandelte sich mir zur Entstellung, und nicht behielt ich Kraft.
- 9 * Und ich hörte den Schall seiner Worte; und sowie ich den Schall seiner Worte hörte, da
- 10 wurde ich betäubt auf meinem Angesichte und mein Angesicht [sank hin] zur Erde. — * Und
- 11 siehe, eine Hand rührte mich an und rüttelte mich auf meine Knie und meine Hände. * Und er sprach zu mir: »Daniel, du liebwürdiger Mann! achte auf die Worte, die ich zu dir reden will, und stehe auf deiner Stelle! Denn eben jetzt bin ich zu dir gesandt.« Und während er dies Wort mit mir redete, stand ich zitternd da.
- 12 Und er sprach zu mir: »Fürchte dich nicht, Daniel! Denn vom ersten Tage an, wo du
- 13 dein Herz darauf richtetest, zu vernehmen und dich vor deinem Gotte zu demüthigen, sind

Königreichs Persien stand mir entgegen einundzwanzig Tage. Und siehe, Michael, einer der obersten Fürsten, kam mir zu helfen; und ich ward dort überflüssig bei den Perserkönigen. *Und ich bin gekommen, dich zu unterrichten dabon, was deinem Volke begegnen wird am 14 Ende der Tage; denn noch ein Gesicht für jene Tage [bringe ich].

Und als er diese Worte mit mir redete, richtete ich mein Antlitz zur Erde und verstummte. 15 *Und siehe, ähnlich dem Menschenkindern rührte er an meine Lippen; und ich that meinen 16 Mund auf und redete und sagte zu dem vor mir Stehenden: »Mein Herr, durch das Gesicht wandten sich meine Schmerzen auf mich, und ich behielt keine Kraft. *Und wie vermöchte der 17 Knecht meines Herrn hier mit diesem meinem Herrn zu reden!« Und ich — von nun an war keine Kraft in mir und kein Odem blieb in mir zurück.

Und abermals berührte er mich, von Ansehen wie ein Mensch, und stärkte mich, *und ¹⁸₁₉ sprach: »Fürchte dich nicht, du liebwertler Mann! Friede dir! sei getrost, ja getrost!« Und da er mit mir redete, fühlte ich mich gestärkt, und sagte: »Es rede [nun] mein Herr; denn du hast mich gestärkt.«

Und er sprach: »Weißt du auch, warum ich zu dir gekommen? Und nun will ich um- 20 kehren, zu streiten mit dem Fürsten Persiens; und sobald ich ausziehe, siehe so kommt [auch schon] der Fürst Javans. *Aber ich will dir kund thun, was aufgezeichnet steht im Buche der 21 Wahrheit, Und doch ist keiner, der mit mir wider diese sich anstrengt, als nur Michael, euer Fürst. XI. wie auch ich im ersten Jahre Darius des Meders ihm beistand als Stütze und als 1 Helfer.

Vorbemerkung über das letzte danielische Gesicht (Kap. 11—12) überhaupt.

Der letzte Abschnitt des prophetisch-visionären Haupttheils unsres Buches, in drei klar geschiedene Unterabtheilungen von ungleicher Länge zerfallend und insofern von dem Kapiteleintheil der Heil. Schrift nicht unpassend behandelt, ist nicht nur der umfangreichste, sondern auch der seiner Form nach auffallendste und seinem Inhalte nach schwierigste von allen. Später abgefaßt als die drei vorhergehenden Gesichte, nämlich erst nach Beendigung des Ersts und bereits eingetretener Klirrfuhr der Egnlantcn (s. zu B. 1) verhält er sich ergänzend und weiter entwickelnd zum Inhalte jener, insbesondere zu dem des zweiten (Kap. 8) und dritten (Kap. 9). Die schon in diesen beiden vorhergehenden Kapiteln mit besonderem Interesse aufgezeigte Fortbildung der vierten und letzten Weltmacht zum Antichristenthum wird jetzt eingehender als je zuvor geschildert, zugleich aber auch der schließliche Sieg des Gottesreichs über diese wie über alle feindseligen Mächte in ein helleres Licht gestellt und mit glänzenderen Farben ausgemalt, als dies an irgend einer früheren Stelle geschehen war. In dieser leuchtenden Schlussscene tritt besonders hervor das ergänzende und fortbildende Verhältniß, in welchem unser Abschnitt zu Kap. 7 steht; während der sich zu Kap. 8 u. 9 — abgesehen von der Ähnlichkeit der vorbereitenden Scenerie mit der des 8. Kap. sowie mit Kap. 9 20—23 — insofern hauptsächlich ergänzend und weiterbildend verhält, als er die Entwicklung der antichristlichen Weltmacht in detaillirterer Weissagung schildert. Und zwar gereicht er den eben hierauf bezüglichen Gesichtern des 8. Kap. zur Ergänzung, als er das dort (B. 8. 22 ff.) bereits symbolisch ange deutete feindselige Verhalten der einzelnen Bestand-

theile der vierten Weltmacht zueinander genauer beschreibt und namentlich zeigt, wie das inmitten der feindselig entweiten Theilreiche gelegene heilige Land bald in Mitleidenschaft gezogen, bald zum Gegenstand direkter Angriffe, besonders von der einen Seite her, gemacht wird. Zu Kap. 9 aber verhält sich der Abschnitt besonders insofern ergänzend, als er die dort nur kurz charakterisirten Zeitmaße der 62 Wochen, sowie der einen letzten Drangsalsswoche mit reichem Inhalte ausfüllt, und zwar mit immer bewegterem, farb- und lebensvollerem, je mehr die Darstellung sich dem Ende der 62. und dem Anfange der letzten Woche nähert. Sie und da scheint in diese Ausführungen über das spezielle Wie? des Hervorgehens der antichristlichen Macht aus der vierten und letzten Weltmonarchie allerdings eine spätere Hand sich eingemischt, und was dem Propheten wohl nur in allgemeinen Umrissen enthüllt worden war, gemäß den nachgerade eingetretenen Erfüllungsthatsachen schärfer gezeichnet und zugespißt zu haben. Namentlich was von B. 5 an über die geographische Lage der beiden mächtigsten Theilreiche der großen in Stücke zerfallenen javanischen Weltmonarchie, sowie über die Richtung der von ihren Herrschern veranstalteten Eroberungszüge, über die mehrmaligen Versuche zur Verschwägerung der streitenden Königsgelechter, über die gegen einzelne ihrer Repräsentanten gerichteten Meutereien und verrätherischen Anschläge zc. berichtet wird, dürfte kaum anders als aus solcher interpolirenden Nachhülfe seitens eines frommen jüdischen Apokalyptikers der Massabäerzeit erklärt werden können, mag es immerhin zur Zeit unmöglich sein, bestimmtere Muthmaßungen darüber aufzustellen, wie viel in dem ganzen Abschnitte Kap. 11, 5—45 dem erlischen Daniel und wie viel

jenem späteren Uebearbeiter zugehöre (siehe die ereget. Erl. zu den einzelnen Stellen, insbesondere zu B. 5. 6. 8. 14. 17. 18. 25. 27 *ic.*, vor allem zu B. 40 ff., und vergl. schon oben S. 1, Anm. 2 und S. 4 der Einleitung). Wir halten diese Annahme einer Interpolation des 11. Kap., die wir aus früher angegebenen Gründen der einer Einschlebung des ganzen Abschnitts Kap. 10, 1—12, 13, mit Ausnahme etwa der vier ersten Verse des 12. Kapitels, entschieden vorziehen müssen (vgl. Einleitung S. 4, Anm. 1), hauptsächlich deshalb für notwendig, weil Details von der ungewöhnlich genauen Art, wie die in jenem Kapitel vorkommenden, uns mit dem Wesen einer echten und gefunden prophetischen Prädiktion und mit der Analogie aller übrigen Zukunfts Weissagungen der alttestamentlichen Offenbarungsgeschichte zu streiten scheinen. Wir stimmen ganz und gar überein mit Kranichfeld, wenn derselbe (S. 340 f.) es für das Wesen oder für den „in sich selbst begründeten Kanon“ der echten Vorhersagung erklärt: „daß die Prädiktion sich nicht in die Stelle der geschichtlichen Entwicklung selber dränge, d. h. daß sie sich nicht in Vorführung solcher zukünftiger Daten bewege, welche sich nicht als Entfaltung religiös-sittlichen, durch göttliches Wirken belebten Gedankens oder derartiger Idee an die betreffende historische Gegenwart des prophetischen Urhebers anschließen lassen, mag im übrigen innerhalb der durch diesen Kanon gezogenen Grenze die individualisirende Ausmalung ein Beliebiges an detaillirten Darstellungen zum Zwecke der Veranschaulichung zur Verfügung stellen.“ Aber wir können darin nicht mit ihm übereinstimmen, daß die ganze vorliegende Vision, insbesondere der Inhalt des 11. Kapitels, „nach Maßgabe jenes Kanons“ sich einfach als die Ausführung der sonst im Buche enthaltenen Gedanken zeige.“ Denn die vielen überraschenden Details des genannten Kapitels erscheinen bei unbefangener Erwägung nicht als bloße Ausführung früherer Gedanken, sondern als konkrete Einzelangaben über die seleucidisch-ptolemäische Politik und Familiengeschichte, wie sie kein anderer Prophet des Alten Testaments auch nur in annähernd ähnlicher Weise zu geben versucht haben würde, und wie sie überhaupt dem Geiste der alttestamentlichen Weissagung widerstreiten. Es ist wahrlich kein bloß subjektiver Verdachtsgrund, der uns die überall sonst zurüdgewiesene Annahme einer Interpolation des gegenwärtigen danielischen Textes bei diesem letzten Hauptabschnitte anstößt. Sondern die Analogie der gesammten übrigen Prophetie Alten Testaments, die nirgends ein Beispiel von gleich spezieller und ausführlicher Zukunftsschilderung aufzuweisen hat (vgl. Tholuck, Die Propheten und ihre Weissagungen, S. 105 ff.: „Die Grenzen der Prädiktion“ — eine Untersuchung, die uns allerdings einer etwas strikteren Fassung zu bedürfen scheint), — sie und eben nur sie ist es, die uns diesen Schlußabschnitt ohne weiteres als durchaus echt danielisch zu vertheidigen verbietet.

Der ganze Abschnitt zerfällt, wie schon bemerkt, in drei Abtheilungen, von welchen die erste die allgemeinen Umstände, die diese neue Vision bedingten, sowie die einleitenden Momente der Vision selbst (bestehend in einer gewaltigen Engelercheinung, die dem Propheten zuerst Schreck und Verstärkung verursacht, dann aber tröstend und erhebend auf ihn wirkt) zur Darstellung bringt: Kap. 10, 1—11, 1. Die zweite Abtheilung führt die so eingeleitete spezielle Zukunftsschilderung von der Entfaltung der gegenwärtigen persischen Welt Herrschaft bis zum Gipfelpunkte übermüthiger Machtentfaltung des aus der javanischen Weltmonarchie schließlich hervorgehenden gottfeindlichen Tyrannen, des alttestamentlichen Antichrists, fort (Kap. 11, 2—45). Die dritte endlich schildert den Sieg, die Errettung und Verherrlichung des Gottesvolkes im messianischen Zeitalter, und versichert, wenn auch nicht die Nähe, doch das feste göttliche Abmessungen und Bestimmungen unterliegende gewisse Bedorsten dieser schließlichen Heilszeit (Kap. 12, 1—13). — Als ein besonderer Wahrscheinlichkeitsgrund für die eben angebeutete Annahme einer Interpolation des mittlern dieser Haupttheile dürfte vielleicht auch seine unverhältnismäßig große Länge, welche die der beiden ihn einrahmenden Theile zusammengenommen fast um das doppelte übertrifft, geltend zu machen sein.

Exegetische Erläuterungen.

B. 1. Die Zeit und Bedeutung des Gesichts. — Im dritten Jahre des Königs Darius von Persien, — also 536 oder 535 v. Chr., später als irgend ein anderes Datum unfres Buchs (vgl. zu Kap. 1, 21). Daß Daniel, als er die nachfolgende Vision empfing, bereits mehrere Jahre unter medoperscher Herrschaft gelebt hatte, ist bedeutungsvoll und lehrreich für Inhalt und Tendenz des Gesichts, das mit besonderem Interesse bei der nachpersischen Gestaltung der Dinge verweist. Vergl. Kranichfeld S. 340: „Nachdem eine Reihe von prophetischen Ankündigungen Daniels während der Krisiszeit selber ihre echt prophetische Erfüllung gefunden hatte und kürzlich erst einerseits die neu bestätigte Heimkehr der Exulanten verwirklicht worden, andrerseits das statt messianischer Herrlichkeit angekündigte מלך מלכים z. B. in den samaritanischen Händeln, im Daniebersiegen des Tempelbaues (vgl. Ezer. 3, 8 mit 4, 5) und vor allem in der bleibend mißliebigen persischen Oberherrschaft (vgl. Dan. 10, 13. 20) sich fühlbar zu bewahrheiten begonnen hatte, so lag es nunmehr im Interesse des Sehers, bei dem zur Bewahrheitung noch allein übrig bleibenden letzten heidnischen Reiche der Erde vorzugsweise zu verweilen und in einer auf Grund des bisherigen Erfolges zuversichtlichen Ausführlichkeit das letzte feindliche Charakterbild auf dasselbe in immer neu veranschaulichenden Zügen theokratisch aufzutragen. So sehr er aus eigener Anschauung und in Uebereinstimmung mit früherer Prophetie die Ge-

wisheit trägt, daß der Osten dem javanischen Westen in der Weltherrschaft noch weichen und in letzterem zugleich die Endgestalt heidnischen Schaltens und Waltens zur Erscheinung kommen müsse, so natürlich betrachtet er nicht die vorübergehende und schon durch ihren Anfang selber hinreichend charakterisirte Gestalt des persischen Reiches als die **הַמְּלָכִיּוֹת הַנִּזְכָּרוֹת** (vergl. 10, 14; 2, 28; 8, 19), bei welcher die prophetische Vorhersage sonst vorzugsweise zu verweilen pflegt, sondern eben die letzte Gestalt heidnischer Obmacht über die Theokratie".

— Auf die Fragen Szig's: „warum Daniel im dritten Jahre des Cyrus sich noch in Babylonien befand? warum er, der fromme Theokrat, der sehnüchtlige Liebhaber Jerusalems und des gelobten Landes, nicht mit dorthin gezogen sei? warum er, die Aufforderungen des Jesajas II zur Rückkehr (Jes. 48, 20; 52, 11 ff.) mißachtend, sich auf die Seite der Verächter des heiligen Berges und der Abtrünnigen (Jes. 65, 11; 66, 5) gestellt zu haben scheine?“ —, hierauf wird einfach zu erwidern sein: weil er, der hochangesehene und einflußreiche Großbeamte, auch unter persischem Regiment (vgl. Kap. 6, 29), den Seinen beßus Wiederherstellung von Stadt und Tempel mehr nützen zu können überzeugt sein mußte, wenn er zurückließ und am Hofe des Königs ihre Sache vertrat, wie wenn er mitzog. Nebenfallsicherweise mochte auch sein damals schon ziemlich hohes Alter als Abhaltungsgrund mit in Betracht kommen (trotz Esr. 3, 12), vergl. Havern 3. d. St. — Wurde dem Daniel, desß Name Veltſchazar genannt worden. (Vergl. 1, 7; 2, 26; 4, 5; 5, 12. Die doppelte Benennung hier wohl, weil die dadurch angebeutete Doppelfstellung des Propheten (als Glied des alttestamentlichen Gottesvolks und als Hofbeamter des Weltreichs) es ist, was ihn dazu befähigt, „die Geschichte von dem Konflikte Israels und der Weltmacht zu schauen und seinem Volke zu Nutz aufzuzeichnen, was es von der letzteren zu erwarten habe“ (Jüll ei). — Und das Wort ist Wahrheit, nämlich das dem Propheten geoffenbarte Gotteswort, welches nicht Lügengemort und Täuscherei ist, wie die Worte so mancher falscher Propheten jener Zeit (Jer. 29, 8 f. 15), sondern glaubwürdige, sicher in Erfüllung gehende Wahrheit; vgl. 2 Sam. 7, 28; 1 Kön. 8, 26, auch unten, B. 21; 11, 2; 12, 7. — Und großes Drangsal, nämlich „ist sein Inhalt“; **גָּדוֹל צָרָא** ist nämlich ein zweites Prädikat von **הַמְּלָכִיּוֹת** (vergl. 1 Mos. 11, 1; Jes. 7, 24; Jer. 24, 2). Wichtig Maurer: „ג' ז' oraculum vocatur ab argumento,“ sowie de Wette: „und betrifft großes Elend.“ **צָרָא** hier ganz wie Jes. 40, 2: „Ritterschaft, Bedrängniß, Noth“, nicht etwa „Tapferkeit, Kraft“ (Vulg. Syr.) und ebenso wenig „Anstrengung“, als ob von der großen Anstrengung des die Offenbarung empfangenden Propheten die Rede wäre (Havern), oder gar „Bedienung“, wie sonderbarerweise Ewald will, der an die vielen Engel denkt, die mit dienender Emsigkeit und Sorgfalt um diese neue Offen-

barung beschäftigt seien (!?). — Und er merkte das Wort und hatte Acht auf das Gesicht. **וַיִּרְאֵהוּ** ist nicht Imperativ (v. Lengerke, Ewald), sondern Infinitiv mit perfektischer Bedeutung. Die Konstruktion mit dem Akkusativ des Objekts wie in Kap. 9, 2; vgl. 12, 8. Das folgende **וַיִּרְאֵהוּ** ist, obwohl Mittel, doch nicht Imperativ (wie v. Leng. will), sondern Nomen, das den Ton hier, wegen des gleich folgenden betonten **יְהוָה**, auf seiner ersten Silbe trägt; vgl. Ezech. 19, 14. Zweck der Aussage, daß Daniel sorgfältig auf das ihm Geoffenbarte Acht gehabt habe, ist übrigens wohl, einerseits den tiefbedeutenden, schwergewichtigen Inhalt des Folgenden von vorn herein hervorzubeben, andererseits die Glaubwürdigkeit des prophetischen Berichts zu versichern.

B. 2. 3. Die Stimmung und das äußere Verhalten Daniels beim Empfang der Offenbarung. — Zu jenen Tagen war ich, Daniel, traurig drei Wochen lang. Als Grund für dieses Traurigwerden legt sich nahe die Kunde, welche Daniel kurz zuvor von dem betrießenden Stande der Dinge im heiligen Lande unter den dorthin zurückgekehrten Volksgenossen erhalten haben mochte. Insbesondere mochte das ihn schwer betrießen und kränken, daß infolge der seit dem 2. Jahre nach der Rückkehr durch Einmischung der Samariter bewirkten Hinderung des Tempelbaues (Esr. 4, 4 f.; vergl. 3, 8) die Heingelehrten das Passahfest in ordnungsgemäßer Weise zu begehen verhindert waren; — und eben hierauf mußte seine Aufmerksamkeit sich speziell richten, da seine dreiwöchentliche Trauer- und Fastenzeit laut B. 4 gerade in den Monat der Passahfeier, den Nisan oder „ersten“ Monat des jüdischen Jahres fiel, und zwar so, daß sie 12 Tage vor dem Termin des Festes (welches vom 14—21. Nisan dauerte) begann und es um drei Tage, bis zum 24. des Monats, überdauerte. — **שָׁבַע יָמִים**. Der Zusatz **יָמִים**, welcher die volle, gezählte Dauer der Wochen (vgl. unser: „drei ganze Wochen, drei Wochen lang“) andeuten soll, steht schwerlich in gegenläufiger Beziehung zu den Kap. 9 gemeinten 7 Wochen; vgl. vielmehr 1 Mos. 29, 14; 41, 1; 4 Mos. 11, 20 f.; Jer. 26, 3. 11 zc. — Köstliches Brod aß ich nicht. **לֶחֶם הַמָּוֶה**, „Brod der Wonen, der Köstlichkeiten“ ist ohne Zweifel Gegensatz zu dem „Brod des Elends“ oder „Trübsalsbrod“ 5 Mos. 16, 3, d. h. zu dem ungesäuerten Brode, welches man auf Ofern aß. Was also Daniel hier als erste Äußerung seines betrießenden Herzenszustandes nennt, ist die Enthaltung des Gemüthes von gesäuertem Brode, das Essen von **חֶמֶץ** oder **מֵצָה**. Mißverständlich und ungenau daher sowohl Luth.: „ich aß keine nliebliche Speise“, als auch Bertholdt: „ich enthielt mich des lieben Brods.“ — Fleisch und Wein kam nicht an meinen Mund. Die echte Fastenbiät, Vermeidung aller leckeren, reizenden und feistlichen Speize; vgl. 1 Mos. 27, 25; 2 Sam. 12, 20 f.; Jes. 22, 13 zc. — Auch salbte ich mich nicht. Gleichfalls ein charakteristisches Hauptzeichen trauriger Stimmung, vergl. Pred. 9, 8; Ps. 23, 5; Jes.

61, 3 u. — Im wesentlichen richtig übrigen's Hitzig: „Die Trauer hat — nicht den Zweck, wie Kap. 9, Bitte und Fürbitte zu unterstützen (daraus auch nicht das einschlägige Kostüm, vgl. Ps. 35, 13, 14), sondern den, auf Empfang einer Offenbarung vorzubereiten. Hierbei hegt der Verfasser keineswegs die Meinung, als könnte Ascese Offenbarung herbeiführen oder erzwingen; in diesem Falle würden die angewandten Hilfsmittel, zumal da die Vision sich einzustellen zögert, verstärkt sein. Vielmehr hält Daniel inne, sich weltlicher Lebenslust hinzugeben, um diejenige ernste Stimmung zu behaupten, in welcher die erbetene Offenbarung zu erwarten angemessen ist, und welche auch allein mit Offenbarung begnadigt zu werden hoffen darf.“ —

B. 4—7. Spezielle Zeit- und Ortsangabe. Schilderung der die Offenbarung bringenden Engeler-scheinung. — Und am vier und zwanzigsten Tage des ersten Monats. Da der „erste Monat“ laut Esch. 3, 7 der Nisan ist (vergl. auch 1 Makk. 7, 49; 9, 3) und da laut B. 12, 13 Daniels Trauern und Fasten genau 21 Tage vor dem gegenwärtigen Datum, also genau am 3. Nisan begonnen hatte, so läßt sich als wahrscheinlicher Grund, weshalb er es gerade an diesem Tage anfang, der Umstand angeben, daß der 1. und 2. Nisan, wie schon zu Sauls und Davids Zeiten, so auch noch im Exil, mit der Feier des Neujahrsfestes oder des ersten Neumonds im Jahre festlich begangen wurde, so daß er an diesem heiteren Freudenfeste selbst noch nicht hätte fasten dürfen (vergl. 1 Sam. 20, 18 f. 27, 34 mit 2, 19; 6, 29). — Da war ich am Ufer des großen Flusses, des Chiddekel. Ob nur in der Vision, wie in dem ähnlichen Falle Kap. 8, 2 (s. z. b. St.), oder ob leiblich, ist nicht leicht zu entscheiden. Für die letztere Annahme (Hübner, v. Beng., Maurer, Hitzig, Kliefoth, Füller) scheint namentlich die spätere Erwähnung von mit am Flußufer anwesenden Begleitern der Propheten zu sprechen. — Ueber חַרְרִי, d. h. wohl der „scharfe, schnelle, reizende“ (von חרר) als biblische Benennung des Tigris, vergl. Gesen.-Dietr. s. v., sowie die Ausleger zu 1 Mos. 2, 14. Aus dieser letzteren Stelle ergibt sich auch bestimmt der Unterschied, welchen das Alte Testament überhaupt zwischen den beiden „großen Strömen“ Phrat und Chiddekel macht, und somit die Unrichtigkeit der Uebersetzung des Syhrers, der hier mit חַרְרִי den Euphrat bezeichnet findet. — B. 5. Und ich erhob meine Augen und schaute u., ganz wie in der Vision am Euläuser Kap. 8, 3. — Und siehe da, ein Mann gekleidet in Linnen. Die Schilderung hebt an mit dem Gewande, schreitet also vom Aeußern zum Innern fort (umgekehrt wie z. B. Matth. 17, 2; 28, 3). Weißes Linnen (כְּתֹנֶת, von כָּת, vgl. Esch. 9, 2) ist Tracht der Priester, insbesondere der Hohenpriester (vgl. 3 Mos. 16, 4, 23; 6, 3 mit Jes. 43, 28), also Symbol der Heiligkeit, wozu dann Goldschmuck als Symbol fürstlicher Würde hinzutritt. Der Betreffende erscheint also jedenfalls als ein כֹּהֵן שָׂרָא (vergl. Jes. 1. c.), als ein heiliger Engelsfürst, und zwar, da er nach

Kap. 12, 6 über dem Flusse schwebt, wohl als identisch mit jener in Kap. 8, 16 „zwischen dem Ulai“ laut werdenden Menschenstimme, die dem Gabriel dort befohl, Daniel das Gesicht auszulegen. Daß der Ertheiler dieses Befehls nicht nothwendig ein Höherstehender als Gabriel sein müsse, daß er vielmehr so gut wie dieser zur Klasse der Erzengel oder מַלְאָכִים gehören könne, wurde dort bereits gezeigt. Und so gut wie gleichstehend mit Gabriel, mag er auch als gleichen Ranges mit Michael gedacht werden, trotz B. 13, wo er von der Hölle berichtet, die dieser ihm wider den Fürsten Persiens geleistet habe. Also: ein dritter Engelsfürst oder Erzengel neben Gabriel und Michael, aber nicht mit Namen genannt, weshalb es auch unthunlich ist, nach einem bestimmten Namen für ihn zu forschen. Als die in der gesammten Heidenwelt für das Reich Gottes wirkende Naturmacht, oder als das gute Prinzip der Weltmacht, identisch mit dem κατέχων 2 Thess. 2, 6, fassen Hofmann, Auberlen, Füller diesen Engelsfürsten, ohne indessen diesen seinen Charakter und namentlich seine Identität mit dem κατέχων in ausreichender Weise erregtisch begründen zu können. Ueber das Wahre, das dieser Anschauung immerhin zu Grunde liegen mag, s. Heilsgeschichtl.-ethische Grundgedanken Nr. 1. — Gegen die Identität des Engels mit Michael, welche z. B. Rantischelb annimmt, spricht die Art und Weise, wie dieser in B. 13 u. 21 als nicht anwesend vorausgesetzt wird. Er könnte er mit Gabriel identisch sein (Ewald u. a.); aber dieser wird bei seinem Auftreten in Kap. 8 doch anders geschildert, und zudem fehlt hier die ausdrückliche Nennung des Namens Gabriel; vgl. unten zu B. 13. — Und seine Lenden umgürtet mit Gold von Ubbas, d. h. mit dem feinsten, kostbarsten Golde; vergl. Ps. 45, 8: „Gold von Ophir.“ Gegen die Identität von חַרְרִי mit מִיכָאֵל, welche z. B. die Vulg., der Chalb. und Syr. (aber nicht Theodot.) annehmen, spricht die verschiedene Namensform und die Unmöglichkeit daß ח in מ übergehe. Es wird hier, wie auch Jerem. 12, 8, an eine goldreiche Gegend des Südens oder Ostens zu denken sein, die, vielleicht Ophir benachbart, gleich diesem eine Hauptfundgrube dieses edlen Metalles für die Vorderasien der älteren Zeit bildete. Am meisten empfiehlt sich Hitzig's Kombination mit skr. विषाक = Hyphasis und die auf diese Ethnologie gestützte Vermuthung: es sei wohl an eine vom Hyphasiflusse in Indien ausgegangene Kolonie im glücklichen Arabien zu denken. Vergl. im übrigen Nägelsbach zu Jerem. a. a. O. — B. 6. Und sein Leib war wie Chrysolith, also von topas- oder bernsteinfarbigem Goldglanze, durch das weiße Linnengewand hindurchschimmernd. Ueber שִׁישׁ eigentlich wohl „Meer“ (= sanskr. tarischas), dann Namen der berühmten phönizischen Pandalstolonie am Mittelmeer in Spanien, und weiterhin Benennung des von daher kommenden Edelsteins, den Sept. und Josephus wohl mit Recht durch χρυσόλευκος wiedergeben, s. Hitzig zu Esch. 1, 16; Ge-

fen. = Dietr. im Handwörterbuch; auch meine Bemerkung zu Hohel. 5, 14. — Und sein Gesicht von Ansehen wie der Blick, vgl. Ezech. 1, 13; Matth. 28, 3; sowie zum Vergleiche der Augen mit Feuerfackeln: die der unsrigen überhaupt nachgebildete Stelle Dffb. 1, 14. — Und seine Arme und Beine wie ein Blick glühenden Erzes, מַרְכָּזִית, an sich so viel als „Standort der Füße“, ist hier, wie das benachbarte מַרְכָּזִית „Arme“ zeigt, = מַרְכָּזִית „Füße“ zu nehmen. Denn warum sollte, wenn die Arme wie Erz glühen, gerade nur der Ort der Füße das nämliche Aussehen zeigen und nicht vielmehr diese selbst? (gegen Kranichsfeld etc.) — מַרְכָּזִית, Attribut zu מַרְכָּזִית, ist nebst dem מַרְכָּזִית (vgl. 4 Mos. 11, 7) aus Ezech. 1, 7 entnommen. Es bezeichnet das Erz in seinem glühend-flüssigen oder geschmolzenen Zustand (מַרְכָּזִית vollere Form zu dem gewöhnlichen מַרְכָּזִית leicht, schnell beweglich, volubilis), nicht etwa bloß als „glänzendes, strahlendes“ (Ewald etc.) und ebensowenig als „Erz des Glühofens“, wie Hitzig allzukünstlich will. Vergl. übrigens in der Parall. Dffb. 1, 15 das οὐ πόδες αὐτοῦ ὁμοιοι χαλκοῦ βράνω ὡς ἐν καμίνῳ πεπυρομένῳ. — Und der Laut seiner Worte wie der Laut eines Brausens. מַרְכָּזִית קול ist an sich nur „Stimme (Laut) des Brausens“, womit entweder das Brausen des Meeres, der stürmisch erregten Wassermassen des Ozeans, oder das einer großen Volksmenge (Theob., Vulg., Syr., auch Neuere, wie Kranichsfeld, Füller etc.) gemeint sein kann. Für die erstere Deutung entscheiden die Parallelen Ezech. 1, 24 (מַרְכָּזִית מַרְכָּזִית); 43, 2; Jes. 17, 12; Dffb. 1, 15. Was der mit so fürchtbar brausender Stimme Redende sagt, vernimmt der erschrockene Prophet vorerst noch nicht, weder hier noch B. 9. Vgl. den ähnlichen Fall in Kap. 8, 13, a. — B. 7. Und die Männer, die mit ihm waren, sahen das Gesicht nicht. Ein ganz analoger Fall, wie Apostelg. 9, 7; 22, 11 in der Bekehrungsgeschichte Pauli. Wer die begleitenden Männer waren, läßt sich nicht bestimmen sagen; sie können ebensowohl Diener des hochangesehenen „Fürsten“ Daniel (Kap. 6, 21), als sonstige Gefährten gewesen sein. — Sondern großer Schrecken fiel auf sie; offenbar, weil sie, die allerdings nichts sahen, doch wenigstens jenen mächtigen Laut des Brausens hörten; vgl. 1 Mos. 3, 8; Am. 3, 6; Apostelg. 9, 7. — Und sie flohen, sich versteckend. מַרְכָּזִית eigentlich: „während des sich Versteckens“, eine Umschreibung des Gerumbiums, vgl. Gesenius, Thes. p. 175 a. Eine etwas andere Vorstellung würde durch den Infinit. mit הַ ausgedrückt worden sein: „sie flohen, um sich zu verstecken“; vgl. 1 Kön. 22, 25; 2 Kön. 19, 11.

B. 8—11. Eindruck der Erscheinung auf Daniel; — dessen anfängliche Betäubung und nachmalige Aufrichtung und allmähliche Wiedererrettung. — Und ich schaute dies große Gesicht. Ebenso wird 2 Mos. 3, 3 die Mose zu Theil gewordene Erscheinung des Herrn im feurigen Busche genannt.

— Und meine Gesichtsfarbe verwandelte sich mir zur Entstellung. Eigentl.: „und mein Glanz“ etc. (so z. B. Ewald). הָרָר „Glanz, frische Farbe“ entspricht hier dem Chaldäisch. ַרְרָא Kap. 5, 6, 9; 7, 28. Das ַרְרָא „an mir“ scheint hier Chaldäisch als Umschreibung des Dativs, also = ַרְרָא zu stehen (anders B. 16). Schwerlich dürfte es vom Verbum zu trennen und unmittelbar zu ַרְרָא zu ziehen sein, wodurch es gleichsam zu einer Umschreibung des Genitivs würde (gegen Hitzig). — ַרְרָא eigentl. „zum Verderben“, vgl. 2 Chron. 20, 23. Worin dies Verderben oder diese Entstellung bestand, zeigt das Folgende: Das Erblichen war mit einem vollständigen Matt- und Kraftloswerden verbunden. — B. 9. Da wurde ich betäubt auf meinem Angesichte, d. h.: da malte sich völlige Betäubung, völliges Vergehen der Sinne und Schwinden des Bewußtseins auf meinem Angesichte. — Und mein Angesicht (sank hin) zur Erde; d. h.: das Bewußtloswerden war kein bloß momentanes, sondern ein länger andauerndes, das mich, mit dem Angesichte nach vorn, zu Boden streckte. Sonderbar willkürlich erblickt Hitzig in der Angabe, daß das Antlitz zu Boden gefallen sei, „eine kleinliche Genauigkeit, die fast an das Komische streift“. Als ob nicht in der bekannten häufigen Redensart מַרְכָּזִית (1 Mos. 19, 1; 42, 6) oder in מַרְכָּזִית (1 Mos. 33, 3 etc.) derselbe scheinbar abundante Gebrauch von מַרְכָּזִית stattfände! Zur Sache vgl. übrigens Kap. 8, 17. — B. 10. Und siehe, eine Hand rührte mich an. Wessen Hand? vermag der Betäubte nicht zu sagen; es leidet aber nach der ganzen Darstellung wohl keinen Zweifel, daß die Hand eben dessen, der bisher schon den Propheten gegenüber getreten war, gemeint sei (vgl. 8, 18; Ezech. 2, 9): Also nicht die eines anderen, wie Kranichsfeld will, der (s. oben zu B. 5) den bisher beschriebenen für Michael, den nunmehr angeblich neu Auftretenden und folgendes mit Daniel Nebenben aber für Gabriel hält (ebenso Hävernick, Hengstenberg etc.) Eine unnötige Häufung der Personen, gegen die das gänzliche Schweigen des Verfassers über die Namen der hier eingeführten Erscheinung spricht. Richtig halten Maurer, Hitzig, v. Hofmann, Füller, Altesoth etc. an der Identität des den Daniel Berührenden mit dem von B. 5 an Eingeführten fest. — Und rüttelte mich auf meine Knie und meine Hände. Eine constr. praegnans für: „und rüttelte mich auf und half mir auf meine Knie und Hände.“ Die lauernde Stellung, die er sonach vorerst noch einnimmt, ist die Geberde des bestürzt und von Ehrfurcht überwältigt vor einer höhern Erscheinung Daliegenden. — B. 11. Daniel, du liebwürdiger Mann. S. zu Kap. 9, 23. — Denn eben jetzt bin ich zu dir gesandt, als Gottes Diener nämlich, als Bringer heilvoller, tröstender Botschaft. Durch diesen ermunternden Zuspruch will der Engel Daniel nicht bloß zum völligen Aufstehen, sondern auch zum Achten auf die ihm nun zu verkündigenden Worte ermahnen. — Stand ich zitternd da, — in

banger Erwartung dessen, was er nun hören sollte; vgl. Epr. 10, 9.

B. 12—14. Bericht des Engels über den Zweck seines Kommens und den Grund seines bisherigen Zögerns. Vgl. Kap. 9, 23. — **Dem vom ersten Tage an** (nach B. 4 also vom 3. Nisan an), **wo du dein Herz darauf richtetest**, eigentlich: „**dauf gabst**“, vgl. Pred. 1, 13, 17. — **Zu vernehmen und dich vor deinem Gotte zu demüthigen**. Was Daniel zu vernehmen wünschte, sagt B. 14a: die zukünftigen Geschehnisse seines Volkes nämlich. Die Kunde hiervon wollte er durch seine Demüthigung vor Gott durch Fasten u. erlangen. Das „**וְהִתְחַנְּנוּ**“ bildet also gewissermaßen, sofern der zu subordinirte Verbalbegriff coordinirt ist, eine Hendiadyon. — **Und ich bin gekommen auf deine Worte**, d. h. auf die eben erwähnten Worte deines Gebets hin. Vgl. zu „**וְהִתְחַנְּנוּ**“, z. B. Esh. 1, 12; 3, 15; 8, 14; 1 Kön. 13, 1 u. Das Pers. „**בָּאֵרִי**“, „ich bin gekommen“ zeigt, daß das schon gleich zu Anfang des Gebets des Propheten im himmlischen Rathe beschlossene Kommen des Engels jetzt erst zur vollendeten Thatfache geworden ist. Ueber die Verzögerung, die dasselbe durch das Dazwischentreten einer feindlichen Engelmacht erfahren, gibt der folgende Vers Rechenschaft. — B. 13. **Aber der Fürst des Königreichs Persien stand mir entgegen** 21. **וְהָיָה מֶלֶךְ פָּרְסָא**. Nichtig schon Hieronymus, wenn schon mit vielleicht nicht ganz zutreffender exeg. Begründung: „Videtur mihi hic esse angelus, cui Persis credita est, juxta illud quod in Deuteronomio (5 Mos. 32, 8, Sept.) legitur: „Quando dividebat Altissimus gentes et disseminabat filios Adam, statuit terminos gentium juxta numerum angelorum Dei.“ Isti sunt principes, de quibus Paulus apostolus loquitur: „Sapientiam loquimur inter perfectos, quam nullus principum saeculi hujus cognovit; si enim cognovissent, nunquam Dominum gloriae crucifixissent.“ Restitit autem princeps, i. e. angelus Persarum, faciens pro credita sibi provincia, ne captivorum omnis populus dimitteretur.“ Für diese Deutung, und gegen die von Calvin, Hävern, Kranichfeld u. a. versuchte Fassung des **וְהָיָה** im Sinne von „**כי**“, irdischer menschlicher Herrscher“, spricht: 1) in Kap. 11, 5, wo **וְהָיָה** die letztere Bedeutung hat, ist der Zusammenhang ein anderer, als hier, wo das folgende folgende **וְהָיָה** unabweislich Engelfürsten bezeichnet; 2) die Perserkönige dagegen heißen gleich nachher, zu Ende des Verses: **מֶלֶכִּי פָּרְסָא**; 3) der Kampf eines Engels mit einem menschlichen Könige hätte etwas sehr Unangemessenes; 4) so gut wie der Engel Michael laut B. 21; K. 12, 1 Israels „Fürst“, d. h. Schutzengel ist, so gut werden auch der hier genannte Fürst Persiens, sowie der B. 20 erwähnte Fürst Babels Engel sein; 5) die Annahme von Schutzengeln ganzer Reiche, und zwar sowohl von solchen, die der Theokratie freundlich

gesinnt sind, wie von feindselig Gesinnten, ist überhaupt — um von neutestamentlichen Stellen, wie 1 Kor. 8, 5; 10, 20 f. hier ganz abzuheben — durch verschiedene alttestamentliche Parallelen bezeugt, namentlich durch Jes. 24, 21 (siehe Knobel zu dieser Stelle), durch Jes. 46, 2; Jer. 46, 25; 49, 3 (wo die Götter heidnischer Völker die Stelle dieser Schutzengel vertreten), durch 5 Mos. 32, 8 und Ps. 96, 4 Sept.; Bar. 4, 7 und Sir. 17, 17 (wo „**ἡγοούμενος**“, ganz wie hier **וְהָיָה**, einen Engelfürsten zu bezeichnen scheint). — Das 21tägige „Entgegenstehen oder Widerstandleisten ist jedenfalls sensu hostili gemeint (**לִּפְנֵי** wie Epr. 21, 30; vgl. 2 Sam. 18, 13), ohne daß gerade der persische Hof oder überhaupt irgendwelche irdische Lokalität als Scene des Widerstandes oder Kriegsschauplatz gedacht werden müßte (wie z. B. Füller will). Jenes adversari kann vielmehr auch in überirdischen Regionen stattgefunden haben; und dafür, daß dies die Meinung ist, scheinen Parallelen wie 1 Kön. 22, 19 ff.; Job 1, 6; 2, 1 ff.; Rut. 10, 18; 22, 31 zu sprechen. Die Meinung Hofmann's (Schriftbew. I, 286 ff.) und Füller's: der „Fürst des Königreichs Persien“ bezeichne nicht einen eigentlichen Schutzengel dieses Reiches, sondern überhaupt einen bösen Geist, der Einfluß auf die Entschliessungen des Perserkönigs zu üben gesucht habe, während dagegen der dem Daniel erschienene Engel diesen Einfluß durch den seinigen, als einen für Israel wohlthuerenden, zu verdrängen gesucht habe, diese Meinung leidet an allzugroßer Künstlichkeit, weil sie allemal je zwei Geistesmächte, eine gute und eine böse (einen „Hofengel“ und einen „königlichen Hostenkel“, um mit Starke zu reden) auf den Herrscher eines Reiches einwirken läßt. Auch erscheint der Gedanke von dem entweder guten oder bösen, entweder friedlichen oder kriegerischen Geiste, der an einem Hofe herrscht, als ein allzu moderner, dem Vorstellungskreise der altorientalischen Welt viel zu fremder. Und was hauptsächlich gegen diese Annahme spricht: der Name **וְהָיָה מֶלֶךְ פָּרְסָא** besagt, ebenso wie weiterhin die Ausdrücke **וְהָיָה מֶלֶךְ פָּרְסָא** (von Michael, dem Fürsten Israels: B. 21, vgl. B. 20), eine viel solidarischere Verbindung, ein viel engeres und konstanteres Verhältniß zwischen dem Engel und dem betreffenden Volke

¹⁾ Vgl. namentlich Füller z. d. St., S. 274: „Das ist die Frage, welcher von beiden Geistern mehr Einfluß zu gewinnen vermag über den persischen Hof und seinen König. Und da läßt sich nichts erzwingen. Da gilt es, den Willen des Perserkönigs und seiner Nachfolger zu gewinnen, daß er sich so oder anders entscheide.... Da läßt sich nun wohl denken, daß der auf den Welt Herrscher wirkende gute Geist einen verhältnismäßig härteren Stand und schwerere Arbeit hat, als der böse, dem ja das Herz des natürlichen Menschen, geschweige das eines Heiden, mehr offen steht, als jenem ersten. Da war es denn Michael, welcher jenem zu Hülfe kam dadurch, daß er, wie Hofmann (a. a. D., S. 288) sagt, die Beziehung, in welche Christus zum jüdischen Volke getreten war, auf diesen König wirkte, auf seine Stimmung und Anschauungsweise neuen Einfluß gewinnen ließ“, u. f. f.

aus, als das in einem bloß zeitweilig geübten Einflusse auf die Regierungspolitik des jeweiligen Herrschers bestehende genannt werden könnte. Ein beliebiger Geist, der einmal eine Zeitlang die Entschlüsse eines oder einiger Perserkönige beherrscht hätte, könnte darum doch nicht kurzweg שר־בָּרַם heißen! Das Patronatsverhältnis des so benannten Engels zum persischen Volke und Staate wird vielmehr gerade so gut als ein bleibendes gedacht werden müssen, wie das des Michael zu Israel, von welchem das Zeitalter Josuas bereits ebenso gut Kunde hatte (Jos. 5, 13) wie dasjenige Daniels und wie weiterhin das des neutestamentl. Apokalyptikers (Offb. 12, 7; vgl. Jud. B. 9). Vgl. librigens des Weiteren die Bemerkungen zu B. 20, 21, sowie die Heilsgeschichtl.-ethischen Grundgedanken. — Und siehe, Michael, einer der obersten Fürsten; eigentlich: „einer der ersten“ (חַרְאֲשִׁימִין), d. h. der Vornehmsten; vergl. 1 Chr. 18, 17, auch חֲשִׁרִי הַגְּבִרִים unten Kap. 12, 1. Der Name מִיכָאֵל: Quis sicut Deus (vgl. Stellen wie 2 Mos. 15, 11; Ps. 89, 7), sowie den wesentlich gleichbedeutenden Namen des prophetischen Zeitgenossen Jesaja's מִיכָיָה (מִיכַיָּה) ist nach einer richtigen Bemerkung Haneberg's (in Reusch's Theol. Literaturbl. 1867, Nr. 3, S. 72): „ein Name, der wie ein entschiedener monotheistischer Protest gegen jedes allzu hohe Hinaufstücken einer Engelmürde klingt.“ Er drückt, stärker noch als der ähnliche Name Gabriels (vgl. zu 8, 16), die Idee unvergleichlicher, helfender Macht Gottes aus, als deren Werkzeug das diesen Namen tragende Engelwesen in Betracht kommt“ (Kranichfeld). Sein „Zuhilfenekommen“ wird, wie schon der vorhergehende kriegerische Ausdruck מִכָּר מִלְחָמָה nahe legt, und wie sich aus dem späteren מִיכָאֵל noch deutlicher ergibt (s. B. 20), als ein bewehrtes, durch himmlische Heerschaaren verstärktes zu denken sein. Wie Jos. 5, 14 und wie Offenb. 12, 7, so wird Michael auch hier an der Spitze eines Engelheeres stehend zu denken sein; vgl. auch 1 Mos. 32, 2; 2 Kön. 6, 17 und andere Erwähnungen himmlischer Engelheere. Wie wenig dieses kriegsführende Auftreten Michaels zu der Hofmann-Füller'schen Annahme stimmt, wonach der Redende ein besonderer „guter Geist heidnischer Weltmacht“ wäre, dessen Kampf mit dem Fürsten Persiens in den Kreisen des persischen Königshofes ausgefochten worden sei, liegt auf der Hand. Gegen die Meinung der älteren Exegeten und auch Hävernick's, welche Michael unmittelbar mit Christus identifizieren, s. Heilsgeschichtl.-eth. Grundg. Nr. 1, sowie zu Kap. 12, 1. — Und ich ward dort überflüssig bei den Perserkönigen, weil mich nämlich ein anderer, noch Mächtigerer als ich, abgelöst hatte und mich nun bezüglich des dem Perserfürsten zu leistenden Widerstandes vertrat. „Bei den Perserkönigen“, sagt der Engel, sei seine Gegenwart überflüssig geworden, weil er überhaupt die an der Spitze des Perserreiches wirkenden und schaltenden Mächte, die überirdischen und die irdischen, den

Schutzgeist und den König nebst seinen Großbeamten, im Auge hat (vgl. Jes. 24, 21 f.; 57, 9; Ps. 82, 6; sowie jenen weiteren Sinn des Ausdrucks „Könige“ [= Große, Gewaltige], der z. B. in Ps. 2, 2; Hiob 29, 25; Ez. 26, 7; 1 Kön. 11, 24 stattfindet). So hat man das schwierige מִיכָאֵל מִלְּכֵי פָרַס und theilweise mit חֲשִׁירִי zu erklären. Gegen die Erklärung anderer: „und so kam es, daß ich längere Zeit bei den Perserkönigen zurückblieb, verweilte“ (Vulg.: et ego remansi ibi“ etc.; Syr., Derefer, Rosenm., Kranichf. etc.) spricht, daß חֲשִׁירִי nicht eigentlich „zurückbleiben“, sondern „übrig bleiben, übrig gelassen, überflüssig gemacht werden“ bedeutet (höchstens 1 Mos. 32, 25 könnte für jene Bedeutung des Zurückbleibens angeführt werden), sowie daß das ganze Sätzchen nicht derart gestellt und gebildet ist, daß es als eine nachträgliche Ergänzung und Erklärung zum 1. Versgliede gelten könnte. Entschieden gegen den Sprachgebrauch von חֲשִׁירִי ist ferner die Uebersetzung von Luther, Geier, Winer, Gesenius, Hävernick etc.: „und ich erhielt daselbst den Vorrang, oder den Sieg bei den Perserkönigen.“ Sprachlich zulässiger ist allerdings Füller's (und Hofmann's) Erklärung: „und ich behauptete dann den Platz zur Seite der Perserkönige“; aber gegen sie spricht überhaupt das oben gegen die Annahme zweier sich um die einflussreichere Stellung bei dem Perserkönige streitender Engelmächte Bemerkte. Auch sieht man bei ihr nicht ein, warum der Plur. מִלְּכֵי פָרַס, und nicht vielmehr der Sing. gesetzt wurde; denn daß der Vers. mit den „Königen Persiens“ den Cyrus samt seinen Nachfolgern, die ganze persische Dynastie also, habe bezeichnen wollen, diese neuerdings besonders beliebte Meinung, der auch Hofmann und Füller beipflichten, dünkt mich innerlich so unwahrscheinlich, daß selbst die Annahme einer erst makabäischen Abfassung unsers Buchs ihr kaum zur Stille gereichen könnte (vgl. namentlich Hitzig, der die weitere Fassung des Vers. mit guten Gründen vertheidigt). Dem Sinne nach richtig schon Sept. (und Theodot.): καὶ αὐτὸν (sc. τὸν Μιχαήλ) κατέλειπον ἐκεί μετὰ τοῦ ἀρχόντος βασιλέως Περσῶν. — B. 14. Und ich bin gekommen, dich zu unterrichten davon, was deinem Volke begegnen wird am Ende der Tage. Vergl. die Eingangsworte des Segens Jakobs 1 Mos. 49, 1; auch 4 Mos. 24, 14. Wegen חַרְמֵי הַיָּמִים als Bezeichnung der messianischen Folgezeit (der „Ende der Zeiten“, Füller) vgl. zu Kap. 2, 28. Sachlich nicht verschieden von diesem „Ende der (vormessianischen) Tage“ ist das Kap. 8, 19 erwähnte „Ende des Zorns“. — Denn noch ein Gesicht für jene Tage, nämlich „bringe ich jetzt, bin ich jetzt zu enthüllen im Begriff.“ חַרְמֵי הַיָּמִים die Tage, jene Tage, nämlich die eben erwähnten letzten Tage. Das וְיִרְאֶה wird man (mit Füller u. C. B. Michaelis) als indirekte Rückverweisung auf die beiden vorausgegangenen Gesichte, die von den letzten Tagen handelten, also

auf Kap. 8 u. 9, zu fassen haben (vergl. besonders Kap. 8, 19 b und Kap. 9, 23 ff.). Es ist also noch eine eschatologische Prophetie, noch ein Gesicht von den letzten Zeiten, und zwar das letzte, ausführlichste, was der Engel jetzt bringt. Alle übrigen Deutungen ergeben keinen klaren, kontextgemäßen Sinn, z. B. die Hizi'ische: „sondern es ist noch fort und fort eine Weissagung auf Zeiten“; diejenige Hävernica's: „denn noch bis auf diese Zeit wird die dir zu ertheilende Weissagung reichen“ (ähnlich Kranichs: „זר, die Gegenwart und die nächste Zukunft kraft seiner Tragweite überdauernd“); die höchst gefälschte des Coccejus: „expectatio promissionis adhuc protelabitur, nempe per ista tempora, quae partim c. 8, partim c. 9 descripta sunt“, u. f. f. —

B. 15—17. Wiederholtes Bestürztwerden des Propheten, infolge seiner ehrfurchtsvollen Scheu vor der übermenschlichen Erscheinung, die daher, um ihn zu ermuntern, jetzt eine immer menschlicher werdende Haltung annimmt (s. B. 16a; vgl. B. 18a). — „... richtete ich mein Antlitz zur Erde und verstummte. Die nämliche Geberde ehrfurchtiger Scheu, wie Lul. 18, 13; 24, 5. — Das Verstummten wird zwar zunächst, durch das zweimalige stärkende Eingreifen des Engels, wieder gehoben (B. 16 f. und B. 19); doch verharrt Daniel weiterhin wieder ganz sprachlos, bis auf die kurze Zwischenfrage in Kap. 12, 8. — B. 16. Und siehe, ähnlich den Menschenkindern rührte er an meine Lippen, oder auch: „und siehe Einer, ähnlich Menschenkindern, rührte an z.“ Das Subj. bleibt hier (und B. 18) eigentlich unbestimmt, ohne daß sich darum an der Identität des als „menschenähnlich“ Bezeichneten mit dem bisher eingeführten Engel zweifeln ließe. Das **אדם כבדו כבדו** erinnert an **אדם כבדו** Kap. 7, 13, gleichwie das **אדם כבדו** B. 18 an den ähnlichen Ausdruck in 8, 15 erinnert. Die Identität mit Gabriel läßt sich aber aus dieser wiederholten Versicherung der Menschenähnlichkeit des Engels noch keineswegs folgern (gegen Kranichs). — Das Berühren der Lippen (zum Zwecke, sie zu entsiegeln und aufzuthun) wie in Jes. 6, 7; Jerem. 1, 9. — Mein Herr, durch das Gesicht wandten sich meine Schmerzen auf mich. Die Anrede „mein Herr“ an einen Engel, zumal an einen zur Klasse der „obersten Fürsten“ gehörigen, hat nichts Befremdliches; vgl. Jos. 5, 14; Richt. 6, 13. — Zu **צירי** Schmerzen, eigentlich „Wehen“, **עוֹדוֹנָה**, vgl. Jes. 13, 8; 21, 3; 1 Sam. 4, 19. Das **צירי** „meine Schmerzen“ (vergl. Ps. 18, 24) führt das Ergreifende des zu schildernden Zustandes des Schreckens einbringlicher vor, als das bloße **צירי** dies gethan haben würde. Und da der Ausdruck offenbar bloß tropisch steht, so hat er im Munde eines Mannes nichts Befremdendes (gegen Hizi) und braucht durch keine außergewöhnliche Fassung von **צירי** beseitigt zu werden, wie etwa durch: „meine Gelenke erbeben mir“ (Vulg., Luther, Berth., Hävern., Füller), oder durch: „verwandelten

sich meine Nieren“ (Ewald nach Ps. 49, 15). — B. 17. Und wie vermöchte der Knecht meines Herrn hier ... zu reden. **חַיִּיךְ**, wie 1 Chron. 13, 2 galbaisirend für **חַיִּיךְ**. — Und ich — von nun an war keine Kraft in mir, und kein Odem blieb in mir zurück; d. h.: die Kraft, stehen zu bleiben und regelmäßig Athem zu holen (1 Kön. 10, 5; Jos. 2, 11), schwand mir aufs neue. Die so geschilderte neue Bestürzung ist keine so heftige mehr, wie jene erste B. 9 f.; das „Ausgehen des Odems“ ist kein eigentliches wie 1 Kön. 17, 17, sondern nur hyperbolisch gemeint, wie die analoge Redensart Höl. 5, 6. — Nichtig fassen die meisten neueren Ausleger dieses 2. Versglaub als nicht mehr zur Anrede Daniels an den Engel gehörig. Denn gehörte es noch mit zu dieser, so würde der Gedanke: „es ist keine Kraft in mir“ zweimal kurz hintereinander (B. 16 b und hier) fast mit den nämlichen Worten wiederkehren. Außerdem bedarf auch die Thatsache der beiden folgenden Verse einer entsprechenden Vorberbeitung. — Allzu künstlich will Füller zwar noch das „Und ich —“, aber nicht mehr das folgende bis zum Schlusse, mit zu Daniels Anrede an den Engel gezogen wissen.

B. 18. 19. Die dritte Berührung und Stärkung des Propheten, als die wirksamste von allen (vgl. B. 5 und 16). Es ist dieses dreimalige Angerührt- und Gestärktwerden durch den Engel (in welchem altkirchliche Exegeten, wie Ephraim zc. eine Hinweisung auf die Trinität zu finden versuchten) gewiß nichts Zufälliges; vgl. vielmehr Christi Seelenkampf zu Gethsemane: Matth. 26, 38 ff.; sein dreimaliges Verjuchtwerden in der Wüste: Matth. 4, 1 ff.; auch Stellen wie Jos. 21, 15 ff.; Apost. 10, 16; 2 Kor. 12, 8 ff. zc. Hizi freilich, von dem mystischen Tiefstimm der Darstellung nichts ahnend, meint: „Die breite Darstellung, wie er stufenweise gestärkt worden, erst selbst zu reden und nachher Rede anzuhören (B. 16 b, 19 b), hat etwas Gemachtes und läßt fast.“ — Von Ansehen wie ein Mensch; vgl. zu B. 16. — B. 19. Friede dir, sei getrost, ja getrost. Eigentlich: „sei stark und sei stark“, **חַיִּיךְ** vgl. **חַיִּיךְ** Jos. 1, 6. 7. 9, und was die verstärkende Wiederholung des Verb. betrifft, z. B. Jerem. 10, 25; 51, 34 zc. — Denn du hast mich gestärkt, nämlich um nun alles, was du verkönnigen wirst, auch das Unheilvolle und Schreckliche, mit muthiger Fassung anhören zu können.

B. 20 — Kap. 11, 1. Feierliche und umständliche Einführung der nachfolgenden ausführlichen Zukunftsschilderung, unter ermunternder Hinweisung auf die trotz des Ernstes der Zeitlage (insbesondere trotz der von Persien und Sava her drohenden Gefahren) stets in Bereitschaft befindlichen göttlichen Hülfeleistung für Israel. — Weißt du auch, warum ich zu dir gekommen? D. h.: weißt du auch, welche ernste und inhaltschwere Botschaft ich dir zu bringen habe? Würdigst du auch den gewaltigen Ernst der Lage gehörig, durch die meine Sendung nöthig geworden ist? — Und nun will ich um-

lehren, zu streiten mit dem Fürsten Persiens. D. h.: Diese meine friedliche Sendung als Zukunftsbote zu dir bildet nur eine kurze Unterbrechung in dem großen Kriege, den ich fort und fort mit dem Schutzgeiste der persischen Macht zu führen habe. Wegen מַלְחָמָה, als Bezeichnung eines wirklichen Kriegsführens, nicht eines bloßen Streitens oder Disputirens in der Rathsverammlung der Engel Gottes (wie Berth. u. a. wollen), s. bereits zu B. 13. — Und sobald ich ausziehe, siehe so kommt (auch schon) der Fürst Javans. Das „Ausziehen“ ist jedenfalls auch hier, wie so oft in der Darstellung kriegerischer Ereignisse (z. B. Jos. 14, 11; 1 Kön. 2, 7; 1 Sam. 8, 20; Jes. 42, 12; Sach. 14, 10) Bezeichnung des Ausziehens zum Kampfe, nicht etwa des bloßen Weggehens von einem Orte (Hofmann, Füller zc.). Gemeint ist aber nicht das Ausziehen gegen den Perserfürsten, sondern vielmehr das weiterhin nach Beendigung des Streites mit diesem erfolgende Ausziehen zu anderem Kampfe; oder was dasselbe: Das Abziehen aus dem Kriege mit dem Perserfürsten (richtig Sach. 14, 10, Bertholdt, Hitzig, Kranichfeld zc.). Der Sinn ist also: „Raum bin ich mit dem Perser fertig, so erhebt sich auch schon der Grieche gegen mich; an die Bekämpfung der persischen Weltmacht wird sich unmittelbar die der javanischen schließen.“ Vgl. den ähnlichen Gegensatz zwischen מִלְחָמָה und מִלְחָמָה in 2 Kön. 11, 5, 7. Allzu gesucht ist Hofmann's Erklärung der Stelle: „In den Streit, welchen der Engel gegenüber dem Fürsten des Perservolkes aufgibt, tritt der Fürst des Griechenvolkes ein, und gegen diesen nimmt er ihn wieder auf, nachdem das Perservolk gefallen ist, und wird dann gegen ihn, wie vorher gegen jenen, von Michael, dem Fürsten des jüdischen Volkes, unterstützt“ (Schriftbew. I, 290; vgl. Weissag. und Erfüllung, I, 312 ff.). Mit Recht weist übrigens Hofmann v. Lengerke's Auffassung zurück, wonach das Kommen des Griechenfürsten als ein siegendes, die Niederlage des Engels herbeiführendes zu denken wäre; — eine Meinung, mit der sich Hitzig's abenteuerliche Behauptung berührt: der redende Engelsfürst, der zunächst Kämpfe mit Persien und dann solche mit Griechenland zu bestehen habe, solle den Schutzgeist Egyptens vorstellen, dieser von Alters her den Juden befreundeten Macht, die zumal im seleucidischen Zeitalter mit Judäa gegen Syrien (= Javan) gemeinsame Sache gemacht habe! Eine lächerliche, durch nichts im Kontexte bestätigte Hypothese, die mit den Bezeugungen heiliger Schrift und Ehrfurcht, wie sie Daniel laut B. 5 ff. diesem himmlischen 77 darbrachte, absolut unverträglich ist. Daniel würde ein Götzendiener der schlimmsten Art gewesen sein, hätte er dem engelischen Patron und Repräsentanten Egyptens (den er gewiß ebenso gut wie denjenigen Persiens und Javans als eine gottfeindliche dämonische Macht betrachtete und kannte) Huldigungen erwiesen, wie die in unserm Kap., besonders B. 16—19, berichteten! Und weit weniger noch als der Daniel der Exilzeit, würde

ein etwaiger makkabäischer Pseudodaniel sich einer so groben Verletzung des monotheistischen Prinzips und des Gehorsams gegen das erste Gebot im Dekalog schuldig gemacht haben! — B. 21. Aber ich will dir kund thun, was aufgezeichnet steht im Buche der Wahrheit. בְּסֵפֶר הַאֱמֻנָה, „doch aber“, eine starke Adversativpartikel; hier den Gegensatz zu den aus B. 20 sich ergebenden Befürchtungen für die Theokratie einführend, nämlich eine tröstende Hinweisung auf das endliche Glück und Heil, welches dem Gottessvolke, laut dem göttlichen Schicksalsbuche, trotz aller vorausgehenden Kämpfe und Trübsale bevorsteht. Eigentlich: „in einem Wahrheitsbuche“, d. h. in einer göttlichen Urkunde, in die, die amnoch verborgenen (5 Mos. 32, 34) künftigen Schicksale der Völker (Offenb. 5, 1), wie der Einzelnen (Ps. 139, 16) eingetragen sind“ (Hitzig). Vgl. die Bücher des Gerichts in Kap. 7, 10, sowie den unten Kap. 11, 2 kurzweg mit מִסְתָּרִים bezeichneten Inhalt dieses Wahrheitsbuches. — Und doch ist keiner, der mit mir wider diese sich anstrengt, — nämlich gegen die Schutzengel Persiens und Javans, die dämonischen Patrone der heidnischen Weltmächte. Zu מִסְתָּרִים פִּנְיָהּ, „zugleich mit jemanden sich anstrengen, kämpfen, jemanden befechten“ vgl. 1 Sam. 4, 9; 2 Sam. 10, 12. Das Partizip charakterisirt die Handlung als eine, wenn auch zukünftige, doch dauernde. — Als nur Michael, euer Fürst, — im Sinne von Jos. 5, 13 f. nämlich; vergl. oben zu B. 13. Der ganze Satz: „und doch ist keiner — euer Fürst“ soll nicht etwa die Größe der über Israel kommenden Leiden (Hofmann) oder die lange Dauer des bevorstehenden Kampfes mit den Weltmächten (Füller) rechtfertigen: er hat vielmehr lediglich den Zweck, „die göttliche Gnadenhilfe, welche zum Schutze und zu endlicher voller Errettung Israels keiner fremden Unterstützung bedarf, und deren Preiswürdigkeit in ein desto helleres Licht zu stellen“ (Kranichfeld). Diesen Zweck, auf das keiner weltlichen Hilfe bedürftige Selbstgenugnahme und alles in allem Wirken der guten Geistesmächte des Gottesreiches hinzuweisen, würde der Satz selbst dann haben, wenn man ihn (mit Füller), noch von מִסְתָּרִים abhängig machte, also (der Accentuation zuwider) übersetzte: „Aber ich will dir verkündigen das Aufgezeichnete zc. . . und das Nichtvorhandensein Eines, der mir hilft zc.“ Es wären aber dann zwei offenbar sehr ungleichartige Objekte der Engelverkündigung einander koordinirt, zuerst ein sehr allgemeines, dann ein ganz spezielles und singuläres; wodurch die in jedem Falle bestehende Inkongruenz zwischen dem Inhalte der ersten und dem der zweiten Verschärfte nicht beseitigt würde. — Kap. 11, 1. Wie auch ich im ersten Jahre Darius des Meders ihm beistand als Stütze und als Helfer. Eigentlich: „und auch ich“; מִסְתָּרִים hebt einen neuen Satz an (vergl. Ps. 30, 7; Hiob 19, 25), der nicht in adversativer (Hitzig zc.) oder grundangegebender (Luther zc.), sondern in komparativer Beziehung zum vorhergehenden steht.

Das Verhältniß der Hülfsleistung oder Bundesgenossenschaft zwischen dem hier redenden Engel und zwischen Michael, dem Fürsten Israels, wird sonach als ein wechselseitiges bezeichnet. מַלְאָכִים steht analolutisch, das אֱלֹהִים aufnehmend: „und ich . . . mein Stehen war als seine Stütze“ zc. Vergl. Hiob 9, 27; Zeph. 3, 20; sowie was den Gebrauch des מַלְאָכִים sensu bellico s. militari betrifft: oben B. 13 und 8, 25. — הָיָה, „ihm“ wollen Havernick und Sigis, statt auf Michael, vielmehr auf מַלְאָכִים bezogen wissen, weil die starken Ausdrücke מַלְאָכִים und מַלְאָכִים darauf schließen lassen, daß der Unterstützte ein geringeres Wesen sei als der hilfsleistende Engel, was auf das Verhältniß dieses zu Michael nicht passe. Aber ein streitbarer Engelsfürst kann nach allem, was unser Abschnitt lehrt, sehr wohl der Hülfe und Unterstützung eines anderen bedürftig werden, ohne daß dieser ihm übergeordnet sein mußte. Und dafür, daß Israels Schutzgeist Michael gerade „im ersten Jahre Darius des Webers“, also beim Uebergange der Weltherrschaft von den Chaldäern auf die Medoparser, besonders angestrengt für das Wohl seiner Schützlinge zu ringen und zu kämpfen hatte, also auch des Beistandes anderer guter Engelmächte hier besonders benötigt war, braucht nur an Kap. 6, sowie an Kap. 9, 1 ff. (vgl. Sach. 1, 12) erinnert zu werden. Vgl. Hofmann, Schriftbew. I, 289, sowie Füller, S. 279: „So eng gehört der erste Vers des 11. mit dem letzten des 10. Kap. zusammen; und es war übel gethan, beide auseinanderzureißen und so (durch Beziehung des הָיָה auf Darius den Weber) den Gedankengang zu verwirren. Fragt man, um was es sich damals, im ersten Jahre des Darius, handelte, so ist die Antwort: um die Stellung, welche die neue Dynastie zum Volke Israel einnehmen werde. Und daß gerade in jenem Jahre Versuche gemacht wurden, sie gegen dasselbe feindlich zu stimmen, sehen wir aus der Geschichte des 6. Kap. Damals nun stand der gute Engel der Weltmacht dem Fürsten Israels, Michael, bei, daß er durchdrang; im kommenden Kampfe wird Michael ich in beistehen.“ —

Seilsgeichtlich-ethische Grundgedanken, apologetische Bemerkungen und homiletische Andeutungen.

1. Der charakteristische Hauptinhalt unseres Abschnitts ist angelogischer Art. Es tritt darin ein mit besonderer Genauigkeit und Anschaulichkeit beschriebenes Engelwesen auf, das wir (s. zu B. 5, 13) weder mit dem Gabriel des 8. und 9. Kap., noch mit dem Michael, den es einigemale in seinen Mittheilungen an Daniel nennt, für identisch halten können, das aber so bedeutsame Aufschlüsse über Wesen und Befugnisse mehrerer Hauptrepräsentanten der Engelmelt ertheilt und sich selbst eine so hohe Rang- und einflußreiche Machtsstellung innerhalb derselben, nicht minder aber auch eine so gewaltige Einwirkung auf die Geschehnisse der irdischen

Reiche beilegt, daß die ihm gewidmete genaue Beschreibung (B. 5—7) ebenso sehr gerechtfertigt erscheint, wie die Kumbgebungen der tiefsten Ehrfurcht, womit Daniel (laut B. 8—11; 15—19) ihm huldigt. Diese Kumbgebungen, die samt den durch sie hervorgerufenen, auf Stärkung und Ermutigung des besitzten und überwältigten Propheten abzielenden Gegenwirkungen des Engels das Dreifache von dem darstellen, was sich laut Kap. 8, 15 ff. zwischen dem Engel Gabriel und zwischen Daniel zugetragen hatte (s. zu B. 18), lassen auf eine überaus hohe Bedeutung dieses namenlosen Engelsfürsten schließen, der einem Michael, dem Fürsten über das Heer des Herrn“ (Jos. 5, 13) wenn nicht übergeordnet, doch jedenfalls gleich gestellt erscheint. Denn wie dieser ihm (B. 13, 21), so leistet wiederum auch er jenem (Kap. 11, 1) Hülfe und Beistand gegen die an der Spitze der heidnischen Weltmächte kämpfenden gottfeindlichen Engel, gegen die „Fürsten“ Persiens und Savans. Diese letzteren erscheinen allerdings auch als mit hoher Macht begabte und darum als fürchtbare, für das Gottesreich und seine Vertreter bedrohliche Geisteswesen; als gewaltige Dämonenherrscher, die kraft ihrer Machtsstellung im Reiche der Finsternis den Namen מַלְאָכִים „Fürsten, Engeln“ mit gleichem Rechte führen, wie ein Gabriel, Michael zc. kraft ihrer Stellung im Reiche des Lichts. Aber die Macht jener ist nur eine vorübergehende, vergänglich und hinfällig, wie die der Reiche, denen sie vorstehen, während die im Dienste Gottes stehenden engverbündeten Lichtengelsfürsten, Michael und der Namenlose, über sie alle der Reiche nach obliegen, mag immerhin dieser ihr Sieg ein nur mühsam und mittelst angestrengten Kampfes zu erringender sein.

Wer ist nun dieser Namenlose? dieses geheimnißvolle überirdische Wesen, dem nicht einmal das Prädikat הָיָה, das ihm doch unzweifelhaft zukommt, ausdrücklich beigelegt wird, geschweige denn, daß es durch ein bestimmtes nomen proprium gekennzeichnet würde? — Soll man mit diesen älteren Auslegern (z. B. Vitringa, C. B. Michaelis, Rambach, Starke zc.) Christum hier finden, den ungeschaffenen „Engel des Herrn“, der ja von Daniel mehrmals ausdrücklich als מַלְאָכִים angeredet werde, und dessen Schilderung sowohl mit der des „Menschensohnes“ in Kap. 7. 13 ff. (vgl. damit besonders B. 16. 18) als mit derjenigen des Christus der Apokalypse (Offenb. 1, 13—18; 10, 1—6) die größte Ähnlichkeit zeige? Es hat diese Meinung jedenfalls mehr für sich als die der Ausleger, welche vielmehr Michael mit Christo identifiziren (Melancthon, Geier, Jo. Lange, Neubauer, Disput. de Michael archangelo, Havernick zc.). Aber was gegen sie und für den geschöpflichen Charakter des Engels spricht, ist 1) die Art, wie er sich in B. 11 als einen Gesandten Gottes, als einen Ueberbringer göttlicher Botschaft an Daniel (ähnlich wie Gabriel Kap. 8, 16 ff.; 9, 20 ff.) charakterisirt; 2) die mühsame, der Unterstützung durch andere Engelsfürsten bedürftige Art seines Ankämpfens gegen die Schutz-

engel der Weltmächte, die mit der Art wie die früheren Gesichte, namentlich Kap. 2, 44 ff. und Kap. 7, 13. 22. 26, Christi Sieg über die gottfeindlichen Weltreiche schildern, einen scharffen Kontrast bildet; 3) der schon zu B. 16 hervorgehobene Umstand, daß die Anrede „mein Herr“, samt den übrigen auf hohe Erhebung und Beherrschung der fraglichen Erscheinung abzielenden Zügen der Schilderung sonst auch auf notorisch geschöpfliche Engel übertragen erscheinen, z. B. Jos. 5, 14 auf den Fürsten über das Heer des Herrn; Richt. 6, 13, auf den Engel, der Gideon erscheint; Richt. 13, 8 auf den dem Manoah erscheinenden; vgl. auch Offenb. 19, 10; 22, 8 f. Es wird sonach bei der Annahme, daß der in unserem Abschnitte als Gottesbote an Daniel Eingeführte ein eigentlicher, vom Sohne Gottes verschiedener Engel sei, sein Verwenden haben müssen (siehe schon Hieronymus, Theodoret, überhaupt die meisten Kirchenväter z. B. St.). Aber wie man sich die Rang- und Machtstellung dieses Engels näher zu denken habe, oder — falls man dieselbe (wie oben zu B. 5 von uns geschehen) ohne weiteres als derjenigen Gabriels und Michaels unmittelbar analog und koordinirt, mithin als die eines Erzengels denkt — welche spezielle Funktion und Befugnis ihm beizulegen sei: dies bleibt dann immer noch eine ziemlich schwer, ja kaum mit völliger erregtischer Gewißheit zu beantwortende Frage. Zu eng würde man den Kreis der Thätigkeit dieses Engels ziehen, wollte man ihn etwa mit dem dritten der Erzengel, den das Alte Test. neben Gabriel und Michael noch mit Namen nennt, mit dem Raphael des apokr. Buches Tobias, identifiziren, oder auch (mit Eitzig, s. zu B. 20) ihn zu einem bloßen Schutzgeiste Egyptens erniedrigen. Zu weit hinwiderum würde man den Kreis seiner Funktionen ausdehnen und zu hoch würde man ihn stellen, wollte man ihn als einen mächtigen Beherrscher der gesammten irdischen Natur, als den göttlichen Vorgesetzten und geistigen Lenker der ganzen Erdenwelt denken, ihm also eine ähnliche Rolle zuweisen, wie die Gnostiker ihrem Demiurgen, wie Götze im Prolog seines Faust dem „Erdgeist“, oder wie der geistreiche Naturforscher Max Perley (in seinem Werke über die „mystischen Erscheinungen der menschlichen Natur“ 1862) dem angeblich der Erde, der Menschheit und beider Entwicklung als beherrschendes geistiges Prinzip vorgeetzten Geobämon, dem Regenten unseres Planeten. Die Annahme eines solchen Erdgeistes, die überhaupt weder schriftgemäß noch naturgemäß ist und zu deren Erhärtung auch die magischen oder mystischen Phänomene des Menschenlebens nichts Begründetes beitragen können (vgl. die gebiegene Kritik der Annahme in L. Giesebrechts Vortrag: „Das Wunder in der deutschen Geistesgeschichte neuerer Zeit“, Stettin 1868, S. 10 ff.), sie würde auch aus unfrem Abschnitte nicht die geringste Förderung oder Empfehlung empfangen können, so gewiß als der Engel als ein entschieden überirdisches Wesen charakterisirt und dabei (in B. 5 f.) mit äußeren Attributen seiner Würde ausgestattet wird,

welche zur Stellung und Funktion eines tellurischen Planetengeistes sich äußerst schlecht schicken würden. — Es empfiehlt sich daher, wenn überhaupt eine nähere Bestimmung des Wesens und der Verrichtungen dieses Engels versucht werden soll, entschieden am meisten die oben zu B. 5 bereits erwähnte Hofmann'sche Annahme (Weisagung und Erfüllung I, 312 ff.; Schriftbeweis I, 287 ff.), welcher Auberlen (Daniel 2c., Seite 67), Füller, Baumgarten, Luthardt, Riggenbach (zu 2 Thess. 2, 6) u. a. beizutreten sind. Danach repräsentirt der fragliche Engel ebenso „den guten Geist der heidnischen Weltmacht“, wie die von ihm und von Michael bekämpften „Fürsten“ Persiens und Babylons das böse, gottwidrige Prinzip vertreten, das sich in der Entwicklung der heidnischen Weltmacht kundgibt. Jener ist die „Naturmacht, die in der gesammten Heidenwelt für das Reich Gottes wirkt“, der „gute Geist, der die Verwirklichung des Heilsrathschlusses Gottes in der Heidenwelt zu fördern hat“; diese sind gottfeindliche Mächte, welche die Heilspläne Gottes und jenes guten Engels zu durchkreuzen und zu vereiteln suchen. Jener ist das hemmende Prinzip (*τὸ κατέχον*, 2 Thess. 1. c.), welches das Emporkommen und Durchbringen des Gipfels der satanischen Bosheit in der irdischen Geschichte verbindet und zurückhält; diese suchen im Gegentheile die Fortschritte des Gottesreiches zu hemmen und aufzuhalten. Wir finden mit dieser Annahme den Inhalt unseres Abschnittes im ganzen wohl übereinstimmend, und müssen nur insofern uns ein partielles Abgehen davon erlauben, als wir 1) es zweifelhaft lassen müssen, ob Paulus mit dem *κατέχον* oder *κατέχον* 2 Thess. 1. c. in bestimmter und bewußter Weise gerade auf den Engel unserer Stelle zurückverweisen wollte; — als wir 2) den Kampf des guten Geistes mit jenen Gegnern, wegen der B. 13 und B. 20 ff. gebrauchten termini bellicii, für ein wirkliches Kriegführen in den unsichtbaren Regionen der Geisterwelt ansehen, nicht für ein bloßes Verdrängen aus der Hofgunst oder Gewinnen der königlichen Gunst, — und als wir 3) die bekämpften Gegner für wirkliche Schutzgeister der betreffenden Weltreiche halten müssen, für dämonische Mächte oder Satansengel, die eine bleibende Verbindung mit ihren Reichen eingegangen haben, kraft deren sie mit denselben stehen und fallen (vgl. zu B. 13). Denn die Schutzengelidee, oder genauer: die Annahme gewisser dämonischer Geisteswesen (*ἀγγελοι σατάν* 2 Kor. 12, 7) als an der Spitze der gottfeindlichen Weltreiche stehend und als Michael, dem Fürsten der Theokratie prinzipiell entgegengesetzt, diese Annahme hat nicht nur die wichtigsten Autoritäten der älteren erregtischen Tradition (Luther, Mel., Calov, Geier, E. B. Michaelis, Starke, — im Grunde auch schon Hieronymus, Theodoret und die älteren katholischen Ausleger, nur daß diese den satanisch bösen Charakter der „Fürsten“ Persiens 2c. mehr oder weniger verkennen) für sich, sondern sie stützt sich auch auf alle die Schriftstellen des Alten

und Neuen Testaments, welche die Götter der Heidenwelt als Dämonen, die von ihnen regierten und geistig beeinflussten heidnischen Länder oder Reiche also als Provinzen des Reiches der Finsternis darstellen (vgl. die Ausleger zu 1 Kor. 8, 6; 10, 20 f., besonders Kling, Bd. 7 der neutestamentlichen Abtheilung des Bibelsw., S. 159).

2. Wie wenig diese Auffassung vom Inhalte unsres Kapitels dessen Glaubwürdigkeit beeinträchtigt, wie wenig sie etwa zur Annahme eines erst nachexilischen und pseudodanielischen Ursprungs desselben nöthigt, darüber spricht sich besonders treffend Küller S. 272 f. aus, dessen Apologie der Engellehre unsres Abschnittes wir, obgleich sie mit einer von der unsren etwas abweichenden und namentlich die Schutzengelidee nicht richtig würdigenden Auffassung in Verbindung steht, kurzerhand hieherlegen: „Das ist die Meinung unsres Textes. Sollen wir sie für rabbinische Vorstellung und jüdische Fabeln halten? Ich kann nicht einmal finden, daß sie unsrer modernen Anschauung so gar fremd sei! Spricht man denn nicht so oft von dem Geiste, der in den ausschlaggebenden Hofkreisen herrscht? Weiß man nicht recht gut, daß Vorschläge, die diesem Geiste widerstreben, keine Aussicht auf Genehmigung haben, so lange nicht der jeweilig herrschende Geist durch einen anderen verdrängt ist? Das ist ganz, was unser Text sagt — mit einem Unterschiede freilich. Unsere Zeit nämlich spricht von Geist, ohne ein persönliches Geistwesen darunter zu verstehen. „Geist“ ist ihr das dritte Wort; aber sie kommt in Verlegenheit bei der Frage, was sie sich denn unter Geist denke. Wie sich dem modernen Zeitbewußtsein Gott in einen Allgeist verflüchtigt hat, von dem man ebenfogut sagen kann: er ist, als: er ist nicht, so ist's auch den Geistern gegangen; sie haben sich in Dunst aufgelöst. Die Schrift dagegen meint anders. Sie hat und kennt einen persönlichen Gott und persönliche Geister, und unter den letzteren wieder solche, die den Willen Gottes ausrichten, und solche, die ihm widerstreben. Vorausgesetzt nun, daß solche Geister sind, so wird es niemand befremdlich finden, daß dieselben auch thätig sind und sich wirksam erweisen (vgl. 1 Mos. 32, 1 f.; 2 Kön. 6, 17 u.).... Die Engel sind nach der Schrift überhaupt die Werkzeuge der göttlichen Weltregierung und sind an gar vielem theilhaft, wovon wir keine Ahnung haben. Neu ist an unsrer Stelle nur, daß sie auch wirksam sind, um die Entschlüsse der Weltherrscher zu leiten. Aber das kann nicht auffallen; handelt es sich doch um Förderung und Hinderung des göttlichen Willens! Die Weltmacht greift in die Geschichte Israels ein; soll Gott ruhig zusehen, wie sein Wille hintertrieben wird? Soll er den widergöttlichen Geist ungehört schalten und Herr werden lassen? Da stellt er dem bösen Geiste seinen Geist entgegen, und nun kämpft Geist gegen Geist“ u. f. w. — Ganz ähnlich Auberlen, S. 67: „Was wir spiritualistisch von einem Kampfe des guten und bösen Geistes im Menschen zu reden pflegen,

das heißt uns die Heilige Schrift nur wieder real nehmen. Ähnlich schon 1 Sam. 16, 13—15; 1 Kön. 22, 22; die satanischen Einwirkungen, die wir aus dem Munde Jesu und der Apostel näher kennen, sind dem Wesen nach nichts anderes. Dadurch wird die Freiheit der menschlichen Handlungen nicht etwa aufgehoben; denn die Einwirkung der Geister auf das Innere der Menschen ist ja keine zwingende, und ihr Hauptgeschäft wird wohl in der Fügung der äußeren Umstände bestehen. Die Frage über das Verhältnis der göttlichen Weltregierung zur menschlichen Freiheit wird durch Einnahme des Engeldienstes nicht erschwert, sondern erleichtert.“ — Vgl. auch Blumhardt („Ueber die Lehre von den Engeln“, in Vilmar's Pastoral-theol. Blättern 1865, I, S. 32): „Wenn Christus uns vorgestellt ist als der, welcher herrschen muß, bis daß er alle seine Feinde zum Schmel seiner Füße gelegt hat, so geschieht dies sein Herrschen immer mit Auslieferung von Engeln, an deren Spitze ein bestimmter höherer Engel, darunter vornehmlich Michael, steht; und indem uns so nur wenig von der Person der kämpfenden Engel gesagt wird, die immer wieder austretend zu denken sind, so bekommen wir um so bestimmter den erhebenden Eindruck, daß es immer einerlei Kampf sei von Anfang an bis zur Vollendung des Reiches Gottes, da aufgehoben werden wird alle entgegenstehende Herrschaft und alle Obrigkeit und Gewalt (1 Kor. 15, 24). Wir sehen so, wie auch das Auffallende eines Namens wie z. B. Michael („Wer ist wie Gott?“), völlig für uns verschwindet, und wie die Namen in der Schrift nicht die geringste Beziehung haben zu den Abenteuern der jüdischen Engellehre, welche große Register von Engelnamen enthält; sehen aber auch, wie leicht wir, wenn wir das Wort nur genau und gründlich betrachten, über die spöttischen Einwürfe der Gegner, welche alles schnell nach oberflächlichem Scheine richten und in die Kumpfkammer des Aberglaubens werfen wollen, hinüberkommen, wenn wir uns nur nicht durch eine alles entleerende Weltweisheit aus der Einfalt verrückt lassen.“

3. Auch abgesehen von der Engellehre, enthält unser Kapitel nichts, was nicht sehr wohl in die danielische Zeit und zum exilischen Propheten Daniel als Verfasser paßt. Bezüglich einiger Einzelheiten ist dies bereits im Obigen gezeigt worden. Hier ist nur nochmals auf die angelich in V. 1 enthaltene „geschichtliche Unwahrscheinlichkeit“, daß Daniel nicht schon gleich mit Serubabel und Josua nach dem heiligen Lande zurückgekehrt sein sollte, aufmerksam zu machen, als auf einen Umstand, der vielmehr umgekehrt die maßgebende Tendenzhypothese sehr wenig begünstigt. Denn so leicht es sich geschichtlich erklären läßt, daß der hochbetagte und hochangesehene Prophet, gerade um das Wohl seiner Volksgenossen und die Wiederherstellung der Theokratie zu fördern, in Babylonien zurückblieb (s. oben z. B. St.), ebenso unwahrscheinlich ist es, daß ein tendenziös bichtender Erzähler der Makkabäerzeit seinen von

glühender Liebe zum gelobten Lande (אֶרֶץ-חַיִּי Kap. 8, 9; 11, 16) erfüllten Selben bei gebotener Gelegenheit zur Heimkehr inmitten der vielen Gleichgültigen und Abtrünnigen im Lande der Fremde zurückgelassen haben sollte (vergl. 1 Makk. 1, 13 f.; 44, 55). — Ebenfowenig wie in diesem Umstande, läßt sich etwa in dem eifrigen Fasten Daniels (B. 2 f.) etwas die massab. Abfassungszeit wahrscheinlich Machendes erblicken. Denn als ein Fasten von ascetisch-werkheiligem Charakter, wie es dem Geiste des späteren Judenthums, besonders des alexandrinischen, entsprochen hätte, erscheint das unsres Propheten in keiner Weise, so gewiß als laut B. 12 nicht dieses Fasten an sich, sondern vielmehr das damit verbundene inbrünstige und anhängende Gebet des Heilssehnüchtigen als Ursache der ihm widerstehenden gnadenvollen Erhöhrung bezeichnet wird. Und als bloßes Innerum und äußeres Merkmal national-religiöser Herzensbetrießnis und Traurigkeit kommt das Fasten (samt verwandten Trauergebräuchen, wie dem Unterlassen der Salbung, dem Anlegen von Säcken, Sitzen in der Asche etc.) schon lange vor der Exilszeit, bei den frühesten Repräsentanten des Prophetenthums wie Elias, Joel, Jesaja etc. vor (vergl. 1 Rön. 17, 6; 19, 4 ff.; Joel 1, 14; 2, 12; Jes. 20, 2 ff.), so daß Daniels ähnliches Verhalten, das sich obendrein als eine durch die Gleichzeitigkeit des Passahfestes motivirte Osterdiät erklärt, nicht im mindesten auffallend oder unzeitgemäß erscheint. Vgl. Hävernick's ausführliche apologet. Erörterung hierüber: S. 410 ff. — Gegen die jizig'sche Behauptung, daß das von dem Engel in Kap. 10, 21; 11, 1 Gesagte eine Anspielung auf die politische Stellung Egyptens zu Syrien und Palästina in der Makkabäerzeit enthalte, s. oben 3. d. St.

4. Für die homiletische Behandlung des Kapitels kommt sein angelogischer Inhalt vor allem und hauptsächlich in Betracht. Dabei wird natürlich nicht sowohl das Wesen und Geschäft der darin eingeführten Engel an sich, als vielmehr deren Bedeutung für die Zwecke und die Wirkungsweise der sich ihrer als Werkzeug bedienenden göttlichen Vorsehung vornehmlich ins Auge zu fassen sein. Gottes Einwirkung auf die Geschehnisse der Weltreiche und die Entschliessungen ihrer Herrscher als eine durch Engeldienst vermittelte, als eine die Kräfte der gewaltigen Fürsten der Geisterwelt zum Heile der Menschen verwendende — dies wird sonach den Hauptgegenstand einer dem Gesamtinhalte des Abschnitts gewidmeten Betrachtung zu bilden haben. Dabei sind Stellen wie Ps. 34, 3; 103, 20 f.; Hebr. 1, 14 etc. herbeizuziehen und in ihrer tiefinnigen Wahrheit und tröstlichen Kraft durch den Inhalt unsres Kapitels zu illustriren und zu veranschaulichen.

Homiletische Andeutungen zu einzelnen Stellen:

Zu B. 1. Melanchthon: Nova visio exhibe-

tur jam Danieli, non solum ut ipse et ceteri pii in hoc praesenti periculo confirmantur, sed etiam ut posteritas praemoneatur de praecipuis mutationibus imperiorum et de iis calamitatibus, quae Judaeae impendebant. Habes Ecclesiae imaginem, quam Deus vult et exerceri afflictionibus et fide expectare liberationem. Et cum liberat, tamen eventus non respondent nostris conjecturis. Cum Cyri beneficium impeditum esset, postea magis conspici potuit, a Deo gubernari hanc liberationem, cum tot impedimenta incidissent, quae humanis consiliis tolli non poterant.

Zu B. 2 ff. Hieronymus: Secundum analogum vero hoc dicendum est, quod qui in luctu est et sponsi luget absentiam, non comedit panem desiderabilem, qui de coelo descendit, neque solidum capit cibum, qui intelligitur in carne, nec bibit vinum, quod laetificat cor hominis, nec exhilarat faciem in oleo (Ps. 104, 15). Hoc autem jejunio sponsa impetrabiles facit lacrimas, quando sponsus fuerit ablatum ab ea, etc. — Cramer: Fasten und leiblich sich bereiten ist wohl eine feine äußerliche Zucht, nicht etwas damit zu verdienen, wie im Papiethum geschieht, sondern sich desto besser zu bereiten; Matth. 6, 17 f.

Zu B. 4. Geier: Juxta hunc fluvium se fuisse dicit propheta, jejunio hactenus maceratus precibusque vacans devotis, sine dubio, ut animum nonnihil recrearet hac loci jucundioris contemplatione, si quidem ad hujusmodi fluviorum ripas amoeni nonnunquam dantur colles, valles aut luci arboribus consiti, ubi undarum suaviter audiuntur susurri adeoque non exigua simul suppeditatur ansa recolendi beneficia tam creationis, quam conservationis, redemptionis etc. Vgl. Ps. 137, 1 f.; Ezech. 1, 1 etc.

Zu B. 8 ff. Calvin: Deus non ideo terret suos, quoniam ipsum oblectet nostra perturbatio, sed quoniam id nobis utile est, quia scilicet nunquam erinus idonei ad discendum, nisi carne nostra prorsus subacta. Hoc autem necesse fieri violento modo propter pervicaciam nobis ingentiam. — Starke: Siehe da die Güte und Freundlichkeit Gottes, der nicht nur zu erschrecken weiß, sondern die Erbsöhnen auch trösten und freundlich auftrichten läßt!

Zu B. 11. Theodoret: Καλεῖ αὐτὸν οὐ Βαλτασαρ, ἀλλὰ Δανιήλ· τὸ μὲν γὰρ ἦν Καλδαίων, τὸ δὲ Ἑβραίων ὄνομα καὶ τὸ μὲν ὑπὸ εὐσεβῶν ἐτέθη, τὸ δὲ ὑπὸ δυσσεβῶν προσετέθη. — Starke: Es hält schwer, daß ein schlichternes und betrißtes Herz sich den göttlichen Trost zueigne; darum pflegt Gott sie wohl mit Namen zu nennen: vgl. Aposig. 10, 31.

Zu B. 13 f. Hieronymus (s. oben 3. d. St.). — Melanchthon: Angelus pius narrat Danieli, se dimicasse cum principe Persarum, i. e. cum diabolo moliente dissipationes regni Persici. Etsi enim ignoramus, quomodo inter se pugnent boni et mali spiritus, tamen certamina esse non

dubium est, sive disputatione fiant, sive aliis modis. Ait ergo bonus Angelus repressum a se esse malum spiritum, qui Cambysen juvenem et aulicos impios incitabat, vel ad delendam gentem Judaicam, vel ad interficiendum Danielem, vel ad alias malas actiones tentandas, quae novos motus in regno allaturae erant. — Auberlen, Blumhardt, Füller (s. oben, Nr. 2).

Zu B. 15. f. Starke: Kann unnötige Furcht und Schrecken einem Frommen die Sprache benehmen, ist's da ein Wunder, wenn Gottlose verstummen werden auf die Anrede Christi: Freund, wie bist du hereingekommen u. (Matth. 22, 12). — Wenn Gott nicht zuvor entweder mittelbar oder

unmittelbar unseren Mund öffnet, so vermögen wir nicht zu reden, was ihm wohlgefällt (Röm. 8, 26; 10, 15).

Zu B. 20 ff. Melancthon: Haec exempla ostendunt satis inquietam fuisse provinciam. Fuerunt igitur et angelorum certamina, qui malos spiritus, seditionum et discordiarum inflammatores depellebant. — Starke: Wenn ein Reich der Welt zerstört wird, so herrscht der Satan durch ein anderes; und so hat die Kirche allezeit mit dem Fürsten dieser Welt zu streiten, bis alle Reiche Gottes und Christi sein werden. — Es zeugt von der eingeschränkten Kraft der Engel, daß einer des anderen Hülfe bedarf.

b. Ausführliche weisagende Schilderung der Schicksale des persischen und des japanischen Weltreichs, sowie der aus letzterem hervorgehenden Reiche und ihrer Kämpfe.

Kap. 11, 2—45.

- 2 Und jetzt will ich dir Wahrheit berichten: Siehe, noch drei Könige Persiens stehen auf; und der vierte wird größeren Reichtum ansammeln denn alle. Doch wenn er stark geworden durch seinen Reichtum, so wird er alles aufbieten wider das Königreich Japan.
- 3 Und ein Helidentkönig wird erstehen und wird eine gewaltige Herrschaft führen, und thun
- 4 nach seinem Gefallen. *Doch wenn er aufgestanden, wird sein Reich gebrochen und nach den vier Winden des Himmels zerspalten werden; und zwar nicht für seine Nachkommenschaft und nicht so, wie er eine Herrschaft hatte: sondern ausgerissen wird seine Herrschaft und [kommt] an andere, außer jenen.
- 5 Und es wird stark werden der König des Südens; doch einer seiner Fürsten — der wird
- 6 noch mächtiger werden und wird herrschen, ein großes Reich wird seine Herrschaft. *Und am Ende von Jahren werden sie sich verbünden, und die Tochter des Königs des Südens wird kommen zum Könige des Nordens, um Schlichtung zu bewirken. Aber nicht wird sie bewahren die Kraft des Armes, und nicht besteht er und sein Arm; und hingegeben wird sie selbst und die sie führten: sowohl der sie erzeugt als der sie heimgeführt hat in den Zeiten.
- 7 Und es erhebt sich einer vom Geßproß ihrer Wurzeln an seine Stelle; und wird kommen wider das Heer und kommen in die Feste des Königs vom Norden, und wird's wider sie aus-
- 8 richten und obsiegen. *Und auch ihre Götter samt ihren gegossnen Bildern, nebst ihren kostbaren Geräthen von Silber und Gold, wird er gefangen nach Egypten fortführen; — und
- 9 wird [einige] Jahre lang von dem Könige des Nordens abstehen. *Und der dringt [nun] ein in das Land des Königes vom Süden, und kehrt wieder um in sein Land.
- 10 Aber seine Söhne werden Krieg rüsten und werden sammeln eine Menge zahlreicher
- 11 Heere. Und [einer] rückt heran, überslutet und überschwemmt; und er kehrt um, und sie führen
- 12 Krieg bis zu seiner Festung. *Und es erbittert sich des Südens König und zieht aus und kämpft mit ihm, mit dem Könige des Nordens; und er stellt auf eine zahlreiche Menge, und
- 13 gegeben wird die Menge in seine Hand. *Und es erhebt sich die Menge, und es steigt sein Muth; und nieder wirft er Myriaden, und doch wird er nicht mächtig.
- 14 Und wiederum wird des Nordens König eine Menge aufstellen, zahlreicher als die frühere; und gegen das Ende der Zeiten wird er jahrelang [wiederholt] kommen mit großem Heere
- 15 und gewaltigem Kriegszeug. *Und in jenen Zeiten werden viele aufstehen wider den König des Südens, und verbrecherische Söhne deines Volks werden sich empören, um Gesichte zu bestätigen, und werden zu Fall kommen.
- 16 Und kommen wird des Nordens König und aufschütten einen Wall; und er nimmt ein eine wohlbefestigte Stadt. Und die Arme des Südens bestehen nicht; auch seine auserlesenen
- 17 Völker — sie haben keine Kraft zum Bestehen. *Und es wird thun, der wider ihn daher-
- 18 kommt, nach seinem Belieben, und keiner besteht vor ihm. Und er wird Fuß fassen im gelob-
- 19 ten Lande, und Vertilgung ist in seiner Hand. *Und er richtet sein Angesicht darauf, zu kommen mit der Gewalt seines ganzen Reiches; und einen Vergleich mit ihm wird er machen.

Und die Töchter der Weiber wird er ihm geben, um es zu verderben; aber es wird nicht gelingen und ihm nicht zu gute kommen. *Und er kehrt sein Antlitz gegen Küstenländer und 18 nimmt [ihrer] viele ein; doch ein Feldherr wird ihm dämpfen seinen Hohn, gewiß seinen Hohn gibt er ihm zurück. *Und er wendet sein Angesicht zu den Festungen seines Landes: da strau- 19 chelt er und kommt zu Fall und wird nicht [mehr] gefunden.

Und es erhebt an seiner Statt einer, der einen Treiber aussendet nach des Reiches Bier; 20 doch in einigen Tagen wird er zerbrochen, und zwar nicht durch Zorn und nicht im Kriege.

Und es erhebt sich an seiner Statt ein Verworfener, auf den man den Glanz des Königs- 21 thums nicht übertragen hat; der kommt unversehens und bemächtigt sich des Reiches mit Gleiß- nereien. *Und die überslutende Heeresmacht wird vor ihm hinweggeslutet und zerbrochen, und 22 auch ein Fürst des Bundes. *Und von der Verbindung mit ihm an übt er Trug; und zieht 23 hinaus und siegt ob mit wenig Volk *unversehens; und in die fettesten Gebiete des Landes 24 kommt er, und thut was weder seine Väter, noch seiner Väter Väter gethan haben. Beute und Raub und Gut wird er ihnen verschleudern, und gegen Festungen wird er seine Pläne schmieden, und das eine Zeitlang.

Und ausbieten wird er seine Macht und seinen Muth gegen den König des Südens mit 25 einem großen Heere. Und der König des Südens rüstet sich zum Kriege mit einem sehr großen und mächtigen Heere. Aber nicht wird er bestehen, weil man Ränke wider ihn ausinnt. *Und 26 die seine Speise essen, werden ihn zerbrechen; und sein Heer slutet dahin, und viele Erschlagene fallen. *Und sie beide, die Könige, — ihr Herz ist auf Böses gerichtet, und an Einem 27 Fische werden sie Lüge reden. Es gelingt [ihnen] aber nicht, sondern noch ist das Ende der bestimmten Zeit [antbehalten].

Und er kehrt um in sein Land mit großem Gute, und sein Herz [sieht] wider den heiligen 28 Bund; und er richtet es aus und kehrt zurück in sein Land. *Zur bestimmten Zeit wendet er 29 wieder um und zieht gegen Süden; aber nicht wird es sein wie das erste: so auch das andere- mal. *Denn es kommen gegen ihn kittäische Schiffe, und er verzagt und kehrt um und er- 30 grimmt wider den heiligen Bund und richtet's aus; und kehrt um und richtet sein Augenmerk auf die, welche den heiligen Bund verlassen.

Und Heereshaufen von ihm werden bleiben und entweichen das Heiligthum der Feste, und 31 abschaffen das tägliche Opfer und aufstellen den Greuel der Verwüstung. *Und die am Bunde 32 Frevelnden wird er zum Abfall bringen mit Schmeichelworten; doch Leute, die ihren Gott kennen, werden sich stark erweisen und es ausrichten. *Und die Verständigen im Volk werden 33 der Menge Einsicht mittheilen; doch sie werden fallen durch Schwert und Flamme, durch Gefängniß und Plünderung eine Zeitlang. *Und bei ihrem Falle werden sie wenig Hülfe 34 erfahren; und viele schließen sich an sie an mit Verstellungskünsten. *Und von den Verständigen werden [eislische] zu Falle kommen, um unter ihnen zu schmelzen und zu läutern und zu reinigen bis zur Zeit des Endes. Denn noch bis zur bestimmten Frist [dauert es]. — *Und 36 es thut nach seinem Belieben der König und erhebt sich und macht sich groß über jeden Gott. Und wider den Gott der Götter wird er Wunderliches reden, und wird Glück haben, bis der Zorn vollendet ist; denn Beschlossenes wird vollzogen.

Und auf die Götter seiner Väter wird er nicht achten; auch nicht auf die Lust der Weiber 37 oder auf irgend einen Gott wird er achten, sondern über alles wird er sich erheben. *Aber den 38 Gott der Festungen wird er auf seiner Stelle ehren, und den Gott, welchen seine Väter nicht kannten, wird er ehren mit Gold und Silber und mit Edelgestein und Kleinodien. *Und er 39 verfährt mit den Befestigungen der Burgen wie mit dem fremden Gotte: wer [sie] anerkennt, dessen Ehre wird er groß machen, und wird sie zu Herren setzen unter den vielen und Land vertheilen zum Lohne.

Und zur Zeit des Endes wird sich mit ihm stoßen der König des Südens; und einher- 40 stürmen gegen ihn wird des Nordens König mit Wagen und Reitern und mit vielen Schiffen. Und er bringt ein in die Länder und slutet einher und strömt über. *Und er kommt in das 41 gelobte Land und viele werden zu Fall kommen; aber diese werden sich vor seiner Hand retten: Edom und Moab und der Kern der Kinder Ammon. *Und er legt seine Hand an die 42 Länder, und Egyptenland wird nicht Verschonung erlangen. *Und er schaltet über die Schätze 43 von Gold und Silber und über alle Kostbarkeiten Egyptens. Und Libyer und Kuschäer folgen

44 seinen Fußstapfen. *Aber Gerüchte werden ihn erschrecken von Osten und von Norden; und er
45 wird ausziehen mit großem Grimm, zu vertilgen und zu verderben viele. *Und aufschlagen
wird er seine Palastgezelte zwischen Meeren und dem Berge der heiligen Zier; doch er kommt
zu seinem Ende, und ist keiner, der ihm hilft.

Exegetische Erläuterungen.

B. 2. Die letzten Könige des Perserreichs in sum-
marischer Berichterstattung flüchtig berührt. —
Und jetzt will ich dir Wahrheit berichten. מֵעַתָּה, s. Kap. 10, 21. — Siehe, noch drei Könige Per-
siens stehen auf; d. h. unzweifelhaft: nach dem
jetzigen, also nach Cyrus (s. Kap. 10, 1), werden noch
drei weitere Könige Persiens sein, wird das Perser-
reich noch drei Könige haben. Der Verfasser läßt
sonach im ganzen nur vier Könige über Persien re-
gieren, woraus aber keineswegs folgt, daß er nur
soviele „gekant“ habe; wie sich denn auch aus
Esr. 4, 5—7 nicht beweisen läßt, daß dem Verfasser
dieses Buches nur vier Könige des Perserreichs be-
kannt gewesen seien (gegen Hitzig, Ewald). Viel-
mehr ist die Vierzahl, ganz wie die der Flügel und
Köpfe des Pantherthiers in Kap. 7, 6 (s. j. d. St.),
eine symbolische, auf die Vollständigkeit der Ent-
wickelung des betreffenden Reiches hinweisend und
insofern mit der Vierzahl der Weltmonarchien und
anderen bedeutsamen Vierheiten in Parallele stehend;
vgl. Heilsgeschichtl.-eth. Grundgeb. zu Kap. 2, Nr. 3.
— Und der vierte wird größeren Reichtum an-
sammeln denn alle. Mit diesem vierten ist nicht
etwa der letzte aller Perserkönige, Darius Codom-
mannus, gemeint, sondern der vierte von Anfang
an (oder was dasselbe: der dritte der eben ge-
nannten drei), also, — da Pseudosmerdis schwe-
rlich mitgerechnet ist, vielmehr wohl Cyrus, Kam-
byses und Darius Hystaspis als die drei ersten in
Betracht kommen, — Xerxes. Auf diesen paßt die
hier gegebene Charakteristik um so besser, da gerade
er durch seine ungeheuren Reichthümer vorzugs-
weise berüchtigt wurde (Herodot III, 96; IV, 27
bis 29), und da sein Zug nach Griechenland die
Expeditionen seines Vaters ebendahin durch Auf-
bietung ungleich gewaltigerer Kräfte verbunkelte.
Es repräsentirt aber dieser vierte in der altpersischen
Königsreihe (dessen Identität mit dem Xerxes der
Geschichte unserm Propheten natürlich noch nicht
zum Bewußtsein gekommen sein kann, zumal da der
Engel ihm keinen Namen zu nennen für gut fand)
in bezeichnender Weise einerseits den Höhepunkt der
Machtentfaltung, andererseits den beginnenden Ver-
fall des betr. Reiches. — Und wenn er stark gewor-
den durch seinen Reichtum. וַיִּבְרַח, Infinitiv
(vgl. 2 Chron. 12, 1; auch unten B. 4, sowie schon
Kap. 8, 8, 23), dem folg. וַיִּבְרַח nicht koordinirt, son-
dern übergeordnet. — So wird er alles aufbieten
wider das Königreich Javan. וַיִּבְרַח, eigentl.: „das
alles“, d. h. alles das Genannte, alle die genann-
ten ungeheuren Schätze und Streitkräfte. וַיִּבְרַח
eigentlich: „wird aufreizen, aufregen“, wobei nicht
sowohl leblose Reichthümer, als vielmehr die Un-

terthaten des Königs als die Objekte der aufregen-
den Thätigkeit gedacht sind; vergl. B. 25; Job
41, 2; Jerem. 50, 9. — מִלְּבָבָא יָוָן ist eigentlich
nicht: „gegen das „Königreich Javan“, sondern
„nach dem Königreich Javan“; יָוָן führt den Ak-
kusativ ein, welcher das Ziel der Bewegung anzeigt.
— Daß übrigens Griechenland (wegen Javan vgl.
zu Kap. 8, 21) als Königreich bezeichnet ist, ent-
spricht ganz dem Standpunkte des Sehers vor
Xerxes. Ein Makkabäer-Schriftsteller, dem es dar-
um galt, die Geschichte dieses Königs und seines
Kriegszugs gegen die Hellenen zu skizziren, hätte
sicherlich gewußt und auch angedeutet, daß Grie-
chenland zu jener Zeit noch keine מִלְּבָבָא war.

B. 3. 4. Alexander der Große und seine unmit-
telbaren Nachfolger. — Und ein Selbdenkiger wird
erstehen. וַיִּבְרַח, ein Selbdenkiger, kriegerisch-
gewaltiger König; vgl. וַיִּבְרַח Jes. 9, 5, sowie die
symbolische Schilderung der kriegerischen Größe
Alexanders in Kap. 8, 5 ff. 21. וַיִּבְרַח „er steht auf“,
d. h. kommt auf und steht da in kriegerisch wehr-
hafter Stellung; vergl. B. 4, 14 und schon B. 1 —
Und wird thun nach seinem Gefallen. Vergl. 8, 4,
auch unten B. 16. Die souveräne Willkür, womit
Alexander über alle Menschen seiner Zeit schaltete,
bezogt auch Curtius X, 5, 35: Fortunam solus
omnium mortalium in potestate habuit. — B. 4.
Doch wenn er aufgestanden, wird sein Reich ge-
brochen und nach den vier Winden des Himmels
zerspalten werden. וַיִּבְרַח ist wohl im engen An-
schluß an den Sinn des וַיִּבְרַח im vorigen Verse zu
fassen: „und wenn“, oder „und sowie er auf-
gestanden sein wird“ (v. Fengerke, Ziller zc.); — so
daß also hier auf die kurze Dauer der Regierung
Alexanders hingewiesen wird. Andere, z. B. Hüb-
ner, Ewald zc.: „und wenn er dasteht in sei-
ner Macht, wenn seine Macht aufs Höchste gekom-
men ist“ (Luther). Bedenklich, wegen des allzu
prägnanten Sinnes, welcher so dem וַיִּבְרַח beigelegt
wird. Verwerflich ist jedenfalls Hitzig's Behaup-
tung, וַיִּבְרַח sei hier = syr. וַיִּבְרַח „mit Tode abgehen,
sterben“ und das folg. וַיִּבְרַח (wozu Kap. 8, 8 zu
vgl.) sei nicht eigentlich passiven Begriffes, bedeute
also nicht „gebrochen werden“, sondern „ausein-
ander brechen.“ — Zu dem „zerspalten werden
nach den vier Winden des Himmels“ vgl. die ähn-
liche symbolische Schilderung in Kap. 8, 8. — Und
zwar nicht für seine Nachkommenschaft, nämlich
„wird es zerspalten“; die Theilung kommt ihnen
nicht zu gute, sie gehen also des väterlichen Erbes
ganz und gar verlustig, gemäß dem alten theokra-
tischen Erfahrungssage 1 Sam. 15, 28; 2 Sam.
3, 10; 1 Kön. 11, 11; 14, 7—10; 15, 29; 16, 3 ff.;
21, 21. Wie genau sich dies an Alexanders Söhnen
Herkules (von der Barsine, — ermordet durch Po-

Isyperchon) und Alexander (von der Roxane, ein filius posthumus, — gleichfalls später ermordet) erfüllt hat, ist bekannt. Vergl. Diobor 19, 105; 20, 28; Pausan. 9, 7; Justin. 15, 2; Appian Syr. c. 51. — Und nicht so, wie er eine Herrschaft hatte, nämlich „wird das zerspaltene Reich sein“; es wird vielmehr im Gegentheil das Bild einer traurigen Ohnmacht darstellen; vergl. das כְּחַיָּה in der Parall. Kap. 8, 22. — Sondern ausgerissen wird seine Herrschaft und kommt an andere, als jene. מְלָכָהּ, mit Ausschluß jener, nämlich der Leibeserben und rechtmäßigen Nachkommen des Herrschers. Wegen des „Ausgerissens“, Entwurzelstwerdens“ vergl. zu Kap. 4, 11. 12; auch Job 14, 7 ff.; Jes. 6, 10 u. f. f.

B. 5. 6. Die ersten Seleuciden und Ptolemäer. — Während bisher die Weissagende Schilderung sich im ganzen noch auf allgemeinere Umrisse beschränkte und von der sonstigen Weise prophetischer Prädiktion nicht wesentlich abwich, beginnt sie von nun an einen bedenklich speziellen Charakter anzunehmen, der den Verdacht späterer interpolirender Nachhülfe nahe legt. Zwar daß von den aus dem großen javanischen Weltreiche hervorgegangenen Reichreichen nur die zwei dem „Schmucklande“ oder gelobten Lande unmittelbar benachbarten Staaten in ihrer ferneren Entwicklung genauer verfolgt werden, brauchte diesen Verdacht noch nicht zu wecken; die übrigen Diadochenreiche konnten als für die Theokratie zu unwichtig nicht in Betracht kommen; und daß es ein südlicher und ein nördlicher Nachbar Israels sein würden, die dem Gottesstaate der Zukunft abwechselnd Bedrücknisse bereiten würden, ließ sich nach Analogie der Rolle, welche einerseits der assyrisch-babylonische Norden, andererseits der ägyptische Süden in früheren Prophetien gespielt hatten, sehr leicht erwarten (vgl. z. B. Jes. 30, 6; 43, 6; Jer. 3, 12. 18; 6, 22; 46, 20. 24; Zeph. 2, 13; Sach. 10, 10. 11). Aber die Art, wie die bald kriegerischen, bald friedlicheren Transaktionen zwischen den beiden Reichen ihrem wechselvollen Verlaufe nach geschildert werden, ist eine zu eingehende und dehnt sich über eine viel zu lange Reihenfolge von Regierungen und Ereignissen aus, als daß etwas auch nur entfernt Analoges im Bereiche der sonstigen prophetischen Literatur des alttestamentlichen Kanons nachgewiesen werden könnte. Es ist dieser singuläre Charakter des Abschnittes schon frühzeitig erkannt, und bald von Gegnern der Authentie und der echt-prophetischen Dignität unseres Buches (z. B. schon von Porphyrius) zu Angriffen auf dasselbe benutzt, bald im apologetischen Interesse als Zeugniß für den inspirierten Gehalt der Prophetie und für die ersaunliche Genauigkeit ihrer Übereinstimmung mit der tatsächlichen Entwicklung der Seleuciden- und Ptolemäer-Herrschaft geltend gemacht worden. So von Luther in seiner Vorrede zu Daniel und seiner Auslegung des 12. Kapitels (welches nach ihm schon mit Kap. 11, 36 beginnt — s. Bd. 41, S. 252 ff. 294 ff.); von

Benema, Commentarius ad Danielis cap. XI, 5 bis XII, 3 (Leovard. 1752); von Hengstenberg, Beitr. S. 173 ff.; — überhaupt von den meisten orthodoxen Auslegern älterer und neuerer Zeit. Vgl. namentlich auch Ehrard, Die Offenb. Joh., S. 81 ff., wo nach eingehender Beleuchtung des Inhalts unfers Abschnittes als eines mit der Geschichte aufs genaueste harmonisierenden, S. 85 die Bemerkung: „Eben darum wird — dies ist der innere Zweck der Spezialweissagung Kap. 11 — das Kommen des nachmazedonischen Tyrannen durch eine so festgeschlossene Kette der einzelnen Ereignisse an die Zeit Daniels geknüpft, damit es recht augenscheinlich würde, daß zwischen Daniels Zeit und der jenes Tyrannen kein Raum, keine Lücke bleibe für das Kommen und die Verwerfung des Messias.“ Mit diesem Versuche, die auffallende Spezialität der Weissagung von einem höheren offenbarungsgeschichtlichen Gesichtspunkte aus zu rechtfertigen, scheint aber Ehrard selbst sich nicht auf die Dauer befriedigt gefühlt zu haben; denn er bekennet in jener Rezension des Füller'schen Kommentars: „für Kap. 11 selbst noch keine völlig befriedigende Erklärung gefunden zu haben“ (a. a. O., S. 267). — Mit Kranichfeld, der gleichfalls die durchgängige Cöthheit des Abschnittes zu vertheidigen sucht, aber mittelst der öfters sehr gezwungenen Annahme, daß die moderne Exegese das vom Propheten nur unbestimmt und ideal Gemeinte überall in viel zu spitzer Weise auf die erfüllenden Thatfachen der betreffenden geschichtlichen Periode ausdeute, werden wir uns bei der nachfolgenden Erklärung des Einzelnen vorzugsweise auseinanderzusetzen haben. — Und es wird stark werden der König des Südens, b. h. derjenige Theilfürst, dem der Süden, b. h. Egypten, zugefallen sein wird; vergl. B. 8, wo dieser Süden ausdrücklich als מֶלֶךְ מִצְרַיִם bezeichnet ist; auch die Sept. an unserer Stelle, sowie Sach. 6, 6. — Doch einer seiner Fürsten — der wird noch mächtiger werden. Wegen des partitiven מֶלֶךְ שָׂרִי in vgl. 1 Mos. 28, 11; 2 Mos. 6, 26; Nehem. 13, 28. Das Subjekt „einer seiner Fürsten“ steht abgerissen voran (vgl. Ezech. 34, 19); die Kopula stellt dann die Verbindung wieder her: „(was ihn betrifft) so wird er noch mächtiger werden.“ — Andere (Luther u., Bertholdt, Rosenm., Kranichfeld, Füller u.) fassen das מֶלֶךְ שָׂרִי als das näherbestimmende „und zwar, nämlich“ und beziehen das Suffiz auf das Subjekt des vor. Verses zurück: „und es wird stark werden der König des Südens, nämlich einer von seinen (Alexanders) Fürsten.“ Aber hiergegen spricht das dann stattfindende Fehlen eines bestimmten Subjekts zu dem zweiten מֶלֶךְ שָׂרִי, sowie die einstimmige Autorität der alten Versionen, die, trotz des Athnach, dieses zweite מֶלֶךְ שָׂרִי als Prädis. zu מֶלֶךְ שָׂרִי ziehen. Das Ereigniß, auf welches die Stelle anspielt, ist also die im Jahre 312 v. Chr. erfolgte Begründung der seleucidischen Herrschaft durch Seleucus I. Nikator, den Feldherrn des

Ptolemäus Lagi (Diodor 19, 55. 58; Appian Syr. c. 52), der vermöge der Ausdehnung seiner Herrschaft von Phrygien bis zum Indus diesem seinem Gebieter an Macht bedeutend überlegen wurde, ja von allen Diadochen der Macht und Größe Alexanders selbst am nächsten kam (Appian Syr. 55; Arrian Anab. VII, 22, 9). — Und wird herrschen, — ein großes Reich wird seine Herrschaft. מְשָׁלָהּ ist Präbil., auf welches das Subjekt in regelrechter Weise folgt. Der ganze Satz aber ordnet sich dem מְשָׁלָהּ logisch unter; vergl. 1 Mos. 12, 8. — B. 6. Und am Ende von Jahren werden sie sich verbünden. וְאַחַר שָׁנִים „und nach Verlauf einiger Jahre“, vergl. 2 Chron. 18, 2; auch unten B. 8 und 13. Subjekt des Satzes sind der König des Nordreichs und derjenige des Südreichs, und gemeint ist die um 249 zwischen dem syrischen König Antiochus II Theos (dem Sohn und Nachfolger des Antiochus I Soter, der 281—261 als zweiter Inhaber des Seleucidenthronos auf dessen Begründer Seleukus Nikator gefolgt war, den aber unsere Prophetie ganz unerwähnt läßt) und zwischen dem zweiten Ptolemäer Ptolemäus Philadelphus (280—247) abgeschlossene Verbindung oder Verschwägerung. Diese bestand in der Verheirathung der Berenice, der Tochter des letzgen. Herrschers, mit Antiochus, der sich dabei verpflichten mußte; seine bisherige Gemahlin und Stiefschwester Laodice zu verstossen und die mit ihr erzeugten Kinder zu enterben (Appian Syr. c. 55; vgl. Hieronymus z. b. St.). Daß dieses Ereigniß hier dargestellt werden soll, leidet nach dem Folgen des schlechterdings keinen Zweifel, und es ist deshalb vergebliche Mühe, wenn Kranichfeld aus apologetischem Interesse zu מְשָׁלָהּ bemerkt: „daß hier Daniel gerade einen König Syriens darunter verstanden habe, wäre einzulegen.“ — Um Schlichtung zu bewirken, wörtlich: „um Gerades zu machen, um einen rechtlichen, friedlichen Zustand herzustellen.“ Vgl. וְשָׁלָם B. 17, und das entspr. דִּנְאָם 1 Makk. 7, 12. — Aber nicht wird sie bewahren die Kraft des Armes, und nicht besteht er und sein Arm. D. h. wohl: weder ihr, noch sein Arm, die durch jene Verbindung sich gekräftigt hatten, werden die erlangte Kraft bewahren können; ihre Verbindung löst sich wieder und das politische Bündniß mit seiner kräftigenden Einwirkung auf beide Reiche geht so zu Grunde. Unnötig erscheint bei dieser Auffassung sowohl die Hitzig'sche Emendation: וְלֹא יִשְׁתַּחֲוֶה יְרֵמְיָהּ („nicht werden seine [d. h. des Armes der Berenice] Arme Bestand haben“, was f. v. a.: „ihr Vater sowohl wie ihr Gemahl, ihre bisherigen Beschützer, werden sie verlassen“ sein soll!), als auch die Kranichfeld'sche Fassung von וְיָרִיחַ im Sinne von Heer, wofür sich allerdings B. 15. 22. 31 anführen lassen, wogegen aber hier entschieden der Kontext spricht, der lediglich von einer Zwischenfalloth und ihren nächsten Folgen, nicht von kriegerischen Ereignissen handelt. Willkürlich ist es auch, mit Hävern., v. Leng. c. וְיָרִיחַ im Sinne von

„Beistand, Beschützer“ zu nehmen, und demgemäß in der ersten Hälfte des Satzes den der Berenice von Egypten her zu leistenden Beistand, in der zweiten den von Berenice selbst ihrem Gatten, dem syrischen König, zu leistenden Beistand bezeichnet zu finden. Mit „Arm“ ist beidemale einfach die physische oder politische Macht der betr. königlichen Personlichkeiten, zuerst also die der ägyptischen Königin, dann die ihres Gemahls gemeint. — Und hingegen wird sie selbst und die sie führten: sowohl der sie erzeugt, und der sie hingeführt hat in den Zeiten. Mit „die sie führten“ (מְבִיאֶיהָ) sind entweder der gleich nachher genannte „Erzeuger“ und der „sie Heimföhrende“, also ihr Vater und Gatte gemeint (Hävern., Füller zc.), oder die Schaar ihrer Begleiter, ihr ägyptisches Gefolge (Ewald zc.). Schwerlich ist מְבִיאֶיהָ mit Hitzig als Plur. der Kategorie zu fassen und auf den Gatten zu beschränken. מְבִיאֶיהָ ist eigentlich der „sie Festhaltende, sich ihrer Vermächtigende, ihrer Habhaftwerdende“, d. i. ihr Gatte (richtig so v. Lengke und Hävern., während Hitzig, Kranichfeld zc. alzu künstlicher Weise dem וְיָרִיחַ den Sinn des „Aufrechterhaltens oder Unterfüllens“ vindiciren). מְבִיאֶיהָ „in den Zeiten“ ist f. v. a. unser „zu seiner Zeit“, d. h. damals als seine kritische Lage ihn sie zu heirathen nöthigte. מְבִיאֶיהָ „sie wird preisgegeben, dem Untergange überliefert, gestürzt (in perniciösem traditur), ein ganz allgemeiner Ausdruck, der nicht nothwendig eine gewaltsame Tödtung besagt; vgl. Jes. 5, 12; auch unten B. 11. — Der geschichtliche Kommentar zum 2. Versgiede ist dieser: Sobald Ptolemäus Philadelphus 247 gestorben war, verstieß Antiochus Theos die Berenice und nahm die früher verstossene Laodice wieder zu sich. Diese aber, um sich nachträglich noch zu rächen, vergiftete den König, ließ ihren und seinen Sohn Seleukus II Kallinikos zu seinem Nachfolger erklären und sandte gegen die nach der Freistätte Daphne geflohenen Berenice Mordknechte aus, welche dieselbe samt ihrem Söhne töteten, und so die Hoffnungen der Ptolemäer, einen aus ihrem Blute auf den Seleucidenthron zu erheben, gründlich vereitelten. Vgl. Polyän 8, 50; Justin. 27, 1; Appian l. c. — Umsonst sucht Kranichfeld die so augenfällige Uebereinstimmung dieser Reiche von Thatfachen mit dem Wortlaut der Stelle dadurch zu verringern, daß er מְבִיאֶיהָ, als einen gewaltsamen Tod bezeichnend, und als demnach nicht zu dem natürlichen Tode des Ptolemäus Philadelphus passend premirt; daß er ferner וְיָרִיחַ im Sinne von „Heer“ faßt, und daß er endlich dem מְבִיאֶיהָ den bedenklichen Sinn: „die Förderer ihrer Ehe“ (die „Förderer der ganzen Delila-artigen Kuppellei“) beilegt, wodurch er sich offenbar des willkürlichen „Einlegens“ in höherem Grade schuldig macht als seine Gegner, die er, weil sie die Beziehung auf jene Ereignisse unbesungen anerkennen, dieses Fehlers beschuldigt.

B. 7—9. Ptolemäus Evergetes und Seleukus Kallinikos. — Und es erhebt sich einer vom Ge-

sproß ihrer Wurzeln an seine Stelle. Das parti-
tive וְכִי wie B. 5. וְכִי יִצְרָךְ , „das Gesproß ihrer Wur-
zeln“ (vergl. Jes. 11, 1) ist das Geschlecht, die
unmittelbare Vorfahrenschaft Berenice's; der Be-
treffende ist also ein Sohn ihrer Eltern, ein leib-
licher Bruder von ihr, nämlich Ptolemäus III Ever-
getes, der Nachfolger des Philadelphus, 247—221.
 וְכִי , ein Affusat. der Richtung (vgl. B. 2 z. Ende);
in B. 20. 21 durch ein deutliches וְכִי עַל ersetzt. —
Und wird kommen wider das Meer und kommen
in die Feste des Königs vom Norden. וְכִי יָבֹאוּ
ist weder: „er wird zu seinem Heere kom-
men“ (Hizig), noch: „er wird zu Macht kommen“
(Hävernich); das erstere würde ebenso schleppend
sein, als das andere sprachwidrig ist (wegen des
schlechten Artikels). Vielmehr ist וְכִי = wider,
gegen, und das „Heer“ ist das des Nordkönigs.
Das folg. „kommen in die Feste“ z. bezeichnet
dann das Resultat des ganzen Kriegszugs, die Ein-
nahme der Festung des Nordkönigs durch den Süd-
könig. Ob mit dieser „Feste“ speziell die starkbese-
tigte Seestadt Seleucia gemeint ist (wie Hizig will),
muß ungewiß bleiben. Wahrscheinlicher steht וְכִי
kollektiv (vergl. B. 19), und וְכִי drückt nicht so-
wohl das Hineinkommen in, als zunächst nur das
Heraufkommen an die Festungen aus — Und wird's
wider sie aufrichten und obliegen. „Wider sie“,
nämlich wider die Bewohner des Nordreichs, nicht
etwa wider die Festungen. Zu וְכִי יִשְׁרָף , „an jeman-
den oder gegen jemanden thun“, nämlich was be-
liebt, vgl. Jerem. 18, 23; auch das vollständigere
 $\text{וְכִי יִשְׁרָף בְּרִצְוֹ}$ B. 3. 36; 8, 4. Ueber die großartigen
Erfolge, die Ptolemäus Evergetes auf seinem Er-
oberungszuge gegen Syrien davontrug (Einnahme
fast des ganzen syr. Reichs von Cilicien bis jenseits
des Tigris, Eroberung zahlreicher Festungen, Töb-
tung der Laodice, der Nebenbuhlerin und Mörderin
seiner Schwester Berenice) vgl. Appian Syr. c. 65;
Justin 27, 1; Hieron. z. d. St. — B. 8. Und auch
ihre Götter samt ihren gegossenen Bildern — —
wird er gesungen nach Egypten fortführen. Die
Suffixe sowohl in וְכִי יִשְׁרָף als auch in וְכִי יִשְׁרָף
gehen auf die Bewohner Syriens, dieselben, auf
welche sich auch וְכִי im vor. Verse bezog. וְכִי יִשְׁרָף
bedeutet hier nicht etwa „Flirsen“ (wie z. B. Jos.
13, 21; Ezech. 32, 30), sondern „gegossene Bilder,
Gußbilder, Erzstatuen“; וְכִי יִשְׁרָף steht also hier für
das sonst in diesem Sinne gebräuchliche וְכִי יִשְׁרָף (Jes.
41, 29; 48, 5) oder וְכִי יִשְׁרָף (2 Mos. 32, 4. 8;
34, 17 zc.). Daß diese Gußbilder hier eigens neben
den Göttern erwähnt werden, beruht darauf, daß
die Existenz dieser letzteren ganz und gar an jene
gebunden ist. Die Wegführung der Götzen über-
haupt aber ist das bedeutsame Wahrzeichen der
gänzlichen Beseitigung eines Reichs (vergl. Jes. 46,
1. 2; Jer. 48, 7; 49, 3; Jos. 10, 5 ff.); ebenso die
dann erwähnte Wegschleppung der „kostbaren Ge-
rätthe von Silber und Gold“ (וְכִי יִשְׁרָף Genit.
materiae, abhängig von dem unmittelbar vorher-

gehenden Gen. qualitatis וְכִי יִשְׁרָף , vgl. Nah.
2, 10; Jer. 27, 18 ff.; Ezech. 7, 19 ff.; Zeph. 1, 18;
Dan. 1, 2. — Die hier entsprechende geschichtliche
Thatsache ist die durch einen Aufruhr veranlaßte
Rückkehr des Ptolemäus Evergetes nach Egypten,
wobei er eine Beute von 40,000 Talenten Silbers,
zahlreichen Kleinodien und 2500 Götterbildern
aus Syrien mitschleppte, unter letzteren auch jene
Götzenstatuen, welche einst Ramfyses aus Egypten
nach Persien entführt hatte und deren Zurückbrin-
gung diesem dritten Ptolemäer den Beinamen *Eü-
gyptens* verschaffte. Vgl. Hieron. z. d. St. und das
Marmor Adulitanum, dieses vom dem Sieger zur
Verherrlichung seiner Thaten errichtete Monument,
welches von ihm rühmt, daß er Mesopotamien, Ba-
bylonien, Persien, Susiana, Medien und alle
Länder bis nach Baktrien hin unter seinem Scepter
vereinigt habe. Bei so spezieller Kongruenz zwischen
unsrer Stelle und der angeblich späteren Erfül-
lungsthatfache liegt — zumal da ausdrücklich
Egypten (וְכִי יִשְׁרָף) als Ziel des glänzenden Braut-
zuges genannt ist — der Verdacht einer Konfor-
mirung des Orakels mit der Geschichte nur allzu
nahe. Die sonstigen prophetischen Vorhersagungen
reicher Beutezüge und großartiger Fortführungen
von Götzenbildern, z. B. bei Jesaja, Jeremia, Na-
hum, Ezechiel a. a. O., treten immer in ganz andrer
Umgebung und begleitet von weniger speziell zutref-
fenden Einzelumständen auf. Weshalb auch die
Nichtermähnung der Tödtung Laodice's keinen Be-
weis für die ungetrübte Originalität der Weiss-
agung abgeben kann (gegen Kranichfeld). — Und
wird (einige) Jahre lang von dem Könige des
Nordens absteigen, d. h. von seiner Bekriegung ab-
lassen, ihn in Ruhe lassen. So richtig Hävernich,
v. Leng., Maurer, Hizig zc. Dagegen Syr., Vulg.,
Luther, Kranichfeld, Ziller zc.: „und Jahre lang
wird Stand halten vor dem Könige des Nordens“,
d. h. die Obmacht über ihn behalten, praevalebit
adversus regem Aquilonis (Vulg.). Gegen diese
Erklärung spricht der auch sonst vorkommende Ge-
brauch von וְכִי יִשְׁרָף im Sinne von „aufhören, ab-
steigen von etwas“, vergl. 1 Mos. 29, 35; 30, 9;
2 Kön. 4, 6; 13, 18). — B. 9. Und der bringt
(nun) ein in das Land des Königs vom Süden.
Subjekt ist offenbar der am Schlusse des vor. Verses
erwähnte König des Nordens, denn וְכִי יִשְׁרָף ist
deutlich von וְכִי יִשְׁרָף abhängiger Genitiv (gegen
Kranichfeld). — Und kehrt wieder um in sein Land,
nämlich ins Nordreich, nach Syrien. Die Bezie-
hung auf die Expedition wider Egypten zur See
(mit einer, bald durch einen Sturm vernichteten
Flotte) und zu Land, welche Seleucus Callinicus
um d. J. 240, zwei Jahre nach dem Abzug des
Ptolem. Evergetes aus Syrien, versuchte, die aber
mit einer totalen Niederlage und eiligen Flucht nach
Antiochia endigte, liegt klar genug zu Tage; vgl.
Euseb. Chron. I, 346; Justin 27, 2.

B. 10—12. Seleucus Keraunos und Antiochus
d. Gr. wider Ptolemäus IV Philopator. — Aber

seine Söhne werden Krieg rüsten und werden sammeln eine Menge zahlreicher Heere. Wenn mit dem K'ri קרי zu lesen ist, so leidet es keinen Zweifel, daß das Suffix dieses Plur. auf den zuletzt erwähnten syr. König Seleucus II Callinitus zurückgeht, daß also dessen beide Söhne Seleucus III Keraunos (227—224) und Antiochus III der Große (224 bis 187) gemeint sind. Nun ist von dem ersteren allerdings nur durch den etwas leichtgläubigen und eifertigen Hieronymus (z. d. St.) überliefert, daß er, zusammen mit seinem jüngeren Bruder Antiochus, Egypten bekriegt hätte; und gegen Ptolem. Evergetes, der bis zum Jahre 221, also drei Jahre über die Regierungszeit des Keraunos, lebte und herrschte, dürfte jener schwerlich einen Krieg unternommen haben. Aber mit dem קרי will der Verfasser auch wohl nicht sagen, daß der von jenen Brüdern unternommene Kriegszug zunächst und direkt gegen Egypten gerichtet gewesen sei. Das Verb. steht vielmehr wohl synekdochisch, so daß es den gegen Attalus von Pergamum gerichteten Feldzug des Seleucus Keraunos (auf dem derselbe 224 seinen Tod fand) mit dem einige Jahre später begonnenen und wider den schlaffen Ptolemäus IV Philopator (221—203) gerichteten ägyptischen Kriegszuge des Antiochus Magnus summarisch zusammenfaßt; vergl. Polyb. IV, 48; Appian Syr. c. 66 (im wesentlichen richtig Hävernick, v. Lengerte, Maurer, Hitzig, Füller u.). Hiernach erledigt sich der Versuch Benema's, Berthold's und Kranich's, mit dem K'tib קתיב zu lesen und unter diesem „Sohne“ den Ptolem. Philopator, Sohn des Evergetes, zu verstehen, als überflüssig und als zudem im Widerspruch mit dem Plur. קריים stehend. — Und (einer) rückt heran, überflutet und überflschwemmt. בוא veranschaulichende Bezeichnung des langbanernden aber unaufhaltsamen Herandrückens, woran sich dann weiter eine an Jes. 8, 8 erinnernde Ausmalung der überflutenden Heeresmassen anreicht. Subjekt ist von hier an nur einer, nämlich Antiochus d. Gr., seit seines Bruders Seleucus III Tode König von Syrien, und seit des Ptolem. Evergetes Tode siegreicher und fürchtbarer Bekämpfer Egyptens, dessen schwelgerischer und feiger König Ptolemäus Philopator es ruhig geschehen läßt, daß jener das feste Seleucia am Orontes einnimmt, durch den Rath des Theodotus Tyrus und Ptolemais gewinnt, und schließlich das feste Dora auf längere Zeit belagert, während welcher Belagerung er einen viermonatlichen Waffenstillstand mit dem Ägypter schließt (Polyb. V, 45—66). — Und er kehrt um, und sie führen Krieg bis zu seiner Festung. ויש bezeichnen keinesfalls die nach Abschluß des eben erwähnten Waffenstillstands erfolgte Rückkehr des Antiochus nach Seleucia am Orontes, um dasselbst zu überwintern (Polyb. V, 66), sondern, wie das gleich folgende verb. הלlicum ויתקרי (so ist mit dem K'tib zu lesen, nicht ויתקרי, wie das K'ri will) zeigt, sein neues kriegerisches Ausziehen

gegen die Ägypter im Frühjahr 218, wo er die bis Sidon vorgedrängten Ägypter in diese feste Stadt einschloß, ganz Phönizien und Palästina einnahm und schließlich sein Standquartier in Gaza nahm (Pol. V, 68—80). Auf Gaza, diese große und überaus feste Stadt, bezieht sich auch ohne Zweifel das מוצא (so z. L., oder auch mit dem K'ri מוצא, nicht etwa מצא, wie Kranich's will) „seine Festung“, dessen Suffix auf den König des Nordens, das Subj. von ויש zurückweist. Doch ist es willkürlich, mit Benema und Hitzig ein absichtliches Anklagen von מצא an ויש anzunehmen. — B. 11. Und es erbittert sich des Südens König u. Zu ויתקרי vergl. Kap. 8, 7. Der „sich erbitternde“, d. h. in Muth gerathende Südkönig ist Ptolem. Philopator, und sein hier beschriebenes „Ausziehen“ ist sein im Jahre 217 erfolgter Aufbruch gegen Antiochus den Gr., mit 70,000 Mann Fußvolk, 5000 Reitern und 73 Elephanten (Polyb. V, 79). — Und er stellt auf eine zahlreiche Menge, und gegeben wird die Menge in seine Hand. Subjekt ist auch hier der Südkönig, dessen auf ein starkes Heer gestützter glücklicher Erfolg hier und im folg. Verse geschildert wird (nicht etwa der Nordkönig, an den Kranich's gedacht wissen will). Willkürlich Hitzig: statt ויתקרי sei ויתקרי zu lesen; der Sinn wäre also: „und er (Ptolemäus Philopator) gibt sich die große Volksmenge in seine Hand.“ — B. 12. Und es erhebt sich die Menge, und es steigt sein Muth. Die „Menge“ ist das im Ausziehen begriffene gewaltige Ägypterheer (= ויתקרי B. 11); „sein Muth“ (לבו) ist der Muth des vorher feigen, schwelgerischen und den Lippen frühnendenden Ptolemäus Philopator (vgl. 2 Kön. 14, 10). Statt des erleichternden K'ri ויתקרי wird man das K'tib ויתקרי festzuhalten haben. ויתקרי vom kriegerischen „sich Erheben“ zum Kampfe, wie Jes. 33, 10. — Und nieder wirft er Myriaden. Bei Raphia (südwestlich von Gaza), wo Ptolem. Philopator dem Antiochus M. eine schwere Niederlage beibrachte, in der die Syrer 10,000 Tode vom Fußvolk, 300 von der Reiterei und 5 von ihren Elephanten auf dem Schlachtfelde ließen, und über 4000 Mann an Gefangenen verloren (Polyb. V, 86). — Und doch wird er nicht mächtig; sofern er nämlich seinen Sieg sehr schlecht verfolgte (s. Justin. 30, 1: „spoliasset regem Antiochum, si fortunam virtute juisset“; vergl. Polyb. V, 87), vielmehr nach Besiegung der früher verlorenen Städte alsbald nach Egypten zurückeilt, um hier sein früheres ausschweifendes Leben fortzusetzen. Falsch Vulg.: sed non praevaluit.

B. 13. 14. Weiteres über die Kriegsthaten des Antiochus Magnus. — Und wiederum wird des Nordens Königs eine Menge aufstellen, zahlreicher

als die frühere. Diese neue Kriegsbegebenheit spielt volle 13 Jahre nach jener letzternähnten, der Niederlage des Antiochus bei Raphia. Nachdem nämlich der hier Besiegte längere Zeit im fernen Osten Asiens glückliche Kriege wider die Parther, Baktrer, ja bis an die Grenzen Indiens hin geführt hatte, und nachdem nicht minder auch Kleinasien und der thracische Oxyrhynchus von ihm erobert worden war, kehrte er sich im Jahre 203 wieder gegen Egypten, wo Ptolemäus Philopator eben gestorben war und den Thron seinem 5jährigen Söhnchen Ptolemäus Epiphanes, der unter der Vormundschaft des üppigen und grausamen Agathokles stand, hinterlassen hatte. Verbündet mit Philipp von Macedonien, der einen förmlichen Vertrag zur Theilung des ägyptischen Reiches mit ihm schloß, rückte er an der Spitze des großen Heeres, das er sich während jener langen Kriegszüge im Osten gebildet und namentlich auch mit vielen indischen Elephanten verstärkt hatte, gegen Egypten aus und entriß demselben zunächst Phönizien und das silbliche Syrien wieder; s. Justin 30, 2; 31, 1; Polyb. 15, 20; Hieron. z. d. St. — Und gegen das Ende der Zeiten wird er jahrelang (wiederholt) kommen. Die „Zeiten“, gegen deren Ende dieses sein alljährlich wiederkehrendes Kommen beginnt וְשָׁנָה mehrere Jahre hindurch, wie B. 8 h), sind jene 13 Jahre zwischen der Schlacht bei Raphia und dem Tode des Ptolem. Philopator (217—204). — Mit großem Heer und gewaltigem Kriegszug. Bei diesem „Kriegszug“ (כְּבִדָּה רַב) ist wohl, außer an jene indischen Elephanten, auch an die in den vergangenen Kriegen erbeuteten reichen Schätze zu denken. — B. 14. Und in jenen Zeiten werden diese aufstehen wider den König des Südens. Schon im ersten Regierungsjahre des Ptol. Epiphanes nämlich entstanden, verursacht durch die schlechte Verwaltung und die Grausamkeit seines Vormunds Agathokles, Unruhen in Oberggypten, denen sich weitere Aufstandsversuche in den folgenden Jahren, Abfall der Unterthanenländer u. anschlossen. Noch in seinem 8. Jahre mußte der König Syopolis, einen festen Sitz der Aufständischen, erobern (s. Corp. inscr. III, 339; Inschr. v. Rosette, Z. 20. 26. 28; Hieron. z. d. St.). — Und verbrecherische Söhne deines Volkes werden sich emporheben. Wörtl.: „und Söhne der Reissenden, der Gewaltthätigen deines Volkes.“ מְרִידִים sind solche, die das Gesetz und Recht niederreißen (vgl. Ps. 17, 4; Ezech. 7, 22; 18, 10; Jes. 35, 9), also Gewaltthätige, Räuber. Für die unmittelbare Folge zweier stat. constr. nacheinander (בְּרִי, בְּרִי) die nicht in der Weise zu pressen ist, als würden hier Räubersöhne, geborene Räuber bezeichnet (Ziller), vgl. die von Ewald (Lehrb. S. 289 c) gesammelten Beispiele. Der Ausspruch geht auf die Verbindung, welche ein großer Theil der damaligen Juden Palästina's mit Antiochus d. Gr. gegen Egypten eingingen und auf ihre Theiligung an seinen kriegerischen Unternehmungen gegen dieses Land, z. B. an seinen Angriffen auf

die vom ägyptischen Feldherrn Skopas auf der Burg Jerusalems zurückgelassene Besatzung (Josephus, Archäol. XII, 3, 3). Wegen der vielen Wohlthaten, welche das Judentum seitens der früheren Ptolemäer erfahren hatte, beurtheilt der theokratische Schriftsteller diesen seinen partiellen Abfall zu den Syrern mit aller Strenge als verbrecherisches Beginnen oder gemeine Räuberei. — Um Gesichte zu bestätigen, nämlich die in Kap. 8 u. 9 bereits mitgetheilten Gesichte von den Drangsalen der Juden unter Ant. Epiphanes, die sich passenderweise als eine Folge oder Strafe des hier geschilderten Abfalls zu den Egyptern betrachten ließen. וְיָרֵךְ steht hier kollektiv; im Sinne von „was an Belagerung vorliegt, was an Gesichten vorhanden ist“; vergl. 9, 24. — Und werden zu Fall kommen. וְנָפְלוּ wohl nicht von sittlichem Straucheln oder zu Fall gerathen (Hävernici u.), sondern vom Gerathen in Kriegsunglück, politisch-religiöse Bebrängnis und dgl. Welche spezielle Thatsache freilich gemeint ist, ob etwa eine von Skopas durch Wegführung verschiedner Vornehmer als Geiseln verhängte Bestrafung (vgl. Polyb. 16, 39; Joseph., Arch. XII, 3, 4), muß dahin gestellt bleiben. Daß gerade die vorliegende Stelle eine ziemlich bedeutende Diskrepanz zwischen dem prophetischen Texte unfres Abschnittes und den betr. Geschichtsberechnungen darbietet, ist jedenfalls nicht zu leugnen; vgl. Kranichfeld z. d. St., S. 368.

B. 15—19. Letzte Kriege und Ende des Antiochus Magnus. — Und kommen wird des Nordens König und aufschütten einen Wall; und er nimmt eine wohlbefestigte Stadt. Hierbei ist wohl zu denken an die Belagerung und nachherige Einnahme von Sidon, in welche „Stadt der Befestigungen“ עִיר מְבִצּוּרָה, vgl. Ewald S. 177 c) der egyptische Heerführer Skopas sich geworfen hatte, nachdem er durch Antiochus die schwere, sein Heer auf 10,000 Mann reduzierende Niederlage bei Paneas an den Quellen des Jordan (198 v. Chr.) erlitten. Skopas hatte nämlich im vorherg. Jahre, während Antiochus in Kleinasien mit Attalus Krieg führte, Oberggypten aufs neue der ägyptischen Herrschaft unterworfen, bekam aber insofern jener furchtbaren Niederlage sowohl diese Landchaft als auch ganz Palästina bis nach Gaza hin von dem Syrerkönige wieder entzissen und mußte nach längerer Einschließung in Sidon, und nachdem ein egyptisches Heer unter Eropus, Menokles und Damoreus ihn vergebens zu entsetzen versucht, von Hunger gezwungen, sich dem Sieger ergeben (Polyb. 28, 1; Liv. 33, 19; Josephus und Hieron., l. c.). Jenes abermaligen Vorbringens der Egypter und jener großen Schlacht bei Paneas gedenkt also der Text nicht ausdrücklich, sondern hält sich an das Endergebnis dieses ganzen neuen Kriegs, an die Kapitulation des Restes der egyptischen Truppen in Sidon. Wegen der Deutlichkeit der Beziehung auf dieses Begebnis, die namentlich beim 2. Versgl. in die Augen springt, ist die kollektive Fassung des עִיר

‘מָצָא (Theodot., Syr., Vulg., Kranichfeld) zu verwerfen. — Und die Arme des Südens bestehen nicht *u.* Anspielung auf die Erfolglosigkeit jenes Versuchs der drei ägyptischen Heerführer, dem belagerten Skopas zu Hülfe zu kommen. יָרִידִים hier jedenfalls im Sinn von Heereskraft (Arme = Arme), also anders als oben B. 6; vergl. dagegen B. 22. 31. — B. 16. Und es wird thun, der wider ihn daherkommt, nach seinem Belieben; Antiochus nämlich, der Sieger von Paneas und Eroberer Sidons, der nun ganz Palästina (das ganze „Schmuckland“ oder „Land der Hiebe“, — vgl. zu Kap. 8, 9) einnimmt. — Und Vertilgung ist in seiner Hand. כָּלָה בְּרִידוֹ wie Jes. 10, 32; vergl. 44, 20; Hiob 11, 14. Schon um dieser Parallelen willen kann כָּלָה hier nicht „Vollbringen“ (Luther), noch auch „Vollständigkeit, Totalität“ bezeichnen, so daß der Sinn wäre: „und ganz ist es in seiner Hand“, nämlich das gelobte Land (Häbernia, v. Lengerke, van Es, Füller *u.*; auch Deres. und Berth., welche aber כָּלָה zu lesen vorziehen). — B. 17. Und er richtet sein Angesicht darauf, zu kommen mit der Gewalt seines ganzen Reiches. „Sein Angesicht worauf richten“ ist *s.* v. a. „sein Absehen worauf richten“; vgl. 2 Kön. 12, 18 und zum übrigen Ps. 71, 16; Jes. 40, 10. Daß Antiochus jene Siege in Cäsarien und Phönizien eine Zeitlang durch einen machtvollen Angriff auf Egypten zu verfolgen gewillt war, bezeugt Livius 33, 19 ausdrücklich: „omnibus regni viribus connixus, cum ingentes copias terrestres maritimasque comparasset“, etc. Auch berichtet derselbe von einem Angriffe auf die dem Ptolemäer gehörenden cilicischen und karischen Seestädte, als von einem ersten Anfange zur Ausführung dieses Planes. Bei der Unwichtigkeit der Beziehung unsrer Stelle auf diese Schlage sind die abweichenden Erklärungen andrer abzuweisen, z. B. Häbernia's, v. Lengerke's *u.*: „zu kommen wider die Stärke seines (des Egypterkönigs) ganzen Reiches“; Füller's: „zu kommen in der Macht seines (des Antiochus) ganzen Reiches“, was *s.* v. heißen soll wie: sich in den Vollbesitz der syrischen Königsmacht zu setzen und deren frühere Grenzen wieder herzustellen. — Und einen Vergleich mit ihm wird er machen. So fassen die Worte וְיִשְׁוֶה עִמּוֹ יִשְׂרָאֵל schon die Sept. (καὶ συνήσους μετ' αὐτοῦ ποιήσειται), Vulg., Luther, Berth., Dereser, v. Leng. und Hübner, von welchen freilich die beiden letzteren Emendationen am Texte vornehmen (v. Lengerke: וְיִשְׁוֶה יִשְׂרָאֵל וְיִשְׁוֶה יִשְׂרָאֵל, Hübner: וְיִשְׁוֶה יִשְׂרָאֵל וְיִשְׁוֶה יִשְׂרָאֵל), die indessen nicht einmal nöthig sind. Die Beziehung auf den im Jahre 198 zwischen Antiochus und dem von ihm besiegten Ptolemäus Epiphanes geschlossenen Vertrag, wodurch Cäsarien *u.* in des Siegers Hand blieb und zugleich die fünf Jahre später vollzogene Verheirathung der Tochter des Antiochus, Kleopatra, mit Ptol. Epiphanes verabrebet wurde (Polyb. 28, 17; Josephus, Arch. XII, 4, 1) liegt jedenfalls klar vor: *s.* das Folgende. Abzuweisen sind daher Erklärun-

gen, wie: „und Fromme werden mit ihm sein“ — nämlich die Juden (!) — „und es wird ihm gelingen“ (Gesenius, Winer *u.*), oder: „und Starke kommen mit ihm, und er führt es durch“ (Füller), oder: „und Rechtschaffenes mit ihm, und er wird's ausrichten“ (Häbernia, Kranichf.) *u.* — Und die Tochter der Weiber wird er ihm geben, d. h. seine Tochter Kleopatra, die hier wohl wegen ihrer Jugend als die „Tochter der Weiber“ (nämlich als Tochter ihrer Mutter, Großmutter *u.*, die sich eben noch mit ihrer Erziehung beschäftigen) bezeichnet wird; vgl. Sach. 9, 9, wo בְּתוּלָה *וְ* *וְ* *וְ* ebenfalls ein junges Gelsfüllen bezeichnet. Da auch Ptol. Epiphanes zur Zeit des Abschlusses des Vergleichs erst etwa 7 Jahre alt war, so involvirte derselbe zunächst nur eine Verlobung, aus welcher erst nach fünf Jahren, 193 v. Chr., eine förmliche Ehe wurde. — Um es zu verderben, mit Egypten nämlich; um es mit seinem ägyptischen Gegner und nummehrigen Bundesgenossen schlimm zu machen. So wird das וְיִשְׁוֶה עִמּוֹ יִשְׂרָאֵל zu fassen sein, ohne daß man mit Hübner וְיִשְׁוֶה עִמּוֹ יִשְׂרָאֵל zu emendiren, oder mit andern das Suffix auf die Tochter zu beziehen nöthig hätte. Würde die letztere Fassung („sie zu verderben“) beliebt, so müßte das *וְ* jedenfalls nicht telisch, sondern konsekutiv genommen werden: „so daß er sie vernichtet, so daß er sie auf diese Weise zu Grunde richtet“ (Kranichf.). Aber mit dieser Erklärung stimmt nicht das folg. Sätzchen. — Aber es wird nicht gelingen und ihm nicht zu gute kommen, d. h. Antiochus wird die erhofften Vortheile aus dem Vertrage nicht erlangen. Weniger gut fassen andere die Kleopatra als Subj.: „sie wird nicht auf seiner Seite bestehen (?) und nicht für ihn (?) sein, vielmehr es mit ihrem Manne, dem Egypterkönige, halten“ (vergl. schon Hieron. *z.* d. St.). Die von uns bevorzugte Fassung bestätigt die ganz analogen Wendungen Jes. 7, 7; 14, 24. — B. 18. Und er kehrt sein Angesicht gegen Küstenländer, und nimmt (ihrer) viele ein. Statt des aus B. 17 stammenden gleichmacherischen כִּי יִשְׁוֶה wird das K'tib וְיִשְׁוֶה festzuhalten sein. Die וְיִשְׁוֶה, d. h. „Insel- und Küstenländer“, bedeuten wohl das vordere Kleinasien, welches Antiochus im Sommer 197 mittelst Heer und Flotte einnahm, zugleich aber auch Mazedonien und Hellas, die er im folg. Jahre, nachdem er in Ephebus überwintert und im Frühjahr den Hellespont überschritten hatte, angriff und eroberte (Livius 33, 19. 38. 40; Polyb. 18, 34). — Doch ein Feldherr wird ihm dämpfen seinen Hohn, nämlich seine höhnende und beschimpfende Erklärung an die römischen Gesandten bei einer Zusammenkunft in Asinaria: „Asien gehe sie, die Römer, nichts an, und sie hätten ihm nichts zu befehlen“ (Polyb. und Liv. 1. c.). Der Feldherr (וְיִשְׁוֶה wie Jos. 10, 24; Richt. 11, 6. 11), welcher dem Syrerkönig diesen Hohn dämpft (וְיִשְׁוֶה eigentl. „aufhören macht [aufhören lehrt“, Luther]), ist Lucius Scipio Asiaticus, der durch den glänzenden Sieg bei Magnesia am Sipylus in As-

bien, 190 v. Chr., ihn zu sofortigem Eingehen eines Friedens mit sehr demüthigenden und harten Bedingungen zwang (Polyb. 21, 14; Liv. 38, 38; Appian Syr. 38, 39 cc.). — Gewiß seinen Hohn gibt er ihm zurück; vergilt er ihm durch anderen, noch ärgeren Hohn. **הַרְבֵּה** hier f. v. a. **רַב** oder **רַב־רַב**, nicht etwa: „außerdem daß“ (Sävernici). — Vergebens sucht Kranichfeld die handgreifliche Beziehung der vorl. Schilderung auf des Antiochus Niederlage bei Magnesia als künstliche „Geschichtsfabrikation“ der „Weisagungsabsolutisten“ zu befeitigen und zu verdunkeln. — V. 19. Und er wendet sein Angesicht zu den Festungen seines Landes. Dies ist wohl ironisch gemeint: statt gegen Festungen fremder Länder zu ziehen, beschäftigt er sich fortan nur noch mit denen seines eignen Reiches, etwā indem er sie in guten Vertheidigungszustand setzt. Also künstlich und ohne ausreichenden sprachlichen Beleg Füller: **בְּמִצְרַיִם** sei hier und V. 24. 31. 39 Bezeichnung der Tempel, mit deren Ausplünderung Antiochus sich leicht, seiner zerrütteten Finanzen halber, habe beschäftigen müssen. Die Geschichte kennt nur eine solche Tempelplünderung des Antiochus, die am Tempel des elymäischen Zeus, d. i. des Belus, verübte, bei welcher er von der sich erhebenden Volksmenge samt seinen Kriegern erschlagen wurde. Aber es ist willkürlich, von dieser einzelnen Thatsache auf zahlreiche ähnliche Akte zu schließen. — Da strauchelt er und kommt zu Fall und wird nicht (mehr) gefunden. Vgl. das eben Bemerkte, und f. Strab. XVI, 1, 18; Justin 32, 2; Diodor, Fragm. 26, 39. 40.

V. 20. Seleukus Philopator, der Sohn und Nachfolger des großen Antiochus, 187—176 v. Chr. — Einer, der einen Treiber ausendet nach des Reiches Zier. Der „Treiber“, d. h. hier jedenfalls der Selbsttreiber, Tributnehmer. Gemeint ist der von Sel. Philopator (nach 2 Makk. 3, 7 f.) zur Beschlagnahme des Tempelschatzes nach Jerusalem entsandte Schatzmeister Heliodorus. **הַרְבֵּה** die „Pracht oder Zier des Reiches“, ist hier wohl Bezeichnung Jerusalems (gleichwie das ähnliche **בְּרִי** Kap. 8, 9 Judäa's); vergl. die ähnlichen lobpreisenden Benennungen dieser Stadt: Ps. 48, 3; 50, 2; Klagef. 2, 15. Dabei ist also das **הַרְבֵּה** Akkusat. der Richtung, nicht etwa Akkusat. des Maßes („der durchziehen läßt die Weite [?] des Landes“, Füller u. a.), oder gar Nominativ, als Apposition zu dem Subjekte **בְּרִי**, wie Kranichf. will, welcher übersetzt: „(einer), der Treiber hinführen wird, Herrschafts-Schmuck.“ — Doch in einigen Tagen wird er zerbrochen, und zwar nicht durch Zorn und nicht im Kriege. Kurz nach jener Absendung des Heliodor zur Ausplünderung des Jehovatempls, im Jahre 176 oder 175, wurde Seleukus Philopator plötzlich und auf eine geheimnißvolle Weise aus dem Wege geräumt, vielleicht durch Gift, welches eben jener Heliodor ihm beigebracht hatte (Appian Syr. c. 45). Auf das baldige Eintreten seines Endes nach jener

Sendung geht ohne Zweifel die Zeitbestimmung „in einigen Tagen“, nicht wie man gewöhnlich will, auf die nur 12jährige Dauer seiner Regierung. Zu **רַב־רַב** vgl. 8, 25. Zu dem „nicht durch Zorn und nicht im Kriege“ steht die Angabe Appian's l. c. über die Todesweise des Philopator (**ἐξ ἐπιβου-λῆς**) zu vergleichen.

V. 21—24. Die Anfänge des Antiochus Epiphanes; sein erster ägyptischer Feldzug. — Und es erhebt sich an seiner Statt ein Verworfener. **הַרְבֵּה** ist wohl nicht bloß ein „Verachteter, der seiner Geburt zufolge keinen Anspruch auf den Thron hat“ (Kranichf.), sondern ein mit Grund Verachteter und Verächtlicher, ein sittlich Verworfener, das Nämliche wie **מָאָס** Jer. 6, 30, und das Gegenteil von **מִרְיָם** 1 Sam. 15, 9 (vergl. Hitzig z. d. Stelle). Immerhin vergleicht sich dem vorliegenden Prädikat die symbolische Bezeichnung des hier in Rede stehenden als eines „kleinen Hornes“ Kap. 7, 8; 8, 9. Ein Gegensatz zu dem cognomen *Epiphanes* ist schwerlich beabsichtigt, der Ausdruck scheint nicht zu den interpolirten, sondern zu den originalen Bestandtheilen des Abschnitts zu gehören; denn ein makkabäischer Interpolator würde der Versuchung wohl kaum widerstanden haben, sich im Anschluß an die bekannte Entstellung des *Epiphanes* in *Επιμανης*, einer Bezeichnung wie etwa **עֲמָנִי** (vergl. 1 Sam. 21, 16; Jerem. 29, 26; Hof. 9, 7), zu bedienen. — Auf den man den Glanz des Königthums nicht übertragen hat, — der die Königswürde vielmehr wider Willen seines Volkes an sich gerissen. Vgl. die Heilsgeschichtl.-eth. Grundged. zu Kap. 7, Nr. 3 (S. 150); sowie was den Ausdruck **הַרְבֵּה** hier betrifft: 1 Chron. 29, 25; Ps. 21, 6. — Der kommt unversehens (**הַרְבֵּה** wie V. 24 und wie Kap. 8, 25) und bemächtigt sich des Reiches mit Gleichnereien. **הַרְבֵּה** sind nicht bloß glatte Reden, Schmeichelworte, sondern gleichnerische Reden und Handlungen, heuchlerisches und trügerisches Verhalten in Wort und That. Ebenso V. 34. Geschichtlich überliefert ist von Antiochus allerdings nur die Anwendung kriegerischer Gewalt, um sich des syr. Thrones zu bemächtigen, sowie die Hülfe, die ihm Eumenes und Attalus durch Vertreibung des Usurpators Heliodorus hierfür geleistet. Doch schloß dies die Anwendung von allerlei listigen Künsten und Schleichwegen gewiß nicht aus; namentlich die Gewinnung jener pergamenischen Könige mochte ihm nur mittelst einschmeichelnder Reden und Versprechungen geglückt sein. Keinenfalls ist die Differenz zwischen dem Wortlaute der Stelle und dem geschichtlichen Vergange, soweit er uns bekannt ist, eine wesentliche; und man braucht deshalb nicht anzunehmen, die Sept. hätten deshalb dem **הַרְבֵּה** ein erleichterndes **הַרְבֵּה** in **הַרְבֵּה** substituirt und **καταχρῶμεθα** **ἐν κληρονομίᾳ** **αὐτοῦ** übersetzt, weil sie für jenen ersteren Ausdruck „kein historisches Aequivalent gefunden hätten“ (gegen Kranichf.). — V. 22. Und die überslutende Seereemacht wird

vor ihm hinweggeschluttet und zerbrochen. Wörtl.: „und die Arme der Ueberflutung — vor seinem Angesichte werden sie hinweggeschluttet“ 2c. Wegen **וַיִּסַּח** vergl. B. 15. 31; wegen **שָׁחַ** Kap. 9, 26. Der ganze tropische Ausdruck **וַיִּסַּח וַיִּשְׁחַר** involviret ein nicht ganz reines Bild, ähnlich wie **שָׁחַ** „die daherstömende Geißel“ Jes. 28, 15. Gemeint sind mit der „überflutenden Heeresmacht“ theils wohl die Truppen Selidors, welche Antiochus mit Hilfe jener pergamenischen Bundesgenossenschaft zu Paaren trieb, theils das ägyptische Heer, welches ihm bald nach seiner Thronbestätigung Syrien zu entreißen suchte. „Nach dem Tode jener Kleopatra nämlich (B. 17), im Jahre 173, verlangten die Vormünder ihres Sohnes Ptolemäus Philometor, Euläus und Lenäus, die Herausgabe Syriens, der Mitgift, welche bis dahin verweigert worden war (Polyb. 28, 1; Diodor. leg. 18, p. 624 Wess.; Liv. 42, 49). Antiochus seinerseits erkannte gar nicht an, daß sein Vater eine solche Mitgift versprochen habe (Polyb. 28, 17). Also verweigerte er dieselbe, und hob, da die Egyptianer sich risikieten, den Krieg selber an; zwischen dem kassischen Gebirge und Pelusium wurden die Feldherren des Ptolemäus geschlagen. In alle Wege trifft dieses Ereigniß in das Jahr 171 v. Chr.“ (Hitzig). — Und auch ein Fürst des Bundes, nämlich **יִשְׂבָּר**, „wird zerbrochen“. Gemeint ist am wahrscheinlichsten der im Jahre 172, also um die Zeit jenes Krieges zwischen Ant. Epiphanes und Ptol. Philometor, auf Befehl des ersteren ermordete jüdische Hohepriester Onias III, der nämlich also, welcher Kap. 9, 26 als **יִשְׂרָאֵל** bezeichnet worden war (s. z. b. St.) und der hier **בְּרִיר**, „Fürst des Bundes“ heißt, weil er in der That das Haupt der Theokratie in jener Zeit war; vgl. die wiederholte Bezeichnung der jüdischen Theokratie mit **בְּרִיר** im Folg., z. B. B. 28. 30. 32 (richtig Theodoret, Rosenm., Hitzig, Hofm., Füller). Gegen die Beziehung auf Ptolem. Philometor, welche die meisten Neueren versuchen, spricht 1) daß dieser um die Zeit, welche hier ins Auge gefaßt ist, dem Antiochus noch keineswegs verbündet war; 2) daß, falls er wirklich als dessen Verbündeter bezeichnet werden sollte, wenigstens der Ausdr. **בְּרִיר**, „Fürst des Bundes“, oder vielmehr **בַּל** (vergl. 1 Mos. 14, 13) hätte gebraucht werden müssen; 3) daß der ägyptische König sonst in unfrem Kapitel konstant als **מֶלֶךְ הַמִּצְרַיִם** bezeichnet ist, während dagegen **בְּרִיר** immer auf die Theokratie hinweist. — B. 23. Und von der Verbindung mit ihm an übt er Trug, d. h. sobald er sich, in Folge jenes Sieges bei Pelusium, mit dem besiegten Gegner befreundet und verbündet haben wird. Schon in der genannten Schlacht nämlich bewies sich Antiochus gegen die Egyptianer auffallend freundlich, that überall herumreichend dem Morden seiner Krieger Einhalt und gewann so die Herzen der Besiegten (s. Diodor. Exc. bei Wess. p. 579), was ihm die nachherige Einnahme von Pelusium, Memphis, überhaupt von ganz Unter-

und Mittelägypten wesentlich erleichtert zu haben scheint (vgl. Diodor l. c.; Polyb. 28, 16 f.; Hieron. z. b. St.). — Und zieht hinan und steigt ob mit wenig Volk, unversehens. Vergl. Hieronymus: „Ascendit Memphin et ibi ex more Aegypti regnum accipiens puerique (i. e. Ptolemaei Philometoris) rebus se providere dicens, cum modico populo omnem Aegyptum subjugavit sibi, et abundantes atque uberrimas ingressus est civitates.“ Einige Ausleger, z. B. Kranich, Hofm., Enald und namentlich Füller (der auch schon das vorübergehende **וַיִּסַּח** auf das Blindniß des Antiochus mit den pergamenischen Königen Eumenes und Attalus gedeutet hatte) wollen das **וַיִּסַּח** nicht auf das siegende Hinausziehen am Nil bis nach Memphis hin, sondern nur auf das Eindringen des Königs in Syrien und Palästina bezogen wissen. Allein dann fehlt der rechte Fortschritt der Handlung; ein Moment aus dem Anfange des Krieges wird ungehörigerweise gegen das Ende hin verlegt. Das **וַיִּסַּח**, „unversehens“ wird man, mit v. Kengerke, Hitzig 2c. noch zum vorl. Verse zu ziehen haben. Der Ausdruck besagt, daß, ehe sich die Egyptianer gehörig versehen oder Anstalten zu seiner Abwehr getroffen, der Sieger in das Herz ihres Landes eingebrungen sei. Unnötig ist die Hitzig'sche Erklärung: „mit Zuversichtlichkeit“ (= **בְּיָדָא**), als befände er sich nicht in Feindesland“, und ebenso diejenige anderer: „in friedlicher Absicht“ („mitten im Frieden“, Füller). — B. 24. Wegen des **בְּשִׁלָּה** siehe unmittelbar vorher. — Und in die fettesten Gebiete des Landes kommt er. Die außerordentliche Fruchtbarkeit Unterägyptens ist bekannt; vergl. Plin. H. N. 21, 15: „Aegyptus frugum fertilissima“ etc. Zu der Genitivverbindung **בְּרִיר** vgl. etwa **אֶרֶץ אֲרָם** Jes. 29, 19. Wegen **מְרִינָה** Landesgebiet, Provinz, s. zu Kap. 2, 48; 3, 2. — Beute und Raub und Gut wird er ihnen verschleudern. Hierin besteht das, „was weder seine Väter, noch seiner Väter Väter gethan haben“, in einer ungeheuren Verschwendung nämlich, kraft deren er sowohl die zur Kriegsführung mitgenommenen Gelder, als auch die bei Pelusium gemachte Kriegsbeute und alle übrigen erbeuteten Schätze an seine Krieger theilte, zum Theil aber auch an die Egyptianer (auf die vielleicht das **לָהֶם** speziell zu beziehen ist) verschentte. So schenkte er nach Polyb. 28, 17 in Naukratis damals jedem Griechen ein Goldstück; auch das 1 Makkabäerbuch (Kap. 3, 30) bezeugt seine ungewöhnliche Freigebigkeit bei diesem ägyptischen Feldzuge. — Man hat z. B. an die Einnahme Pelusiums zu denken; desgleichen an die Belagerung der besetzten Städte Naukratis und Alexandria, u. s. f. (Polyb. 28, 17—19). — **וַיִּשְׁכַּח**, „und zwar bis zu einer Zeit“, d. h. bis zu einer bestimmten, durch

höheren Willen abgesteckten Zeit, eine Zeitlang. Vgl. das שָׁמַיִם B. 8, und die ähnlichen Ausdrücke in B. 6 und 13.

B. 25—27. Der zweite ägyptische Feldzug des Antiochus Epiphanes. — Und aufbieten wird er seine Macht und seinen Muth. Wegen יָרִיר vgl. das יָרִיר חֲבֵל B. 2; auch Ps. 78, 38; 1 Makk. 2, 24. — Wider den König des Südens. Damit ist wohl nicht mehr Ptolem. Philometor, sondern schon dessen jüngerer Bruder Ptol. Physkon gemeint, der samt seiner Schwester Kleopatra während jener Einnahme Egyptens durch Antiochus sich in das feste Alexandria geworfen hatte und hier statt seines in Abhängigkeit von dem Syrer gerathenen Bruders zum Könige ausgerufen worden war. Nach des Antiochus Abzug (den ein Aufruhr der Kaiser und Molloten in Cilicien beschleunigt hatte), hatte dieser Usurpator sich wahrscheinlich des ganzen Reiches bemächtigt, wie aus Euv. 44, 19 hervorzugehen scheint: „Antiochus, Syriae rex — per honestam speciem majoris Ptolemaei reducendi in regnum, bellum cum minore fratre ejus, qui tum Alexandream tenebat, gerens“ etc. — Aber nicht wird er bestehen, weil man Ränke wider ihn aussinnt, d. h. trotz der Größe seines Heeres, wird dieser Ptolemäer doch keinen Widerstand gegen den Syrerkönig leisten (לֹא יָרִיר, vgl. 8, 4. 7; 2 Rön. 10, 4), weil Verrath im eignen Lager (s. das gleich Folgende), den der Feind schlau zu benutzen weiß; ihn zum Unterliegen bringen wird. — B. 26. Und die seine Speise essen, werden ihn zerbrechen. Wegen פָּתַח vgl. zu 1, 8. Die פָּתַח פָּתַח sind natürlich Hausgenossen und Diener des Königs, also Schlangen, die er an seinem eignen Busen genährt, wie jener verrätherische אֶכְלָא לְהָרִיר Ps. 41, 10 (Joh. 13, 18); vergl. B. 27, und 2 Sam. 9, 11 ff.; 19, 29; 1 Rön. 2, 7; 18, 19 u. — Und sein Heer stutet dahin, und viele Erschlagene fallen. Zum „Dahinsinken“, d. h. hier f. u. a. „sich auflösen, zur Flucht wenden“ vgl. B. 22; auch 1 Sam. 14, 16, wo רָבַח ungefähr dasselbe besagt, wie hier רָשָׁח. Zum 2. Satzgliede vergl. Nicht. 9, 40; 1 Chron. 5, 22; 1 Makk. 1, 18. — Der entscheidende Hauptsieg, welchen Antiochus bei seinem zweiten, wider Physkon und Kleopatra gerichteten ägyptischen Kriege (der δευτέρα ἐποδος 2 Makk. 5, 1) davontrug, war allerdings, soviel wir wissen, kein Landbesieg, sondern nur ein großes glückliches Seetreffen bei Pelusium; und nur auf eine Schlacht ersterer Art, nicht auf das Zerstreut- oder Vernichtwerden einer Flotte scheint das רָשָׁח וְהָרִיר zu passen. Auch ist von Verräthereien, welche die Ägypter an Ptolem. Physkon geliebt, nichts Bestimmtes überliefert. Dennoch bleibt die Beziehung der ganzen Schilderung auf den zweiten ägyptischen Feldzug des Epiphanes viel wahrscheinlicher, als die Veruche anderer, z. B. Ewald's, Füller's u., alles noch auf die Ereignisse des ersten Krieges zu deuten. — B. 27. — Und sie beide, die Könige, — ihr

Herz ist auf Böses gerichtet; d. h. wohl auf Böses nicht gegen ihren Gegner Physkon, sondern gegeneinander, vergl. Spr. 27, 19; und zum Ausdr. לְהָרִיר (d. h. eigentlich: „zum Bösesthum gehörig“): Jes. 1, 5; Richt. 5, 9. Die „beiden Könige“ sind aber jedenfalls nicht etwa Physkon und sein siegreicher Gegner Epiphanes, auch nicht die beiden Brüder Philometor und Physkon, sondern die wider Physkon Verblindeten: Antiochus und Philometor, von welchen Euv. (45, 11) und Polyb. (29, 8) ausdrücklich berichten, daß sie damals gemeinsam wider den Bruder des letzteren zu Felde gezogen seien. — Und an Einem Tische werden sie Lüge reden. Wohl Anspielung auf ein bestimmtes Factum, das aber nicht mehr genauer bekannt ist. Das Lügenreden bestand natürlich darin, daß Antiochus Uneigennützigkeit heuchelte, als wolle er das Reich nur für Philometor, seinen Neffen, erobern (cui regnum quaeri suis viribus simulabat, Livius, l. c.), während dieser Verehrung und Dankbarkeit gegen seinen Oheim heuchelte, ihn aber dabei im Stillen möglichst weit weg wünschte. — Es gesingt aber nicht, nämlich ihr gemeinsames Bestreben, den Physkon zu stützen; dieser bleibt vielmehr im Besitze Alexandria's und seiner angemessenen Königswürde. — Sondern noch ist das Ende der bestimmten Zeit (aufbehalten). „Das Ende“, nämlich das der ägyptisch-syrischen Kriege, und somit der Leiden des zwischeninne liegenden Judäa. Sachlich identisch mit diesem קָץ, diesem „Ende der bestimmten Zeit“ ist nicht etwa die in לְמִצְרַיִם B. 29 enthaltene Zeitangabe, sondern vielmehr die durch קָץ יָרִיר bezeichnete in B. 40, sowie das קָץ יָרִיר B. 35.

B. 28—30. Der dritte ägyptische Feldzug des Antiochus. — Und er kehrt um in sein Land mit großem Gute, d. h. mit reicher Kriegsbeute, die er theils in Egypten, theils auf dem Nilwege von da in dem aufständischen Judäa sammengerafft hatte. Vgl. 1 Makk. 1, 19, 20; 2 Makk. 5, 11 mit Euv. l. c. — Und sein Herz (sieht) wider den heiligen Bund. Vgl. die eingehende Schilderung der Minderungen und sonstigen Greuel, die Antiochus auf dem damaligen Zuge durch Judäa verübte: 1 Makk. 1, 20 bis 29; 2 Makk. 5, 11—17. בָּרִיר קָץ, Bezeichnung der Theokratie, resp. ihres Territoriums und ihrer Angehörigen, wie B. 30. — Und er richtet es aus, nämlic. sein böshafte Vorhaben, den Anhalt seines לָבָב. — B. 29. Zur bestimmten Zeit wendet er wieder um und zieht gegen Süden. „Zur bestimmten Zeit“ (לְמִצְרַיִם), d. h. zu der von Gott bestimmten Zeit. Gemeint ist das Frühjahr des Jahres 168, in welchem Antiochus seinen dritten Feldzug gegen Egypten, und zwar diesmal gegen die beiden Ptolemäerbrüder, Philometor und Physkon, antrat. Diese hatten sich nämlich im vorhergehenden Jahre auf das Zurathen ihrer Schwester Kleopatra hin ausgeköhnt und gemeinsame Sache gegen den Syrer gemacht, der durch Zurücklassung einer starken Besatzung in Pelusium seine Absicht, sich eine bleibende Hegemonie über Egypten zu

sichern, angedeutet hatte. Darüber erbost, zog Antiochus im Frühjahr 168 (primo vere, Liv. 45, 11) mit einem großen Heere durch Ctesphrien und Palästina nach Egypten, und würde hier strenge Rache an den Ptolemäern genommen haben, hätten die Römer sich nicht ins Mittel gelegt (vergl. Liv. 1. c.; Polyb. 29, 8; Justin 34, 2). — Aber nicht wird es sein wie das erste, so auch das anderemal; d. h. der gleiche siegreiche Erfolg wie früher wird ihm nicht wieder zu Theil werden; vgl. B. 12 z. E. — **כִּי** „wie — so auch“; vgl. Ezech. 18, 4; Jos. 14, 11 (Ewald, Lehrb. S. 851). Die beiden Nomina stehen im Cas. adverbialis. — B. 30. **Und es kommen gegen ihn kittäische Schiffe (קִיטָאִים).** Der Ausdruck stammt aus 4 Mos. 24, 24, wo Bileam dem Assyrer Demüthigung durch kittäische Schiffe weißagt. Wie dort wohl zunächst griechische, so sind hier sicherlich römische Schiffe gemeint, die Flotte des römischen Gesandten C. Popilius Pänas nämlich, die nach dem Siege über Perseus bei Pydna (22. Juni 168) nach Egypten segelte, um dem Syrerkönig die beabsichtigte Unterjochung dieses Landes zu wehren (Liv. 45, 10; Polyb. 29, 1). Unnötig ist die Annahme Bertholdts und Deresers, die „kittäischen Schiffe“ seien Bezeichnung der bei Delos vor Anker gelegenen und durch den Sieg von Pydna in die Hände der Römer gefallenen mazedonischen Flotte, auf welcher Pänas dann nach Egypten segelte sei. Abgesehen davon, daß Polybius und Livius hiervon nichts wissen, wäre die Bezeichnung der seitens der Römer eroberten Schiffe als mazedonischer gar nicht einmal mehr sachgemäß gewesen; und nach dem sonstigen Sprachgebrauche unsres Buchs hätte man vielmehr קִיטָאִים erwarten sollen. Der Ausdruck קִיטָאִים ist, wie schon 1 Mos. 10, 4 zeigt, sehr weit- schichtig und vieldeutig; er bezeichnet sämtliche Insel- und Küstenländer an der Nordseite des Mittelmeeres von Cypern an (das speziell so heißt: Jes. 23, 1. 12; Ezech. 27, 6) bis nach Spanien hin, konnte also sehr wohl spezielle Benennung Roms oder Italiens werden (vgl. Knobel, Bildertafel, S. 95 ff.). Richtig schon Septuag. (Ποταίοι) und Hieron., welcher letztere aber, die adjectivische Natur des קִיטָאִים (Plur. von קִיטָא) verkennend, eine Kopula zwischen beiden Nomina einschleibt: „venient super eum trieres et Romani.“ — **Und er verzagt und kehrt um.** Bekannt ist, daß jener Popilius Pänas, als er den Antiochus vier Meilen von Alexandria traf, seiner zum Grusse dargebotnen Hand nicht etwa die feinnige, sondern die zu überbringende Senatsbotschaft darreichte, und als jener nach Lesung der Botschaft um Bedenkzeit gebeten, ihn nicht eher aus dem Kreise, den er um ihn beschrieb, heraustreten ließ, als bis er ihm die gewünschte Antwort erteilt hatte (Liv. 45, 12; Polyb. 29, 11; Appian Syr. 66; Justin 34, 3). — **Und ergrimmt wider den heiligen Bund, und richtet's aus.** Gut Füller: „Den Jorn, den er an Egypten nicht fühlen kann, schäumt er nun aus wider den

heiligen Bund; gegen Israel wendet er sich in seinem Grimm, ohne daran gehindert zu werden“ (רָצַח, wie B. 28). Einige, z. B. Rosenm., Kranichfeld (der letztere im Interesse seines Strebens, Weissagung und Geschichte einander möglichst unähnlich zu machen) fassen das vorhergehende וַיִּצְרֹחַ als adverbelle Näherbestimmung zu וַיִּזְעַק וַיִּשְׁעַק, wie der u m ergrimmt er gegen den heil. Bund“ u. Aber וַיִּצְרֹחַ hat sonst in unsrem Abschnitte nie die Bedeutung eines bloßen Hilfszeitworts; und die Rückkehr des Nordkönigs aus Egypten nach seinem Reiche konnte hier umfoweniger unerwähnt bleiben, weil anderenfalls in B. 31 a, im Widerspruche mit b, Egypten als Schauplatz der zunächst folgenden kriegerischen Aktionen erscheinen würde (vgl. Hitzig z. d. St.). — **Und kehrt um, und richtet sein Angekkert auf die, welche den heiligen Bund verlassen.** Das zweite „und kehrt um“ bezeichnet die Heimkehr von Palästina, wo er zunächst Haft gemacht hatte, nach Antiochia. Das „ins Auge fassen“ (וַיִּרְאֵהוּ, wie B. 37; Hiob 31, 1; Jer. 39, 12) der Bundesabtrünnigen (בְּרִיתֵי קִיטָאִים B. 14) ist als im Sinne der Verbrüderung mit ihnen, seinen Stünstlingen und Schülzlingen, denen er einen neuen abgöttischen Kultus einzurichten sucht, gemeint; vergl. 1 Makk. 2, 18; 2 Makk. 6, 1, sowie unten, z. B. 39.

B. 31—36. Angriffe des Antiochus auf die Heiligtümer des Gottesvolks und Verfolgungen der treuen Glieder desselben. — **Und Heereshaufen von ihm werden bleiben, nämlich im heiligen Lande.** וַיִּצְרֹחַ וַיִּשְׁעַק, also wesentlich in dem gleichen Sinne wie B. 15, vom Stehenbleiben einer Heeresmasse (vergl. die 1 Makk. 1, 34 erwähnte Zurücklassung einer syrischen Besatzung auf der Zionsburg). Gemeinhlich: „und Heerhaufen werden von ihm aus sich erheben“, — was übrigens immer noch passender und kontextgemäßer erscheint, als Kranichfeld's sonderbare Erklärung: „und Helfershelfer (d. h. verrätherische Volksgenossen Israels) werden auf seine Veranlassung (?) dastehen“. וַיִּצְרֹחַ wohl nicht „auf sein Geheiß“ (vgl. 2 Sam. 3, 37), sondern eher partitio, oder vielmehr die Abhängigkeit vom Besitzer ausdrückend. — **Und entweihen das Heiligtum, die Feste.** Als die Feste (מִצְדָּה, Apposition) wird das Heiligtum wohl in geistlichem Sinne bezeichnet, sofern es Israels Hort und Zuversicht ist; vgl. Ps. 18, 3; 31, 3—5; Jes. 25, 4 u., wo Jehovah selbst Israels feste Burg heißt (v. Leng., Kranichfeld, Füller). Weniger wahrscheinlich ist die Beziehung des Ausdrucks auf die Fortifikationen, womit allerdings der nacheriliche Tempel versehen war (1 Makk. 6, 7; 4, 60). Vgl. übrigens 1 Makk. 1, 37; 2 Makk. 6, 4. — **Und abschaffen das tägliche Opfer zc.** Vergl. die Parallelen Kap. 8, 11—13; 9, 27; 12, 11, sowie was die geschichtliche Erfüllung betrifft: 1 Makk. 1, 45. 54. — B. 32. **Und die am Bunde Frevelnden wird er zum Abfall bringen mit Schmeichelworten.** Hitzig: „die Verbammmer des Bundes, seine Ankläger.“ Aber die

בררין מרשיצין sind offenbar die nämlichen, wie die בררין עובר B. 30; בררין ist einfach Aktus. der Beziehung, vgl. Ewald, Lehrb. §. 288, 2 f. — חרירי, eigentl. „entweichen“, hier: „zum Abfall bringen“, gänzlich vom Verbande mit dem Gottesstaate, an dem sie bereits gefrevelt, losziehen. Der Ausdruck enthält auch keine Tautologie, als würde ein zum Abfall bringen der Abgefallenen ausgesagt. Sehr hart und willkürlich Kranichfeld: „und den Bundesfreveler anlangend, so wird er ihn (den Bund) besudeln durch glattes Verhalten.“ בתקפור „mit Glätten“, d. h. mit glatten Worten und Verschleierungskünsten (auch wohl trügerischen Versprechungen, vgl. 1 Makk. 2, 17 f.), ist übrigens wohl nur formell verschieden von jenem בתקלקור B. 21; vgl. B. 34. — Doch Leute, die ihren Gott kennen, werden sich stark erweisen (nämlich gegenüber seinen Versuchungskünsten) und es ausrichten. Vgl. B. 17. 28. 30, sowie was die geschichtliche Erfüllung betrifft: 1 Makk. 1, 62 f.; 2, 3 f. — B. 33. Und die Verständigen im Volke werden der Menge Einsicht mittheilen. עם משכילי sind nicht „Lehrer des Volks“ (Derefer, Hitzig), wofür das להשכיל Kap. 9, 22 keinen ausreichenden Beweis bietet; vielmehr ist משכיל, entsprechend der gewöhnlichen intransitiven Bedeutung des השכיל (f. Kap. 1, 4. 17; 9, 13. 25) f. v. a. intelligens (vgl. schon Septuag., Theob.: οἱ συντοιοι λαοῦ; Vulg.: docti), für welche Bedeutung namentlich auch die Entgegensetzung der משכילי zu dem השמיים in Kap. 12, 10 spricht. Diese Verständigen also, d. h. diese echten Theokraten, z. B. ein Mattathias (1 Makk. 2, 1 ff.), ein Eleazar (2 Makk. 6, 18) u. s. w., werden „Einsicht mittheilen (ירחי) vgl. Hiob 6, 24) den vielen“, d. h. der nicht geringen Zahl jener „Leute, die ihren Gott kennen“ B. 32, jener Heilsempfindlichen und Bundesstreuen, deren ziemlich beträchtliche Menge durch 1 Makk. 1, 65 f. bezeugt wird. — Doch sie werden fallen durch Schwert und Flamme u. „Sie“, nämlich die vielen, welche auf die Stimme jener Verständigen hören, nicht diese selbst: f. B. 35. Die Erfüllungsgeschichte f. 1 Makk. 1, 57; 2, 38; 3, 41; 5, 13; 2 Makk. 6, 11. — B. 34. Und bei ihrem Falle werden sie wenig Hilfe erfahren, oder auch: „eine kleine Hilfe (עזר קטן), nämlich die durch Judas Makkabäus gebrachte (1 Makk. 3, 11 ff.; 4, 14 ff.), die keineswegs allen Leiden und Verfolgungen mit Einem Schlage ein Ziel setzte: vgl. z. B. 1 Makk. 5, 60 f. — Und viele schließen sich ihnen an mit Verschleierungskünsten, d. h. abgesehen von der Geringsfügigkeit jener Hilfe werden obendrein viele unlautere Elemente der bundesstreuen Partei sich beimischen, sich heuchlerischerweise (בתקלקור vgl. zu B. 32) den „vielen“ zugesellen. Daß dies in der Makkabäerzeit wirklich der Fall war, und zwar hauptsächlich infolge der blutigen Strenge des Judas Makk. gegen alle Abtrünnigen (1 Makk. 2, 44; 3, 5. 8), lehren Stellen wie 1 Makk. 6, 21 ff.;

9, 23. — B. 35. Und von den Verständigen (siehe B. 33) werden zu Falle kommen, nämlich einige, etliche, z. B. jene Priester 1 Makk. 5, 67; Eleazar, 2 Makk. 6, 18 u.; auch Judas Makkabäus selbst u. Das נכשׁל kann hier nicht anders gemeint sein, als in B. 33 und 34. — Um unter ihnen zu schmelzen und zu läutern und zu reinigen bis zur Zeit des Endes. Angabe der göttlichen Absicht bei Verhängung der angeführten Leiden. „Unter ihnen“ (בהם) d. h. nicht bloß unter den „Verständigen“, sondern auch unter ihrem Anhange, unter der gesammten theokratischen Partei, die ja, wie B. 34 zeigt, eine der Sichtung und Läuterung ziemlich bebildete ist. Mit לְבָרֵךְ ist auf die Absonderung oder Hinwegfegung der durch das צרור ausgeschiedenen Schladen, mit לְלַבֵּן auf das Blank- und Glänzenbilden des solchergestalt von unlauterer Beimischung befreiten Metalls angespielt. „Die dreifache Bezeichnung will wohl auch sagen, daß die Läuterung in verschiedener Weise gedacht werden sollte: nicht nur so, daß die heuchlerischen von den aufrichtigen Anhängern der gottergebenen Partei sich scheiden, sondern daß die letzteren selbst, durch das Beispiel der Standhaftigkeit und der Selbstverleugnung angetrieben, das ihnen die Märtyrer ihrer Partei geben, alles unreine Wesen aus sich selbst hinwegthun, und auch aus der Zahl der anderen alle diejenigen genommen werden, welche im Herzen zwar gleiche Ueberzeugung mit ihnen theilen, aber durch Furcht und Zaghaftigkeit zurückgehalten werden, sich offen zu ihnen zu bekennen. Sind ja doch ein Nikodemus und Joseph v. Arimathia gerade durch den Kreuzestod Christi dazu getrieben worden, sich zu ihm zu bekennen! — So will also Antiochus in seiner Wuth die ihrem Gott ergebene Partei der Juden vernichten, muß aber dadurch vielmehr zu ihrer Läuterung helfen“ (Hiller). — Mit der „Zeit des Endes“ (עֵת הַסֵּפֶר), bis zu welcher der schmerzliche Läuterungsprozeß währen soll, ist im Sinne der Weissagung das Ende der vormessianischen Zeit überhaupt gemeint, das aber, wie Kap. 8, 17; 9, 27 zeigt, mit dem Ende des Antiochus selbst im wesentlichen zusammenfällt. — Denn noch bis zur bestimmten Frist, nämlich „dauert es, währt die Drangsalzeit.“ Vgl. B. 27. — B. 36. Und es thut nach seinem Belieben der König. הַמֶּלֶךְ kann kein anderer sein, als der bisher erwähnte, der gottfeindliche Dränger Israels, der König des Nordens, Antiochus Epiphanes. Also nicht Konstantin d. Gr. (Jbn Esra, Jacqiad, Abrahanel u.) oder das römische Reich überhaupt (Raschi, Calvin u.), oder der neuteamentliche Antichrist (Hieron., Theodor., Luther, Desolamp., Geier, Calov, Altesoth) — welche Erklärungen sämtlich kontertwidrig sind und willkürlicher Weise einen Jahrhunderte betragenden hiatus zwischen B. 35 und den Schlüssen des Kapitels statuiren. — Und erhebt sich und macht sich groß über jeden Gott, nämlich subjektiv, in seiner hochmüthigen Einbildung; vergl. 2 Makk. 9, 12; 2 Thess. 2, 4; auch schon Kap. 8, 25.

Hieronymus, Luther, Füller zc.: „wider jeden Gott“; aber gegen diese Fassung des **לֵא** entscheidet sein Gebrauch in B. 37b, wo es ebenfalls neben **לֵא** steht, aber notorisch in der Bedeutung „über“. — Und wider den Gott der Götter wird er Wunderliches reden. Vgl. Kap. 7, 8. 25; und wegen **אֱלֹהִים**: Kap. 2, 47. — Und wird Glück haben, nämlich überhaupt in seinem ganzen Thun; vergl. 8, 12. 24 f. — Bis der Zorn vollendet ist. Nämlich Gottes Zorn über sein Volk, zu dessen Vollstreckung er sich des Antiochus als einer Geißel oder „Säge“ (Jes. 10, 15) bedient hatte. Vgl. 8, 19; 9, 27, und zum Ausdruck überhaupt Jes. 10, 23. 25.

B. 37—39. Schilderung der Gottlosigkeit des Antiochus Epiphanes im allgemeinen, nicht blos nach ihren Beziehungen zur Theokratie. — Und auf die Götter seiner Väter wird er nicht achten, also Zimpetät beweisen selbst hinsichtlich der Anforderungen heidnischer Religiosität. Es gehören dahin seine Tempelräubereien (Polyb. 31, 4) und sein Streben, durch Vernichtung der besonderen Kulte die Völkerskanten niederzureißen (Diodor 31, 1; 1 Makk. 1, 43). — Auch nicht auf die Lust der Weiber oder auf irgend einen Gott wird er achten. Dem Zusammenhange zufolge kann unter **הַמְּדָה** unmöglich etwas anderes als eine Gotttheit zu verstehen sein, nicht lesbische eheliche Frauenliebe (Luth., J. Gerhard zc., — unter Bezugnahme auf das **καλονεν γαμειν** 1 Tim. 4, 3), oder Weiberliebe, Empfindlichkeit gegen geschlechtlichen Liebreiz überhaupt (Grotius), oder „Flehen der Weiber“ (Dathe, Stäudlin), oder Lieblinge der Weiber, d. h. Kinder (vgl. Hof. 9, 16; Mich. 1, 16 zc. — so Bertholdt). Es ist vielmehr an die bekannte Naturgöttin der Asiaten, die Baaltis, Astarte oder Mylitta der Babylonier, die persische Artemis, die Nanäa der Syrer zu denken, und zwar dies um so gewisser, da gerade von Epiphanes berichtet wird, daß er den Kultus dieser Gotttheit (die von der „Königin des Himmels“ Jerem. 7, 18; 44, 17 ff. nicht verschieden ist) durch einen Versuch zur Ausplünderung eines „Artemis“- oder „Aphroditetempels“ in Ephymais gräßlich gemißachtet und mit Füßen getreten habe (Polyb. 31, 11; Appian Syr. c. 66; 1 Makk. 6, 1—4; 2 Makk. 9, 2). Richtig denken daher fast alle Neueren seit J. D. Michaelis, Gesenius, Dereser und Hävernick an diese Gotttheit. Zur Bezeichnung derselben als „Lust der Weiber“ vgl. Jes. 44, 9, wo die heidnischen Götter überhaupt als **הַמְּדָה**, „Lieblinge“ bezeichnet sind. — Sondern über alles wird er sich erheben; über alles Göttliche und Menschliche (die bloße Ergänzung von **אֱלֹהִים** zu **לֵא** wäre einseitig). Vgl. 2 Thess. 2, 4: *ἐπὶ πάντα λεγόμενον θεόν ἢ ἀνθρώπου*. — B. 38. Aber den Gott der Festungen wird er auf seiner Stelle ehren. **אֱלֹהֵי הַמְּצִי** ist kein eigentl. nom. propr.: „der Gott Meusim“ oder „Mausim“ (Luth. nach Sept., Theodot., Vulg., welche *Μαωζεμ*, *Maosim* bieten), sondern wie die ältere Hervorhebung der **מְצִי** (B. 7. 10. 19. 31) oder **מְצִי** (B. 15) oder

מְצִי in uns. Kapitel zeigt, Bezeichnung eines von dem Syrerkönige besonders eifrig verehrten Kriegsgottes, eines „Gottes der Festungen oder Burgen“, den man, weil er im Folg. als den Asiaten früherhin ganz fremd beschrieben wird, für den Jupiter Capitolinus zu halten hat. Denn keines von beiden, weder der hervorragend kriegerische Charakter dieser Gotttheit, noch auch die besondere Verehrung, die Epiphanes gerade ihm widmete, unterliegt einem Zweifel: „Wurden ihm, dem capitolinischen Jupiter, doch die spolia opima geweiht; hieß er doch Jupiter Stator, weil er auf des Romulus Flehen die vor den Sabimern stehenden Römer zum Stehen brachte! Der Beinamen Capitolinus paßt aber zu dem „Gotte der Burgen“ aufs beste. Denn das Kapitöl als die Burg Roms, neben welcher sein Tempel stand, war gleichsam der Sitz des römischen Reichs, die *arx omnium nationum* (Cicero, Verr. VII, 72). Dort opferten die Feldherrn und thaten ihre Gelübde; und zurückkehrend vom Siege wurden sie dorthin im Triumphgebrachte. — Daß Antiochus diesen fremden Gott ehrt, wird man begreiflich finden; er hatte ihn und seinen Kultus in Rom kennen gelernt“. Von dem olympischen Zeus der Griechen, den er laut Riv. 41, 20; Polyb. 26, 10; 2 Makk. 6, 2 mit besonderem Eifer huldigte und z. B. in Athen einen prächtigen Tempel errichten ließ, hielt Antiochus diesen Hauptgott der Römer wohl nicht für verschieden, identifizierte ihn vielmehr als east-orientalischer Synkretist mit demselben. Der prächtige Tempel, den er nach Riv. 41, 20 in seiner Hauptstadt Antiochia auführen ließ, der aber nicht zur Vollendung gelangte, war wohl promisee der römischen und der griechischen Hauptgotttheit, dem capitolinischen und dem olympischen Zeus gewidmet. Abzuweisen sind daher die abweichenden Deutungen von mehreren Rabbinen, Grotius, Bertholdt, Stäudlin zc., welche an den Mars denken (dieser wäre offenbar nicht als Gott der Festen, sondern als Schlichtengott zu bezeichnen gewesen!), sowie von Hitzig, der **אֱלֹהֵי הַמְּצִי** „Gott der Meeresfeste“ gelesen und an den Melkart oder tyrischen Herakles gedacht wissen will, indem er erst den „fremden und neuen Gott“ in b auf den capitolin. Jupiter deutet. Das Richtige haben Gesenius, Dereser, v. Lengerke, Hävernick, Maurer, Ewald zc., überhaupt die meisten Neueren, auch Waißinger, Art. „Meusim“ in Herzog's Theol. Real.-Encyclop. — Das **עַל מְצִי** „auf seiner Stelle“ besagt wohl, daß Antiochus die genannte Gotttheit „auf ihrem Piestal“, mithin als Statue, als Götzenbild ehren werde (Bertholdt, Hävern., v. Leng., Maurer, Hitz. zc.). Weniger wahrscheinlich ist die Beziehung des Ausdrucks auf den römischen Jupiterstempel als Hauptstandquartier oder „Wohnstz“ des herr. Gottes, wohin Antiochus ihm Geschenke gesandt habe (Kamphausen). Und die früher gewöhnliche Fassung: „an dessen Statt, statt dessen“ (Luther, Gesen., de Wette, auch noch Kranichfeld, Füller) ist

das Bisherige fortsetzende Geschichtserzählung, eine Beschreibung der letzten kriegerischen Unternehmungen des Epiphanes gegen Egypten, Phönizien und Armenien wahrnehmen wollen. Daß die Massabärbilder von diesen letzten Kriegen des Antiochus nichts berichten, sondern denselben nur nach Osten, nämlich nach Babylonien, Elymais und Persien ziehen und im letzteren Lande sterben lassen (s. 1 Makk. 3, 37; 6, 1 ff.), diesen Umstand hat man theils so zu erklären versucht, daß man den Verfasser jener Bücher die betr. Kriege, namentlich den vierten ägyptischen und den armenischen, absichtlich ignoriert ließe (Hofmann, *De bellis ab Antiocho gestis*), theils so daß man seine Darstellung überhaupt für unglaublich erklärte und derjenigen des Porphyrius bei Hieronymus den Vorzug vor ihr ertheilte (so namentlich Jücker z. d. St., S. 328 ff.). Aber der porphyrianische Bericht scheint vielmehr aus Mißverständnis unsrer Stelle geschlossen zu sein; denn die übrigen alten Geschichtschreiber, insbesondere Livius, Polybius und Appian, wissen schlechterdings nichts von einem vierten ägyptischen Feldzuge des Epiphanes, und die Glaubwürdigkeit der Massabärbilder, insbesondere des ersten derselben, läßt sich weder sonst, noch in ihnen auf die letzten Thaten und Schicksale des Epiphanes bezüglichen Partien ansetzen: s. Wernsdorf, *De fide Maccab.* p. 58 ss., und Wieseler, *Art. „Antiochus Epiphanes“* in *Herzog's Real-Encyclop.* I, 386 ff. Wir halten daher mit Deseur, v. Lengerke, Maurer, Szig, Ewald, Ramphausen die Verse 40 bis 45 in der That für eine Art von abfälschender und verallgemeinernder Zusammenfassung des Inhalts von B. 22—39, erklären aber dieses eigenthümliche Verhältniß dadurch, daß wir jene vorhergegangene detaillirtere Kriegsgeschichte des Epiphanes für das Produkt der interpolirenden Thätigkeit eines frommen Juden der Massabäerzeit halten, in B. 40—45 dagegen ein im ganzen von ihm unangefast gelassenes Stück originaler Prophetie des exilischen Daniel erblicken. — Und zur Zeit des Endes wird sich mit ihm stoßen der König des Südens. Ueber *מלך הדר* siehe kurz vorher. Das *תתקוץ*, „wird sich stoßen“ erinnert ganz an die eschatologische Schilderung Kap. 8, 4. Der ägyptische König erscheint deutlich als der den Streit Anhebende, denn er wird vor dem Nordkönige genannt. Also mußte man, unter der Voraussetzung, daß hier von einem vierten ägyptischen Kriege des Antiochus die Rede wäre, annehmen, daß Ptolem. Physkon und Philometor, gestützt auf ihre Bundesgenossenschaft mit den Römern, den Krieg gegen den Syrer gewagt hätten. Daß die römischen Geschichtschreiber, namentlich Livius, von

einem solchen Kriege eines verbündeten Staats wider einen anderen schlechterdings nichts gewußt haben sollten, ist kaum glaublich. — Und er dringt ein in die Länder, nämlich in die Nachbarländer Egyptens, durch welche ihn sein Zug gegen dieses Land führt, also Cölesyrien, Phönizien, Palästina. — Und flutet einher und strömt über. Ganz ähnlich lautete B. 10 der auf des Antiochus Magnus Krieg wider Ptolemäus Philopator bezügliche Ausdrück. — B. 41. Und er kommt in das gelobte Land und viele werden zu Falle kommen. Die Darstellung lautet kaum so kontret wie die Parallele Kap. 8, 9—11, kann also ebenso gut wie sie originale Prophetie sein; anders oben B. 28. 31 ff. Die „vielen“, welche durch den Nordkönig zu Falle kommen werden, sind wohl viele Länder oder Völkerschaften, wie sich aus b. deutlich ergibt und wie auch durch das Femin. *רבות* angedeutet wird (nämlich *ארצות*). Man hat daher diesen Plur. weder in *רבות*, „Zehntausende“ (Ps. 91, 7) umzupunktiren, noch auch mit Ewald durch „Rabbinen, Hochlehrer“ zu übersetzen, und einen Beweis für die späte Abfassung des Buchs in dem Ausdrück zu erblicken. — Aber diese werden sich von seiner Hand retten: Edom und Moab und der Kern der Kinder Ammon. *רִשְׁתֵּי בְנֵי עַמּוֹן* eigentl. die Hauptmacht, die „Erstlingskraft“ der Kinder Ammon (vgl. 4 Mos. 24, 20; Jerem. 49, 35; Am. 6, 1), womit wohl ihre Hauptstadt Rabba, der Hauptsitz ihrer Macht, gemeint ist. Die ganze vorliegende, auf die stammverwandten Nachbarvölker Israels bezügliche Weissagung steht nicht wie ein vatic. ex eventu aus; denn wenn auch das Massabäerbuch (1 Makk. 4, 61; 5, 3—8) der Hilfe gedenkt, welche die Edomiter und Ammoniter dem Epiphanes gegen die Juden geleistet hätten, so erscheint dagegen die Erwähnung Moabs hier um so auffallender, da dieses Volk in der nachexilischen Zeit überhaupt gar nicht mehr als selbständig existirend genannt wird (Esr. 9, 1 und Neh. 13, 1 beweisen nichts hiergegen, da in diesen Stellen nicht zeitgeschichtlich, sondern nur dogmatisch, unter Bezugnahme auf die Gesezstelle 5 Mos. 23, 3, von Moabitern geredet wird), und da zumal im Massabäerzeitalter der Name der Moabiter bereits ganz in dem weiteren der Araber aufgegangen war. Im Munde eines Propheten der nächsten nachexilischen Zeit hat aber die Zusammenstellung der Völker Edom, Ammon und Moab, als dreier Hauptrepräsentanten hartnäckiger Stammesfeindschaft wider die Theokratie, nicht das Mindeste, was auffallen könnte; vgl. die älteren prophetischen Parallelen Ps. 10, 10 f.; Jes. 11, 14; 25, 10. 15. 16; Zeph. 2, 8; Jerem. 48; 49, 1—6; Ezech. 25, 1—14; 21, 20. 28 u. Wichtig Kranichfeld, S. 399: „Wie Moab und Ammon, so zeigten unter den benachbarten Verwandten Israels vor allem auch die Edomiter dauernd und besonders auch beim Heranbrechen der chaldäischen Katastrophe über Juda sich als die gefährlichsten Bundesgenossen der Dränger Israels; und seitdem ergießt sich denn noch hef-

resistentes et omnem in litore Phoenicis vastavit provinciam; confestimque pergit ad Artaxiam regem Armeniae, qui de Orientis partibus movebitur; et interfectis plurimis de ejus exercitu, ponet tabernaculum suum in loco Apodno, qui inter duo latissima situs est flumina, Tigrim et Euphratem (v. 45).

tiger als gegen Babel selber die Klage und der Wunsch der Rache über dieses treulose Brudervolk; vergl. Obadja; Jer. 49, 7—22; Klagel. 4, 21, 22; Ezech. 25, 12—14; 35; 36, 5; Ps. 137, 7 f.; Mal. 1, 1—3. Sofern nun gerade Edom, Moab und Ammon durch Bande der Verwandtschaft mit Israel verbunden und so schon von Natur auf ein freundschaftliches Verhalten hingewiesen waren, so stehen auch gerade sie, diese unnatürlichen Dränger Israels, in der Vorstellung eines jeden Theokraten und insbesondere der Propheten als die geschichtlichen Repräsentanten aller Feindschaft gegen die Theokratie überhaupt da; und wie ihre Bewältigung die messianischen Hoffnungen belebt (Ps. 60, 10; Jes. 11, 14; 25, 10), so wird gelegentlich der messianische Siegeszug überhaupt unter dem Bilde der blutigen Demüthigung Edoms vorgeführt in Jes. 63, 1—6“, u. f. f. — B. 42. Und er legt seine Hand an die Ränder, nämlich an die des südlichen Länderkomplexes überhaupt; vergl. B. 41 a, zu welcher Stelle die vorliegende sich verallgemeinernde Wiederholung verhält. — Und Egyptenland wird nicht Verschönung erlangen. **לֹא יִרְחַם לְפָנֶיךָ** eigentl. „wird nicht sein bei den Entronnenen“; vergl. Joel 2, 3; Jer. 50, 29; 2 Chron. 20, 24; Eser. 9, 14. — B. 43. Und er schaltet über die Schätze von Gold und Silber, und über alle Kostbarkeiten Egyptens. Vgl. oben B. 28, wo von der großen Beute die Rede war, welche Antiochus vom zweiten ägyptischen Feldzug mit nach Hause bringt, während hier ganz allgemein und ein für allemal dieser Erbeutung ägyptischer Schätze gedacht wird. — Und Vöher folgen seinen Fußstapfen, als bezwungene Hülfswölker, die wie vorher Egypten (vgl. Ezechiel 30, 5; Jerem. 46, 9), so nunmehr dem sieghaften Nordkönige gehorchen müssen. Daß diese Thatsache sonst nicht überliefert wird, zeugt um so nachdrücklicher für die prophetische Originalität der vorliegenden Wörtsetzung (gegen Hitzig). Wegen **בְּרַגְלֵי** „in seinem Gefolge“ vergl. das ähnl. **בְּרַגְלֵי** Richt. 4, 10; 5, 15; auch 2 Mos. 11, 8. — B. 44. Aber Gerichte werden ihn erschrecken von Osten und von Norden; und er wird ausziehen mit großem Grimm, zu vertilgen und zu verderben viele. Der Maskulinplural **בְּרַגְלֵי** hier „unter Herannahme des die Gerichte veranlassenden Subjekts aus dem allgemeinen sächlichen Begriffe“. Vgl. den ähnlichen Fall in Kap. 2, 33. Die erschreckenden „Gerichte von Osten und Norden“ mögen in der That auf den Zug, den Antiochus kurz vor seinem Ende (166 v. Chr. oder 147 aer. Sel. — s. 1 Makk. 3, 37) gegen die Parther unter Arsaces und gegen die Armenier unter Artaxias unternahm und der auch zur Befestigung und Gefangennahme wenigstens des armenischen Königs führte (s. Tacit. Hist. V, 8; Appian. Syr. 45, 46), bezogen werden. Es liegt dieser Gedanke jedenfalls näher, als der an die grausame Behandlung Jerusalems, von welcher oben B. 30 ff. die Rede war, sowie an die Dämpfung jenes angeblichen Aufstands der Arabier in Phöni-

zien, von welchem nur Porphyrius bei Hieronymus (s. b. oben S. 227 Note¹) angef. Stelle) berichtet (gegen Hitzig). Als vatic. ex eventu ist aber unser Vers keineswegs nothwendigerweise zu fassen; es ist vielmehr sehr möglich, daß gerade die merkwürdige Uebereinstimmung zwischen seinem Inhalt und zwischen der geschichtlichen Thatsache, daß Antiochus Epiphanes von seinen kriegerischen Operationen im Süden durch jene Aufstände im Norden und Osten abgerufen wurde, zum Anlaß für den maskabäischen Interpolator wurde, im Obigen (B. 22—39) noch viel speciellere Anspielungen auf die Kriegsgeschichte des gottfeindlichen Tyrannen anzubringen, um so sein ganzes Thun und Treiben der Reihe nach als von Daniel im voraus beschrieben darzustellen. — B. 45. Und aufschlagen wird er seine Palastgezelte zwischen Meeren und dem Berg der heiligen Zier. So gewiß als der **הַר צִיּוֹן**, der „Berg der heiligen Zier“, nichts anderes sein kann, als der Berg Zion, der Tempelberg in Jerusalem (vgl. **צִיּוֹן** Kap. 8, 9 und **אֶרֶץ הַצִּיּוֹן** B. 16, 41 als Bezeichnung des heiligen Landes), so gewiß wird man auch das plurale **יָמִים** entweder mit Hitzig, Krainich. u. c. als poetische Bezeichnung des Mittelmeers (vergl. Hiob 6, 3; Sir. 1, 2), oder mit Benema, Füller u. a. als Bezeichnung der beiden Meere, zwischen welchen der Berg Zion liegt, des toten und des Mittelmeers, zu nehmen haben. Die letztere Auffassung, wonach der Plur. gewissermaßen für den Dual steht, empfiehlt sich wegen der Aristellosigkeit des **יָמִים** als die vorzüglichere. Keinenfalls hat man an irgendwelche außerhalb des heil. Landes gelegene Lokalität zu denken, wie Porphyrius a. a. O., der die beiden „Meere“ auf die Flüsse Euphrat und Tigris deutete und den gewöhnlichen poetischen Ausdruck **אֶרֶץ אֲפֵרָה** „seine Palastgezelte“ (vgl. für **אֲפֵרָה** Palast das entspr. syr. Wort, sowie Jer. 43, 10 Targ.) dahin mißverstand, daß er einen Ort **Aphebo** zwischen jenen beiden Flüssen, als Rastort des gegen die Armenier und Parther streitenden Antiochus annahm; oder wie noch neuerdings Dereser und Hävernich, welche das **אֲפֵרָה** zwar richtig deuten, aber den „Berg der heil. Zier“ für den, zwischen dem kaspischen Meere und dem persischen Meerbusen gelegenen „Berg des Heiligthums der Kanäa“ erklären, bei welchem Antiochus seinen Tod gefunden habe, — eine Ansicht, welche Hitzig mit Recht als „eine Ungeheuerlichkeit“ bezeichnet, und bei der beides, sowohl das **הַר צִיּוֹן** als die **יָמִים**, so unglücklich als nur möglich gedeutet erscheint. — Doch er kommt zu seinem Ende und keiner ist, der ihm hilft. Der Tod des Antiochus fand keineswegs in Judäa selbst statt, erfolgte auch nicht unmittelbar nachdem er zum letztenmale (vom dritten ägyptischen Kriege heimgekehrt im Jahre 168 v. Chr.) sich in diesem Lande aufgeschlagen und in der Nähe von Jerusalem sein Lager aufgeschlagen hatte (vgl. 2 Makk. 5, 24 mit 1 Makk. 1, 29 ff.), sondern erst 2—3 Jahre später bei jenem parthisch-armenischen Feldzuge,

und zwar im persischen Städtchen Tabä (*Tābāi*), welches Polybius 31, 11 und Porphyrus bei Hieronymus 3. d. St. übereinstimmend als Ort seines Ablebens angeben; vgl. auch 1 Makk. 6, 4. 8. Eben dieses plötzliche Ueberpringen vom Verweilen des übermühtigen Drängers im heiligen Lande zu seinem rettungslosen Untergange, der doch erst eine geraume Zeit später erfolgte, spricht entschieden für den original-prophetischen Charakter unserer Stelle. Nicht minder zeugt dafür auch die Verhüllung des eigenthümlichen Ausdrucks *יָבִיא עִירָא* mit den früheren Schilderungen Kap. 8, 25; 9, 26, sowie überhaupt das poetische Kolorit der Darstellung. Zu dem letzteren gehört namentlich auch das zu Kap. 12, 1—3 überleitende *וְעַתָּה יָבִיא עִירָא* (vergl. das kürzere *יָבִיא* Kap. 9, 26), — ein ganz allgemein auf das Rettungslose und Unwiderstehliche des Unterganges hinweisender Ausdruck, in welchem man vergeblich eine Andeutung des Wahnsinnes (Polyb. I. c.) oder der schmerzhaften Krankheit (2 Makk. 9, 5. 9. 28), die dem Tode des Epiphanes vorhergegangen sein sollen, suchen würde.

Heilsgeschichtlich-ethische Grundgedanken, apologetische Bemerkungen und homiletische Andeutungen.

1. Das Resultat unserer exegetischen Betrachtung besteht darin, daß wir die Eingangs- und die Schlußverse des Abschnitts, oder näher die auf die Entwicklung des Perserreichs und die ersten Anfänge der javanischen Weltmonarchie bezüglichen Bestandtheile der Weissagung (B. 2—4) samt den auf den alttestamentl. Antichrist als letzten Repräsentanten dieses javanischen Weltreichs bezüglichen Bestandtheilen (B. 40—45), für original und alt-daniellisch erkannten, während wir das zwischen diesen beiden echten Stücken Liegende (B. 5—39) als aus echten und interpolirten Elementen gemischt ansehen mußten. Die durchgehende Unechtheit dieses mittleren Stücks läßt sich um deswillen nicht behaupten, weil es doch auch mancherlei Spuren von originaler Prophetie darbietet, die durch die verhältnismäßige Inkongruenz ihrer Angaben mit den entsprechenden Thatfachen der seleucidisch-ptolemäischen Geschichte kenntlich sind (s. z. B. 14. 19. 26. 34. 39). Aber seinem bei weitem größeren Theile nach erscheint es als von späterer Hand eingefügt, weil es die parallelen Partien in den früheren Zukunftsgemälden, nämlich die gleichfalls auf die Zwischenzeit zwischen Alexander d. Gr. und Antiochus Epiphanes bezüglichen Stellen Kap. 7, 24 und Kap. 8, 9 in fast unglaublicher Weise an Detaillirtheit seiner Zukunftsschilderung übertrifft, ja mit so peinlicher Genauigkeit auf die Reihenfolge der seleucidischen Herrscher und ihrer Kämpfe mit den Ptolemäern eingeht, daß es fast als ein Versuch, die ideale Zehnzahl der Hörner jenes vierten Thieres Kap. 7, 24 in einzelnen historisch nachzuweisen, betrachtet werden könnte — wogegen freilich wieder der Umstand spricht, daß die Zahl der hervorgeho-

benen syrischen Könige keineswegs genau zehn beträgt, daß vielmehr ihre Reihe entschieden unvollständig aufgezählt wird, wie aus der Weglassung des Antiochus Soter (s. z. B. 6) sowie aus dem ununterbrochenen Zueinanderfließen der ersten Könige überhaupt deutlich genug erhellt (s. z. B. 5—9). Sahen wir doch auch früher (Heilsgeschichtl.-eth. Grundged. zu Kap. 7, Nr. 3a), daß die Ansicht, der Verf. unsres Buchs lehre bestimmt eine Zehnzahl von Königen zwischen Alexander d. Gr. und Antiochus Epiphanes, ebenso unhaltbar sei, wie die, daß er genau vier Könige des Perserreichs kenne und nicht mehr (s. z. Kap. 11, 2)! Eine zahlen-symbolische Planmäßigkeit in der Konstruktion der seleucidischen Königsreihe läßt sich auf keinen Fall behaupten, mag man unser Kap. nun für durchgängig echt-daniellisch, oder für bereichert durch spätere Zusätze aus der Makkabäerzeit ansehen. Dagegen kann darüber kein Zweifel bestehen, daß die Absicht des Urhebers dieser so genauen Beschreibung der seleucidisch-ptolemäischen Geschichte, mag derselbe nun der erlischte Daniel selbst oder ein begeistelter Leser seines Buchs in der Makkabäerperiode gewesen sein, darauf hinausging: die Makkabäerzeit, und eben nur sie, als den Zielpunkt der gesamten Weissagungsreihe unsres Buchs, und somit als die unmittelbare Vorbereitung der messianischen Heilszeit nachzuweisen. Es kam darauf an, „das jüdische Volk in den Stand zu setzen, bei Eintritt der geweissagten unerhörten Anfechtung Schritt für Schritt verfolgen zu können, wie es nach Gottes Rath geschehe, daß sie gerade unter diesen Umständen und in diesen geschichtlichen Zusammenhängen eintrete“ (Delitzsch). Es kam darauf an, „das Kommen des nachmaligen Tyrannen durch eine so festgeschlossene Kette der einzelnsten Ereignisse an die Zeit Daniels zu knüpfen, daß es augenscheinlich werde, wie zwischen Daniels Zeit und zwischen der jenes Tyrannen kein Raum, keine Lücke bleibe für das Kommen des Messias“ (Ebrard; s. oben zu B. 5). Vgl. auch Füller, S. 362 f. 368.

2. Mit dieser Tendenz unsres Abschnitts, die wir trotz unsres Zweifels an seiner durchgängigen Echtheit übereinstimmend mit fast allen orthodoxen Erklärern der neueren Zeit formuliren müssen, fällt sein heilsgeschichtlich-ethischer Grundgedanke im wesentlichen zusammen. „Gott verläßt sein Volk nicht, im Wechsel der Weltgeschichte, im Sturm und Drang des Völkergewoges und Kriegsgetümmels der Herrscher dieser Erde! Mag es auch Jahrhunderte hindurch zwischen sich beschenden mächtigen Nachbarreichen wie zwischen zwei Mühlensteinen eingepreßt daliegen, unfähig dem Wüthen und Toben dieser Feinde durch eigne Kraft Einhalt zu thun: Gott läßt es nicht zerreiben noch zermalmt werden! Er läßt Sein erwähltes Eigenthumsvolk nicht untergehen, auch wenn die Macht der gottlosen Dränger bis auf höchste steigt, auch wenn zu ihren gewaltsamen Unterdrückungsversuchen die einschmeichelndsten Verführungskünste, die gefährlich-

sten geistlichen Ansehnungen hinzukommen (vergl. B. 31 ff.)! Ja gerade, wenn die Noth aufs höchste gestiegen ist, dann naht Er mit Seiner Hilfe und Erlösung; wenn menschlicher Meinung nach alle Aussicht auf Hilfe geschwunden und unwiederbringlich verloren ist, gerade dann bricht das göttliche Gericht über den Dränger herein und rafft ihn rettungslos hinweg, — „und ist keiner, der ihm hilft“ (B. 45). Der Veranschaulichung dieser Wahrheiten, die sich mit dem Grundgedanken des 8. Kapitels nahe berühren (f. S. 169), soll das spezielle Eingehen auf die langwierigen Kämpfe zwischen dem Nordreiche und dem Südrreiche offenbar dienen. Es mildern diese Wahrheiten selbst dann, wenn man das wahrscheinlich interpolirte Stück B. 5—39 (wo die Weissagung geradezu in Geschichte übergeht) völlig hinwegdächte und ausschiede, den ethischen Kern mit dem Grundgedanken des 8. Kapitels liegen ihr aber um so gewisser als Hauptgedanke zu Grunde, je unzweifelhafter jenes Stück wenigstens größtentheils aus originalen, auf die Zwischenzeit zwischen Alexander und Antiochus Epiphanes bezüglichen Weissagungen besteht. Es bleibt sonach auch bei unsrer Annahme einer partiellen Interpolation des Abschnitts im wesentlichen richtig, daß derselbe deshalbs mit ungewöhnlicher Spezialität auf den Gesichtsverlauf von der Persezeit bis zur Makkabäerzeit weissagend eingehe, weil göttlicher Absicht zufolge den nothleidenden Befehlern der letzteren Zeit eine ungewöhnlich starke Gewissheit darüber, daß ihre Leiden die Wehen, die direkten Vorboden der messianischen Heilszeit sein würden, geboten werden sollte. Der außerordentlich schweren Noth der Makkabäerzeit mußte Kraft der weisen Fügung Gottes in diesem ungewöhnlich speziell weissagenden Bestandtheil der danielischen Prophetien ein außerordentlich kräftiges Trost- und Stärkungsmittel gegenübergestellt werden. „War jene Drangsal einzig in ihrer Art, was Wunder, wenn das Volk dagegen gewappnet und zu ihrer Ertragung gestärkt wurde in einer Weise, die gleichfalls einzig in ihrer Art dasteth!.... Es war ja nicht ein Krieg wie andere Kriege, den Antiochus gegen Israel führte; sein Kultus sollte ausgerottet werden; darum wird er auch als ein Krieg gegen Gott und Gottesdienst geschildert. Und in diesem Kriege stand Israel allein, ohne Bundesgenossen, dem mächtigen Könige und seinen Heeren gegenüber. Je mehr es ihm da an menschlichen Macht- und Widerstandsmitteln fehlte, je mehr es allein auf das Vertrauen in die Hilfe seines Gottes angewiesen war, desto mehr Stärkung mußte diesem Vertrauen zu Theil werden; und sie wurde ihm zu Theil durch diese in ihrer Art einzige ausführliche Vorausbeschreibung der Drangsal sammt der ihr vor- ausgehenden Geschichte“ (Küller, S. 363; vgl. Hofmann, Weissag. u. Erf. I, 313). — Daß ein frommer theokratischer Schriftsteller jener Drangsalzeit, ergriffen und überrascht von der wunderbar genauen Uebereinstimmung zwischen der Prophetie und der Geschichte seiner Zeit, diese Uebereinstimmung noch

spezieller zu gestalten, und mittelst Einfügung einer Reihe von vaticinia ex eventu in den prophetischen Text auch den letzten Rest von scheinbarer Intongrenz zwischen seinen Aussagen und den Thatfachen der jüngsten historischen Vergangenheit zu beseitigen versuchte: dies kann den unvergleichlich hohen Werth und inspirirten Charakter unsrer Weissagung so wenig in Frage stellen oder beeinträchtigen, als z. B. die Interpolationen, welche die in mancher Beziehung ähnlichen Zukunftsschilderungen des Abts Joachim von Floris († 1202) durch spätere mystische Geschichtsbetrachter des Mittelalters erfuhren, in der Absicht, sie den erfüllenden Thatfachen möglichst genau anzupassen, die hohe prophetische Begabung dieses Mannes und das Vorhandensein wirklich echter Prädiktionen in seinen Schriften zweifelhaft machen können (vergl. Meander, Kirchengesch., Bd. II, S. 451 ff.; Wieseler II, 2, S. 354, Nr. 8; 356, Nr. 9). So wenig als dieser berühmte apokalyptische Prophet des 12. Jahrhunderts — der bekanntlich das Auftreten zweier neuer Orden, eines Predigerordens und eines kontemplativen Ordens für die nächste Frist nach seiner Wirksamkeit vorhergesagt und ebendadurch der strengeren (spiritalen) Partei des Franziskanerordens im 13. Jahrhundert Anlaß zu künstlicher Herstellung einer möglichst speziellen Konföndanz zwischen seinen Prädiktionen und zwischen der Entstehungsgeschichte und Wirksamkeit ihres, sowie des Dominikanerordens gegeben hatte, — so wenig er durch die interpolirende Thätigkeit dieser seiner späteren Bewunderer an echtem Prophetenruhm einbüßen konnte; oder so wenig seine Zeitgenossen, die heil. Hildegard († 1197), die Vorhersagerin der Reformation und des Jesuitenordens (Epist. p. 160; vergl. Meander a. a. O., S. 448 ff.), durch die interpolirenden Zusätze, die wahrscheinlich auch ihre Weissagungen später erfahren haben, ihres Ruhms als hochbegabte Prophetin verlustig geht¹⁾: ebenso wenig, ja noch weniger erfährt die prophetische Dignität und der theopneuste Charakter unsres Buchs irgendwelchen wesentlichen Eintrag durch die Annahme, daß der vorliegende Abschnitt einige zuspitzende und spezieller ausgestaltende Zuthaten von späterer Hand erhalten habe und daß sich auf diese Weise z. B. seine genauen Bezugnahmen auf den Eroberungszug des Ptolem. Evergetes (B. 7. 8), auf die Kriegsthaten Antiochus des Großen (B. 11 bis 19), auf die drei ägyptischen Feldzüge des Epiphanes (B. 22—30) etc. erklären.

3. Für die praktisch-homiletische Behandlung bietet unser Kapitel scheinbar wenige oder keine Anhaltspunkte dar, da es fast durchgängig spezielle prophetische Geschichtserzählung enthält, und da auch der soeben hervorgehobene Gedanke: daß die wunderbare Spezialität dieser Prädiktion bedingt

¹⁾ Auch die heil. Brigitta († 1373) mit ihren Revelationen ließe sich als hiehergehöriges Beispiel anführen; desgleichen Nostradamus († 1566) mit seinen Quatrains u. a.

sei durch die außerordentliche Schwere der maffabänschen Leiden und Drangsale, sich nur in geringem Grade zu praktisch-erbaulicher Verwertung zu eignen scheint. Man wird aber vielmehr, statt diesen Satz einseitig zu betonen, den eigentlichen ethischen Kern des ganzen weisagenden Gesichtsbildes, oder die Wahrheit: daß Gott sein Volk und seinen heil. Bund in allen Stürmen und wechselnden Ereignissen der Völkergeschichte nicht verläßt, ihm vielmehr gerade dann, wenn die Noth den Gipfelpunkt erreicht, Errettung sendet, herauszuheben, und sie vornehmlich zum Ausgangspunkte und Mittelpunkt der Betrachtung zu machen haben. Der praktische Grundgedanke des Abschnitts ist also im wesentlichen derselbe, wie der in Ps. 46, 2—6 enthaltene: „Gott ist unsre Zuversicht und Stärke, eine Hilfe in den großen Nöthen, die uns getroffen haben. Darum fürchten wir uns nicht, wenn gleich die Welt unterginge und die Berge mitten ins Meer sanken; wenn gleich das Meer wüthete und wallete, und vom seinem Ungestüm die Berge einfielen. Dennoch soll die Stadt Gottes sein lustig bleiben mit ihrem Brüllmale, da die heiligen Wohnungen des Höchsten sind. Gott ist bei ihr darinnen, darum wird sie wohl bleiben, Gott hilft ihr fröhlich.“ — Auf einen kürzesten Ausdruck gebracht, läßt sich dieser Grundgedanke auch etwa so ausdrücken: „Der Herr läßt die gewaltigen Mülhsteine, zwischen die sein Eigenthumsvolk wie ein schwaches winziges Körnlein eingepreßt ist (das Nordreich und das Südreich), eher sich selbst gegenseitig, als jenen Gegenstand ihrer feindseligen Bedrückung zermalmen und vernichten“. Ober: „Wo die Noth am größten, da ist auch Gottes Hilfe am nächsten“. Ober: „Ich habe dich einen kleinen Augenblick verlassen, aber mit großer Barmherzigkeit will ich dich sammeln“ (Jes. 54, 7; vergl. Klagl. 5, 20; Ps. 37, 25; Hebr. 13, 5 u.).

Symbolische Andeutungen zu einzelnen Stellen.

Zu B. 2 ff. Melanchthon: Est haec praedictio testimonium illustre, quod a Deo traditum esse Prophetarum doctrinam ostendit. Et quia pollicetur liberationem, significat Deo curae esse hunc populum, qui doctrinam propheticae amplectitur. Confirmantur ergo pii, ne a Deo deficiant, ne abiciant hujus doctrinae professionem. Pertinet autem postrema pars hujus longae concionis etiam ad hanc ultimam mundi aetatem et ad Ecclesiae aerumnas, quas tulit

jam multis seculis: dum alibi Mahometica rabies conatur prorsus delere nomen Filii Dei, alibi regnant Episcopi ethnico more et studia ecclesiastica negligunt, sinunt extingui lucem Evangelii, proponunt idola et libidines, injuste occidunt homines innocentes propter verae doctrinae professionem (also die Bedrückung der Christenheit durch Papi und Türken — ein neutestamentl. Gegenbild des Anbringens des Nordreichs und des Südreichs gegen Israel). Haec mala pii considerant, ut primum a Deo petant, ut ipse Ecclesiam suam servet, regat, foveat et augeat; deinde si qui possunt aliquibus vulneribus mederi, annitantur pro sua vocatione, etc.

Zu B. 33. Calvin: Haec circumstantia magnum pondus in se continet, quia videmus multos ad tempus satis virili esse et intrepido animo, postea languescere et tandem evanescere, ut fiant prorsus sui dissimiles. Angelus autem hic promittit fore insuperabilem constantiam eorum, qui sustinebuntur Dei spiritu, ita ut non uno tantum die vel mense vel anno certent, sed subinde colligant animos et nova certamina, neque unquam deficiant. — Cramer: Gott erhält auch noch in den größten Verfolgungen die Seinen und bewahrt sie vor Abfall. — Starke: Ein wahrer Christ muß für die Ehre Gottes Leib, Leben und alles, was er hat, wagen.

Zu B. 35. Calvin: „Sequitur, nullos pollere tanta sanctimonia et puritate, quin adhuc resident in ipsis aliquae sordes, quae purgationem exigunt, ita ut ipsis necesse sit transire per fornacem, et mundari instar auri et argenti. Hoc ad omnes Dei martyres extenditur. Unde etiam videmus, quam insulse Papistae imaginantur merita Sanctorum ad nos redundare, quoniam plus quam necesse erat praestiterint. Osiander: Gott hat allen Verfolgungen ein Ziel gesetzt, das sie nicht überschreiten können. — Starke: Nach der Anfechtung folgt die Zeit der Erquickung und nach dem Leiden die Zeit der Freuden; Loh. 3, 31.

Zu B. 39 ff. Aeußerlich geht's den Anbetern des Thieres zwar wohl, aber endlich müssen sie doch erfahren, daß ihre Ehren und Güter nicht von beständiger Dauer sind, während die Nachfolger des Lammes ewige Herrlichkeit genießen werden.... (zu B. 44 f.): Läßt Gott auch manden bösen Voratz ins Werk gesetzt werden; seine Nachsicht über die Gottlosen währet immer nur eine Zeitlang; Ps. 50, 21: —

c. Schluß der Vision. Die messianische Errettung und Verklärung des Gottesvolkes. Nebst Hinweisung auf die genaue göttliche Vorherbestimmung der Zeit dieser messianischen Errettung.

Kap. 12.

1 Und in jener Zeit wird auftreten Michael, der große Fürst, der für deines Volkes Kinder auftritt. Und es wird sein eine Zeit der Drangsal, dergleichen nicht gewesen ist, seit ein Volk ist, bis zu jener Zeit. Und in selbiger Zeit wird errettet werden dein Volk, wer immer sich

aufgezeichnet findet im Buche. *Und viele derer, die unter dem Erdboden schlafen, werden er- 2
wachen: diese zum ewigen Leben, und jene zur Schmach, zum ewigen Abscheu. *Und die Ver- 3
ständigen werden leuchten, wie die Himmelsfeste leuchtet, und die, welche die vielen zur Gerech-
tigkeit führen, wie die Sterne immer und ewiglich.

Und du, Daniel, verbirg die Worte und versiegle das Buch bis auf die Zeit des Endes; 4
es werden's viele durchforschen und groß wird werden die Einsicht.» —

Und ich, Daniel, sah, und siehe, zwei andere standen da: der eine hier am Ufer des 5
Stroms und der andere dort am Ufer des Stroms. *Und [einer] sprach zu dem in Linnen ge- 6
kleideten Manne, welcher oberhalb der Wasser des Stromes [stand]: »Bis wann [ist] das Ende
der Wunderdinge?« — *Und ich hörte den in Linnen gekleideten Mann, welcher oberhalb der 7
Wasser des Stromes [stand]; und er erhob seine Rechte und seine Linke zum Himmel und
schwur bei dem ewig Lebenden: daß nach [einer] Zeit und [zwei] Zeiten und Hälften, und wenn
aufgehört hat die Zerstreuung eines Theils vom heiligen Volke, dies alles vollendet werden wird.

Und ich hörte es, verstand es aber nicht, und sprach: »Mein Herr, was ist das letzte Ende 8
von diesem?« — *Und er sprach: »Gehe hin, Daniel, denn verborgen und versiegelt sind die 9
Worte bis zur Zeit des Endes!

Viele werden sich läutern und reinigen und werden durchgeschmolzen werden; und fre- 10
veln werden die Frebler und ohne Einsicht werden alle Frebler sein, aber die Verständigen
werden's einsehen. *Und von der Zeit an, da das tägliche Opfer entfernt und ein Verwüstungs- 11
greuel aufgestellt wird, sind tausend zweihundert und neunzig Tage. *Heil dem, welcher aus- 12
harrt und bis zu tausend dreihundert und fünf und dreißig Tagen gelangt!

Du aber, gehe hin bis zum Ende, daß du ruhest und hinzutretest zu deinem Loose am 13
Ende der Tage!«

Exegetische Erläuterungen.

B. 1—3. Die messianische Errettung und das 1
Gericht der ewigen Vergeltung. — Und in jener
Zeit; d. h. in der eben (11, 45) bezeichneten Zeit,
in der Zeit, wo das Gericht über den gottlosen
Dränger Antiochus Epiphanes hereinbricht und
derselbe „ohne Helfer“ zu seinem Ende kommt.
Gegen Hävernicks Versuch, das *בְּיָמֵי הַהֵם* in
dem allgemeinen Sinne „einstmals, dereinst“ zu
fassen, haben mit Recht fast alle übrigen Neueren
geltend gemacht: 1) die Kopula *ו*, welche diese neue
Zeitbestimmung aufs engste mit dem Bisherigen
verknüpft; 2) die Unzulässigkeit, auch nur das von
Hävernicks verglichene *בְּיָמֵי הַהֵם* der Propheten
anders denn als Zurückweisung auf die unmittel-
bar vorher bezeichnete Zeit zu verstehen; 3) die
gleich folgende Charakterisirung der Zeit als einer
Drangsalzeit, welche, gleich der Erwähnung der
בְּיָמֵי הַהֵם in B. 3 (vgl. 11, 35), deutlich genug auf
die bisherige Schilderung der antiochischen Verfol-
gungszeit zurückweist. — Wird auftreten Michael,
der große Fürst, der für deines Volkes Kinder auf-
tritt. Wie das *הַהֵם* auf den Schluß des
vor. Kapitels, so weist diese Einführung Michaels
als des himmlischen Bundesgenossen und Schutz-
herrn Israels (nicht etwa als des Sohnes Gottes
oder des Messias selber, — wie noch Hävernicks, im
Anschlusse an die ältere orthodoxe Exegese will) auf
Kap. 11, 1, sowie auf die Präliminarien der ganzen
Vision in Kap. 10, namentlich auf 10, 13. 21 zurück.
Er steht beidemale sensu bellico, vom kriegerisch
gerüsteten, streitbaren Auftreten (vgl. 11, 14. 16 u.),
und *וְיָ* bei dem *הַהֵם* drückt die schützende Aussicht
über u. aus, wie Esth. 8, 11; 9, 16. Er „tritt auf“

oder „steht da“ für die Kinder deines Volkes, d. h.
er tritt in thätig helfender Weise ihre Inter-
essen und waltet schützend über ihnen; vgl. 10, 13.

— Und es wird sein eine Zeit der Drangsal, der-
gleichen nicht gewesen ist, seit ein Volk ist, bis zu
jener Zeit. D. h. die Noth der Frommen wird aufs
höchste gekommen sein, wird ihren Gipfel erstiegen
haben, wenn endlich die Hülfe kommt; vgl. 11, 45;
9, 26. 27. Zu dem Relativsätze *אֲשֶׁר לֹא הָיָה כָּמוֹהָ*

welcher die Drangsalzeit als eine unerhörte, nie
dagewesene bezeichnet, vgl. 2 Mos. 9, 18. 24; Joel
2, 2 und namentlich Jerem. 30, 7, welche letztere
Stelle überhaupt als Vorbild der unsrigen gebient
zu haben scheint. — Und in selbiger Zeit wird er-
rettet werden dein Volk. Gut Kranichfeld: „Die

Errettung Israels (*יִשְׂרָאֵל*), welche hier unter der
Führung des *מִיכָאֵל* errungen gedacht wird, coin-
cidirt sachlich mit der Schilderung 7, 18. 26 f. 14;
9, 24. Und das Hinzutreten des Menschensohn-
Aehnlichen, welcher der aus Israel selbst entsprun-
gene geistbegabte Führer, d. i. der Masiach ist, zu
dem Tage-Alten (7, 13) kommt in Betracht als
das bestätigende Endresultat der unter der unsicht-
baren Leitung des Engeldes *מִיכָאֵל* bestandenen
siegreichen Kampfes gegen den volksgeschichtlichen
Feind der Theokratie. Die von Hävernicks u. a. be-
hauptete absolute Identität des Masiach aber mit
dem in geistes- und berufsnäher Beziehung zu ihm
stehenden *מִיכָאֵל* erhellt hierbei nicht, trotz der nahe-
liegenden und wohlbegründeten Annahme der
Schilderung 10, 5 f. seitens der neutestamentlichen
Apokalypse auf den verkörperten Menschensohn selber:
so wenig wie die unmittelbare Identität Satans,
des der Engellwelt zugehörigen Feindes Gottes, mit

dem unter Satans Regide agirenden Antichrist des Neuen Testaments erweislich ist". — Wer immer sich aufgezeichnet findet im Buche. Wörtl. „jeder, der erfunden wird geschrieben im Buche". Zu כּוּ im Sinne von „wer nur immer, quicunque" vgl. Jes. 43, 7; 2 Sam. 2, 23. Das „Buch" ist das nämliche, wie das in der ähnlichen Stelle Jes. 4, 3 erwähnte, also das Buch des Lebens; vgl. zu Kap. 7, 10. Dasselbe ist natürlich nicht als eine „Liste der Lebenden Israelliten" (vgl. Ps. 69, 29; 2 Mos. 32, 32) zu denken; und ebenso wenig wird es als ein „Verzeichniß derer" zu denken sein, „welche in der Stunde der Entscheidung gerettet werden und am Leben bleiben sollen". Vielmehr ist es ein Verzeichniß derer, die das ewige Leben ererden sollen, eine „Liste der Bürger des messianischen Reichs" (vergl. Hitzig z. d. St.), ein Verzeichniß derer, die im Gerichte bestehen werden, mögen sie seine Abhaltung nun erleben, oder zu ihr, nach B. 2, auferweckt werden. Im wesentlichen so auch Hofmann (Schriftbew. I, 209): das „göttliche Verzeichniß Israels, in das die Israel wahrhaft Angehörigen eingetragen sind", während Füller hier willkürlicher Weise an das „Buch der Wahrheit" Kap. 10, 21 denkt. — B. 2. Und viele derer, die unter dem Erdboden schlafen. Wörtl. „und viele von den Schlafnern des Staublandes". אֲדָמָה עָפָר „Land, Erde des Staubes" (b. i. des Grabesstaubes, vgl. Ps. 22, 16. 30; Jes. 26, 19 u.) ist wesentlich gleichbedeutend mit unserem „Erdenstaub, Erdboden"; die אֲדָמָה עָפָר sind die, welche in diesem Erdenstaube den Todes Schlaf schlafen, vergl. Ps. 13, 4; Job 3, 13; Jer. 51, 39. 57, sowie das neutestamentl. κοιμώμενοι, κοιμημένοι. — Werden erwachen, diese zum ewigen Leben u. Während alle älteren christlichen Ausleger und von den neueren z. B. noch Hävernich, Hofmann, Auberlen, Zindel, Kliefoth u. hier die allgemeine Todtenerstehung geweissagt finden, indem sie das „viele" = „alle" setzen (oder auch mit Hofmann, Schriftbew. II, 2, 549 übersetzen: „und in Menge werden sie aus der Todtenwelt erstehen"), wollen die meisten Neueren seit Bertholdt (auch Kranichfeld, Füller, Köstlin in den Stubb. und Kritik. 1869, S. II, S. 252) die vielen wiedererwachenden Schlafner lediglich auf Angehörige des Volks Israel beschränkt wissen; oder, wie z. B. Füller, S. 339 dies ausdrückt: die hier geweissagte Todtenauferstehung soll „nicht die letzte, allgemeine, sondern eine ihr vorausgehende partielle, auf Daniels Volk beschränkt sein". Aber daß wirklich die letzte und allgemeine Todtenerstehung hier in Rede steht, erhellt 1) daraus, daß der Ausdruck „Schläfer des Erdenstaubes" ein viel zu allgemeiner ist, als daß man lediglich die verstorbenen Israeliten mit ihm bezeichnet finden dürfte; 2) aus der in den Schlussworten unsres Verses enthaltenen Hinweisung auf die ewige Strafe der Gottlosen, welche unversöhnlich und zwecklos wäre, falls dabei bloß an ewig zu bestrafende Israeliten

zu denken wäre (s. gleich nachher unten). Wozu ferner noch kommt: 3) daß mit dem מְרַבֵּי, einem zunächst nur die unübersehbare Menge der Erwachten hervorhebenden Ausdrücke (vergl. Hofmanns Uebersetzung: „in Menge"), ebenso wohl die Gesamtheit der auferstehenden Menschenwelt, als ein großer Bruchtheil derselben bezeichnet werden kann, ganz ähnlich wie das neutestamentl. πολλοί oder οἱ πολλοί oft genug gleichbedeutend mit πάντες ist; vgl. z. B. Matth. 20, 28; 26, 28 mit 1 Joh. 2, 2; 1 Kor. 15, 22; Röm. 5, 15. 16 mit 5, 12). 4) Wenn in den früheren alttestamentl. Parallelen Jes. 26, 19; 66, 24; Ezech. 37, 1—15 in der That nur eine israelitische Partikular-Auferweckung geweissagt ist (was sich übrigens für keine dieser Stellen striete beweisen läßt, da sie vielmehr sämtlich auf der Voraussetzung eines einstigen Auferstehens aller Menschen fußen, — vgl. Hofmann, Schriftbew. II, 2, 461 ff.), so folgt hieraus noch keineswegs das Gleiche auch für unsere Stelle. 5) Vielmehr fordert die Erwartung einer allgemeinen Todtenerstehung, wie sie sowohl in der jüdisch-apokryphischen Literatur (2 Makk. 7, 14) als im Neuen Test. aufs reichlichste bezeugt ist, (s. namentl. Joh. 5, 28 f.; Apoffg. 24, 15), daß es auch an grundlegenden Zeugnissen hiersür im kanonischen Alten Testament nicht fehle, was offenbar der Fall sein würde, wenn auch unsre Stelle lediglich auf die partikular-israelitische Auferstehung ginge. 6) Auch der enge Zusammenhang der Stelle mit dem Vorhergehenden oder, was dasselbe ist, die Verkettung der in B. 1—3 enthaltenen eschatologischen Weissagungen mit der im Vorherigen geschilderten antiochisch-makkabäischen Drangalszeit kann nichts gegen die Universalität der in Rede stehenden Todtenerweckung beweisen. Denn unser Prophet war nun einmal diese Drangalszeit der unmittelbare Vorbote des letzten Endes. Beides grenzte ihm unmittelbar aneinander: das Aufhören der antiochischen Verfolgung und die Ankunft des Messias als Bringers einer neuen ewigen Heilszeit. Von der langen Reihe von Jahren, die zwischen jenen alttestamentlich-typischen „Wehen des Messias" und zwischen seiner wirklichen Geburt ins Fleisch verstreichen mußten, sowie weiterhin von den vielen Jahrhunderten, die wiederum zwischen seiner ersten und zweiten Zukunft, zwischen dem Anfang des Endes und dem schließlichen allgemeinen Ende aller Dinge, verfließen mußten: von dem allem schaute er nichts, weil die perspektivische Natur seines prophetischen Schauens dies nicht zuließ (vgl. oben, Heilgesch.-eth. Grundged. zu Kap. 9, Nr. 1, S. 194 f.). Das antitypische allgemeine Gericht über alles Fleisch fällt ihm mit dem typischen Gericht über den alttestamentl. Dränger des Gottes-

1) Vgl. Calvin z. d. St.: »multos hic ponit pro omnibus, ut certum est. Neque haec locutio debet nobis videri absurda. Non enim rabbinus opponit angelus omnibus vel paucis, sed opponit uni; cfr. Rom. 5, 15. 19.

volles in eins zusammen, und es ist deshalb ebenso einseitig, mit Berth., Hitz. und den übrigen rationalistischen Auslegern dem hier in Rede stehenden Gerichte seinen universalen Charakter zu nehmen und es zu einem bloßen Partikulargerichte über die guten und bösen Israeliten zusammenzupressen zu machen, als einseitig und willkürlich ist, mit Hengstenberg (Christol. 2. Aufl. III, 6), Auberlen (Daniel S. 199), Zündel (S. 99 seiner Krit. Untersuchungen) u. a. zwar B. 1 noch auf die Errettung Israels aus der antiochischen Drangsal, also alt-typisch und partikularistisch zu deuten, B. 2 u. 3 dagegen antitypisch-eschatologisch, auf die letzte Auferstehung und das jüngste Gericht bezüglich, zu fassen, und somit zwischen B. 1 u. 2 eine durch nichts indizierte zeitliche Kluft von ungeheurer Weite zu statuieren. Siehe gegen dieses willkürliche Auseinanderreißen der offenbar ein einheitliches Ganzes bildenden Schilderung: Hilgenfeld, Die Propheten Esra und Daniel, S. 84, sowie Kranichf. S. 402. Ein hiatus von Jahrhunderten umfassen der Weite findet allerdings statt; aber derselbe liegt zwischen Kap. 11, 45 und Kap. 12, 1, und ist dabei ein solcher, daß der Prophet keinerlei Bewußtsein von seinem Vorhandensein haben konnte. — Und jene zur Schmach, zum ewigen Abscheu. Wie das Erwachen „zum ewigen Leben“ an Jes. 26, 19, so erinnert das „zur Schmach, zum ewigen Abscheu“ (הַרְאָה stat. constr. von הָרָאָה, wie וְרָאוּ von וָרָאוּ) an Jes. 66, 24. Vergl. die neutestam. Ausdrücke ἀνάστασις νεκρῶν, Joh. 5, 29, und ἁνάστασις δαιμόνων, Offenb. 20, 14. — Sehr willkürlich meint Füller: das „Auferstehen zur Schmach“ sei „mehr eine beiläufige Bemerkung“, die ohne Schaden für den Sinn der Stelle ausfallen könnte. Vielmehr ist die Hinweisung auf die ewige Schmach und Qual, die den Gottlosen im Gerichte bevorsteht, ein Hauptgedanke, der durch die erst kurz vorher geschehene Erwähnung des hilfs- und rettungslosen Endes des antichristlichen Wälderichs (11, 45) nicht nur nahegelegt, sondern gebieterisch gefordert war, und der wegen eben dieser seiner so unumgänglichen Rückbeziehung auf Kap. 11, 45b als Hauptbeweis für den nicht bloß jüdisch-partikularen, sondern universalen Charakter des in unserer Stelle geweihten Gerichts mit in Betracht kommt; s. oben Nr. 2. — B. 3. Und die Verstandigen werden leuchten, wie die Himmelsfeste. Es liegt hier ebenförmig wie in Kap. 11, 33, 35 ein Grund vor, הַמְשִׁיבִּים anders als mit „die Verstandigen, die Klugen, Einsichtigen“ zu übersetzen. Es sind damit gemeint nicht die Frommen überhaupt (die dort, Kap. 11, 33, als die „vielen“, רַבִּים bezeichnet waren, und auch hier wieder in b unter dieser Bezeichnung wiederkehren), sondern „die durch Gottesfurcht, Treue und Standhaftigkeit Hervorragenden im Volke, die durch Wort und That am meisten wirkten, aber auch am meisten litten für den heiligen Bund“ (Füller). Daß die Thätigkeit solcher theokratischen Klugen oder Weisen auch das Lehrges-

schäft mit in sich begriff, versteht sich von selbst, ohne daß man darum מְשִׁבִּים ohne weiteres durch „Lehrer“ zu übersetzen hätte. Für diese allzu spezielle Zuspitzung des Begriffs ist weder das parall. מְצַדִּיק beweisend, noch auch die Bezeichnung des Knechts Jehobach's als eines מְשִׁבִּים Jes. 52, 13 (gegen Hitzig). Ebenso wenig läßt sich umgekehrt für die allzu allgemeine und verblasste Fassung „Fromme, Gutgesinnte“ (de Wette) etwa Matth. 13, 44 geltend machen; denn wenn Christus hier von den „Gerechten“ überhaupt sagt: sie würden „leuchten wie die Sonne in des Vaters Reich“, so ist dies eine freie Anwendung, aber nicht eine Uebersetzung oder Erklärung unserer Stelle. — Zur Vergleichung des Leuchtens dieser „Verstandigen“, (הַרְאָה eigentl. „Glanz ausstrahlen, hell strahlen“) mit dem des lichten Himmelsgewölbes (der רָקִיעַ „Himmelsfeste“, vgl. die Ausleger zu 1 Mos. 1, 6) ist namentlich 2 Mos. 24, 10 zu vergleichen; auch Esch. 1, 22, 26 u. — Und die, welche die vielen zur Gerechtigkeit führen, wie die Sterne immer und ewiglich. Der Ausdruck הַמְצַדִּיק הַרְבֵּים scheint aus Jes. 53, 11 entlehnt, rechtfertigt aber darum noch nicht die Kranichsfeld'sche Erklärung, wonach speziell nur priesterlich vermittelnde Urheber von Gerechtigkeit, also Priester, „welche im Opferkult des Volkes Sünden hinwegnehmen“, darunter zu verstehen sein sollen; — eine allzu enge und dabei eintragende Fassung des Begriffes הַמְצַדִּיק, für welche die früheren gelegentlichen Erwähnungen der theokratischen Opfer (7, 25; 8, 11, 13; 9, 26; 11, 31) ebenförmig beweisend sind, als die Stelle 9, 24. — Die Sterne als Symbole der himmlischen Doga gottbildlich verkörperter Gerechter: 1 Kor. 15, 40 ff.; Offenb. 2, 28; vgl. auch oben zu Kap. 8, 10.

B. 4. Schlussermahnung des weisagenden Engels. — Und du, Daniel, verbirg die Worte und versiegle das Buch. Schwerlich ist mit diesen „Worten“ und diesem „Buche“ das ganze Buch unfres Propheten gemeint, sondern eben nur die zuletzt mitgetheilte Weissagung, Kap. 11, 2—12, 3 (richtig Havern., v. Leng., Kranichf., Füller u.). Vergl. für סֵפֶר im Sinne eines kleineren zusammenhängenden Schriftabschnittes, der Eine Rolle spielt: Neh. 1, 1; Jer. 51, 63; auch oben zu Kap. 9, 2. Wegen סֵפֶר „verbergen“, d. h. geheim halten, nicht verbreiten, und des hier verstärkten hinzugefügten חֲסֹם „versiegeln“, s. zu Kap. 8, 26. Buchstäblich ist natürlich keins von beiden gemeint, weder das Verbergen, noch das Versiegeln (gegen Hitzig). Wozu der Engel den Propheten auffordert und was dieser auch befolgt haben wird, das ist nur die Vermeidung einer geßfentlichen und unbedachtsamen Veröffentlichung der Weissagung, ihre Uebersieferung in feinsche, sichere und zuverlässige Hände also, die ihrem geheimnißvollen ehrsurchtgebietenden Inhalte entsprechend mit ihr umzugehen wissen würden. — Bis auf die Zeit des Endes; d. h. bis zu dem in B. 1 bezeichneten Zeitpunkt, auf welchen die ganze Weissagung von Kap. 11, 2 an abzielt. — Es wer-

den's viele durchforschen, und groß wird werden die Einsicht. **וְיִדְּעוּ** eigentl. „sie werden um h er-schweifen, nämll. suchend, forschend“; vgl. Jerem. 5, 1; Am. 8, 12; Sach. 4, 10; 2 Chron. 16, 9. Un-erweislich ist die von J. D. Mich. und v. Lengerke angenommene Bedeutung des „Umherirrens, des sflüherlosen Umhererschweifens“ (im Gegenfaze zur festen Leitung durch das Gotteswort); nicht min-der aber auch der von Maurer, Hitzig, Ewald u. angenommene Sinn des „genauen Lesens“, für welchen man sich auf das angeblich zu Grunde lie-gende rabbinische **שׂוּבָה** „Zeile, gerade Linie“ beruft. — Die ganze Bemerkung hat deutlich den Zweck, die Ermahnung zur Geheim- und Heilighal-tung der mitgetheilten Prophetie, zu ihrer Fernhal-tung von profanen Händen zu motiviren. Denn nichts Geringes und Gemeines ist sie, sondern ein Mittel, dereinst vielen, die sie ernstlich durchforschen, zu tieferem Einblick in die Wege Gottes, des Len-kers aller irdischen Gescheide, zu verhelfen. Daher es Sünde wäre, sie gemein zu machen.

B. 5—7. Eibliche Bekräftigung des gewissen Ein-treffens der Weissagung bis zu einem näher bezeich-neten Termin, nämlich bis zum Ablaufe der mysti-schen 3½ Zeiten, auf deren Schluß der Prophet schon früher, Kap. 7, 25 (vgl. 8, 14; 9, 27) vertröstet worden war. Aus der Wiederkehr dieser tröstenden Zeitangabe erhellt, daß sich in diesen Versen und überhaupt bis zum Schlusse Enthaltene einen Epi-log nicht bloß zur letzten prophetischen Vision (10 bis 12, 3), sondern zum gesammten weisagenden Theil, ja überhaupt zum ganzen Buche bilden soll. Doch stellt sich die neue Scene, die behufs Einfüh-rung dieses Epilogs mit unfrem Verse beginnt, deutlich als in näherer Beziehung zu der die letzte große Weissagung einführenden Scene Kap. 10, 4 ff. stehend, ja als eine nur wenig modifizierte Wieder-aufnahme dieser Scene dar. Vergl. einerseits das einen neuen Anfang markirende: „Und ich, Daniel, sah“ u., was an Kap. 10, 5 erinnert, andererseits den Umstand, daß die Hauptperson der früheren Scene, der „in Rinnen gekleidete“ mächtige Engel-sfürst, auch jetzt noch rebende und handelnde Haupt-person bleibt (B. 6 ff.), mögen ihm immerhin zwei neue, bisher nicht dagewesene Engelwesen (als Zeu-gen des von ihm abzulegenden Eidschwurs, s. gleich nachher) zur Seite getreten sein und so das ge-sammte anwesende Personal, das bisher nur aus zweien: Daniel und dem in Rinnen gekleideten En-gelsfürsten, bestanden hatte, auf die doppelte Zahl erhoben haben. — Und siehe, zwei andere standen da. Nämlich andere, als der bisher und dann wie-der B. 7 Rebende, andere als der priesterliche En-gelsfürst in den kleineren Gewändern. Das **אֲחֵרִים** steht sicherlich nicht mit Bezug auf den in B. 6 ein-geführten Sprecher (Hengstenb.), sondern es be-zieht sich, wie immer, auf vorgängig Erwähntes, unterscheidet also von dem bisher rebenden Engel zwei andere, jetzt erst in den Gesichtskreis des Pro-pheten tretende Personen. Daß diese neuen Perso-

nen auch wieder Engel sind, steht gewiß nicht zu bezweifeln; ebensowenig erscheint es dem Folgenden nach zweifelhaft, daß ihre Zweizahl den Zweck hat, sie als Zeugen des Eidschwurs B. 7 zu kennzeich-nen; vergl. 5 Mos. 19, 15; 31, 28; 2 Kor. 13, 1 u. (so richtig Hitzig, Kranichfeld, — im wesentlichen auch Kliefoth). Wer aber diese beiden Engel sind, darüber würde man vergeblich Vermuthungen an-stellen, weil es dem Schriftsteller nun einmal nicht gefallen hat, ihnen Namen beizulegen. Schwerlich werden sie die Engel Gabriel und Michael sein, denn ihre Anwesenheit hätte Daniel gewiß nicht ausdrücklich zu bemerken unterlassen, da er dieser beiden Hauptengelsfürsten schon früher mehrmals Erwähnung gethan hatte. Es ist wohl eher an En-gel niederen Ranges zu denken, vergleichen ja zu dem fraglichen Zeugenamte genügten. Ob sie die-selben sind, wie die beiden „Heiligen“, die der Pro-phet Kap. 8, 13 im Gespräche miteinander begriffen hörte, muß dahingestellt bleiben. Abzuweisen sind jedenfalls folgende kontextwidrige Annahmen: 1) der eine der beiden **אֲחֵרִים** sei Gabriel, der bis-herige Sprecher, von dessen Verschwinden ja nichts gesagt sei (v. Leng.); 2) der eine der beiden sei aller-dings Gabriel, der andere aber ein anderer, in der früheren Scene Kap. 10, 5 ff. zwar schon Aufgeführ-ter, aber noch nicht Genannter (so Hübner. —, der also die sämtlichen drei Engel unsrer Scene schon in Kap. 10 auf dem Schauplatze stehen, aber nur nicht deutlich unterschieden werden läßt); 3) die bei-den **אֲחֵרִים** seien die in Kap. 10, 20 genannten Schutzhelfer oder Fürsten Persiens und Griechen-lands (Hieron., Luth., Grot., Sanctius u.); 4) sie seien Judas und Simon Makkabäus (! — so J. D. Michaelis); 5) sie seien Repräsentanten aller derer, die in der Folgezeit auf das Reich Gottes warten und nach der Zeit seines Kommens fragen würden (Coccejus); 6) sie seien eine mythische Bezeichnung entweder des Gesetzes und der Prophetie (so eine Glosse am Rande des cod. Chisian.), oder der Vernunft und der Phantasie (so Rabb., z. B. Jos. Jacchiades). Richtig bemerkt schon M. Geier über diese und ähnliche Meinungen: „haec signimenta sunt hominum, textus auctoritate destituta.“ — Der eine hier am Ufer des Stroms, der andere dort am Ufer des Stroms. **הַיָּרְדֵּן**, sonst immer die hebr. Bezeichnung des Nil (der im Egypt. selbst ior[sahid. joro, memphit. jaro] heißt; vergl. Gesen.-Dietrich s. v. יָרְדֵּן), steht hier zur Bezeichnung des „großen Stromes“ Tigris Kap. 10, 4. Und zwar dies wohl deshalb, weil יָרְדֵּן überhaupt frühzeitig rein appellativische Bedeutung = הַיָּרְדֵּן הַגָּדוֹל er-halten hatte, was sich aus dem poetischen Gebrauche des Plural **יָרְדֵּיִם** im Signe von „Kanäle“ ergibt (vgl. Job 28, 10; Jes. 33, 21). Vergebens stellen Hitz. und Kranichf. den rein appellativen Gebrauch des יָרְדֵּן hier in Abrede und behaupten vielmehr: der Tigris werde metonymisch als Nil bezeichnet — woraus sie dann mehr oder minder willkürliche Folgerungen ziehen (der erste r: diese Bezeichnung

gebe zu erkennen, daß der bisher lebende, und jetzt B. 6 f. über dem Wasser schwebende Engel der Schutzgeist Egyptens sei [vgl. zu Kap. 10, 5], sowie nicht minder, daß der Verfasser des ganzen Buches ägyptischer Abkunft sei [!]; der Letztere: „die metonymisch sachliche Gleichstellung des Egypten repräsentirenden Nil, mit dem Schildekel, dem Repräsentanten zukünftiger Drangsalzeit [?] solle auf eine zweite ägyptische Errettung hinweisen“). — B. 6. Und (einer) sprach zu dem in Linnen gekleideten Mann u. Als Subj. zu **אֶחָד מֵהֵם** ist gewiß nicht „jeder der beiden, der hüben wie der drüben Stehende“ zu denken (Theod., Syr., Kranichfeld, Klieff.), sondern, wie die Analogie der Stelle 8, 13 deutlich an die Hand gibt, nur der eine von ihnen (**אֶחָד מֵהֵם** Ibn Esr.), und zwar wohl der diesseits vom Fluß Stehende, dem Propheten zunächst Befindliche und allein Vernehmliche. Ähnlich wie in 8, 13 (vgl. B. 14) vertritt dieser fragende Engel den Propheten selber; insofern hat denn Hieron. nicht Unrecht, dem et dixit (alter eorum) ohne weiteres ein: „et dixit“ zu substituieren. — Welcher oberhalb der Wasser des Stromes, nämlich „stand“ oder „schwebte“. Dieses Schweben über den Gewässern des Tigrisflusses indiziert eine neue Situation, von der bei der früheren Einführung und Beschreibung des „in Linnen gekleideten“ in Kap. 10 noch nicht die Rede gewesen war, und mit der auch Kap. 8, 16 wahrscheinlich nicht zu vergleichen ist (s. z. b. St.). Daß der offenbarende Engel über dem Fluße schwebt, hat sicherlich blos den Zweck, ihn in die Mitte zwischen die beiden fragenden Engel an beiden Ufern zu versetzen, soll auch wohl nicht blos an das Schweben des Geistes Gottes über den Wassern 1 Mos. 1, 2 erinnern (Siz.), sondern dient der Absicht, wie früher (Kap. 7, 2) das Meer, so hier den preischnell dahin strömenden nächtigen Tigrisstrom als ein Symbol der wogenden Völkerwelt zu erkennen zu geben, über welcher der „gute Geist der Weltmacht“ als heilsam ordnendes und lenkendes Prinzip schaltet (so wohl richtig Füllner, nur daß derselbe hiermit die äußerst gezwungene Annahme verbindet: die beiden an den Ufern des Stroms stehenden Engel sollten auf das doppehelteilige Ende der Weltzeit, also auf die beiden Parusien Christi, die erste in Niedrigkeit und die zweite in Herrlichkeit, hinweisen!). — Bis wann das Ende der Wunderdinge? D. h.: „wann (**מָה־עַתָּה** hier s. v. a. **מָה־עַתָּה**) tritt das Ende, der Abschluß, der von dir geweissagten wunderbaren Dinge ein?“ Der **עַתָּה** ist offenbar der in B. 1 (vgl. Kap. 11, 45) bezeichnete, also verschoben von der **מָה־עַתָּה**, dem „letzten Ende“, wonach Daniel B. 8 fragt. Die „Wunderdinge“ (**מוֹפְתִים**) aber sind die zuletzt, von Kap. 11, 30 an geschilderten außerordentlichen Drangsale und Straferfolge, deren Werkzeug der alttestamentliche Antichrist Antiochus sein sollte; vergl. den ähnlichen Gebrauch von **מוֹפְתִים** in Kap. 8, 24; 11, 36, und besonders Jes. 29, 14. — B. 7. Und er erhob seine

Rechte und seine Linke. Das Aufheben beider Hände hier, um der Schwurhandlung einen feierlichen Nachdruck zu geben; vergl. 5 Mos. 32, 40; Ezech. 20, 5. — Und schwur bei dem ewig Lebenden. **וְיָחִי עַד־עַד**, vgl. 4, 31; 5 Mos. 1. c., und Dffb. 10, 6. **וְיָחִי** hier Adjektiv, nicht Substantiv. Vergl. übrigens ähnliche Prädikate auch bei den Namen heidnischer Götter, z. B. *ἀεὶ ζῶος θεός* der Inschr. zu Schaffa (Burkhardt, Reisen u., S. 147. 503); *Προϋαῖος αἰωνόβιος* der Inschr. von Rosette, 3. 4. 9. 54. Bei dem wahren Gotte Jehovah hat das Präd. *vivens in aeternum* die tiefere Bedeutung, daß derselbe nicht blos ewig lebe, sondern auch dem Bösen ewig sein Ziel setze (richtig Ewald b. d. St.). — Daß nach Zeit und Zeiten und Hälfte, d. h. nach Einer Zeit, und zwei Zeiten und einer halben Zeit, oder kurz: nach $3\frac{1}{2}$ (mythischen) Jahren: vergl. zu Kap. 7, 25. Zu dieser aus dem Früheren (vergl. auch Kap. 8, 14; 9, 27) wohlbestimmten Zeitbestimmung tritt aber hier noch eine weitere hinzu, die freilich sachlich mit ihr zusammenfällt: — und wenn aufgehört hat die Zerstreuung eines Theils vom heiligen Volke. Da **וְכָל־הָעָם־הַזֶּה** im prophetischen Sprachgebrauch fast immer die Bed. „zerstreuen, versprengen“ hat (vergl. Jes. 11, 12; Jerem. 13, 14; 51, 20. 23), während die des „Zerschlagens, Zerschmetterns“ mehr als eine dichterische erscheint (vergl. Ps. 2, 9; 137, 9), und da ferner **וְכָל־הָעָם־הַזֶּה** im Sinne von „Theil, Abtheilung“ durch Parallelen wie 1 Mos. 47, 24; 2 Kön. 11, 7; Nehem. 11, 1 wohlgesichert erscheint, so läßt sich gegen die vorstehende Erklärung der Worte **וְכָל־הָעָם־הַזֶּה** nichts Begründetes vorbringen, und man hat auch nicht nöthig, behufs Gewinnung ihres Sinnes mit Hügig die Punktation zu ändern und **וְכָל־הָעָם־הַזֶּה** zu lesen. Nichtig Wertboldt, Dereser, Gesenius, Hävernick, v. Lengerke, Zündel; im wesentlichen auch schon Theodot., Vulgata, Luther u., nur daß diese die Fassung von **וְכָל־הָעָם־הַזֶּה** im Sinne von „Theil“ vernachlässigen, und es entweder durch „Macht, Streitmacht“ erklären, oder ganz unüberseht lassen. Dagegen Hengstenberg, Hofmann, Maurer, Auberlen, Kranichfeld, Füllner, Klieffoth, Ewald u.: „wenn aufgehört haben wird das Zerschmettern der Hand des heiligen Volkes“ (d. h.: wenn seine Kraft völlig zerschlagen und zerbrochen sein wird). Hierfür darf man in der Regel (mit Hofm., Weiss, und Ert. I, 314 f.) geltend: der Gedanke einer Wiedervereinigung des zerstreuten Israel, der sich sonst nirgends bei Daniel finde, würde hier sehr unvorbereitet auftreten. Als ob nicht mehrere andere Gedanken, die unser Kapitel zur Aussage bringt, ganz neu und im Früheren noch nie dagewesen wären, z. B. die Weissagung von der Auferstehung in B. 2; die vom himmelsglanzartigen Leuchten der Verständigen B. 3; desgleichen der Inhalt von B. 10! Und als ob, bei der sonstigen durchgreifenden Uebereinstimmung des prophetischen Ideenreifes unseres Schriftstellers mit dem der früheren Propheten, das Vor-

kommen der diesen so geläufigen Erwartung einer Wiedervereinigung des zerstreuten Gottesvolks in unserm Buche irgend etwas Auffälliges haben könnte (vgl. Jo. 3, 5 ff.; Am. 9, 11 ff.; Jes. 11, 12; Jer. 51, 20 ff. 2c. 2c.)! Die spezielle zeitgeschichtliche Beziehung auf 1 Makk. 5, 23. 45. 53 f.; 2 Makk. 12, 32, welche Hitzig im Interesse der Annahme, daß auch hier wieder ein vatic. ex eventu vorliege, in der Stelle erblicken will, muß keineswegs nothwendig angenommen werden. Es hat übrigens auch nicht die mindeste Schwierigkeit, in der an diesen Stellen der Makkabäerbücher berichteten Thatsache (bestehend in der Zurückführung der in Galiläa und Gilead unter den Heiden zerstreut lebenden Juden durch Simon und Judas Makkabäus nach Judäa) eine erstmalige typische Erfüllung und historische Exemplifikation der vorliegenden Weissagung zu finden. — Dies alles vollendet werden wird. בל-אחא, nicht die obigen Worte, sondern die Dinge, von denen die Rede war, der Inbegriff des von Kap. 11, 2 an Geweißagten (einschließlich des in Kap. 12, 1—3 Enthaltene).

B. 8. 9. Frage des Propheten über das Letzte Erde, und beruhigende Antwort des Engels hierauf. — Und ich hörte es, verstand es aber nicht, nämlich die zuletzt angeführte Mittheilung des Engels mit ihrer doppelten Zeitbestimmung, welche insbesondere die dem Propheten unverständliche Angabe in sich schloß, daß nach Ablauf der $3\frac{1}{2}$ Zeiten die Zerstreuung eines Theils von Israel ihr Ende erreicht haben werde. — Was ist das letzte Ende von diesem? D. h. welches Ereigniß ist das äußerste, das letzte von diesen „Wunderdingen“ (B. 6)? An dem Eintritte welchen Ereignisses soll man merken, daß das letzte Ende der ganzen geweißagten Reihe von Drangsalen und Gerichten gekommen ist? — Die חררים, nach welcher Daniel hier fragt, fällt also mit dem קק, nach welchem der eine Engel B. 6 fragte, nicht ohne weiteres zusammen, sondern verhält sich zu ihm, wie der letzte Endpunkt einer Entwicklung zu einer länger dauernden Endzeit. — B. 9. Und er sprach: „Gehe hin, Daniel!“ 2c. ה, wie auch B. 13, ein beruhigender Zuruf an den mit besorglicher Frage Herangetretenen; vgl. Pred. 9, 7. Schon diese Parallele zeigt, wie unmöglich es ist, daß hier etwa im Sinne von „Sterben, ruhig Hinsterven, sich schlafen legen“ zu nehmen, wie Berth., Häv. 2c. wollen. — Denn verborgen und versiegelt sind die Worte bis zur Zeit des Endes. Vergl. B. 4, wo תהבירים „die Worte“ offenbar ganz in dem nämlichen Sinne stehen, als hier, als Bezeichnung der Weissagungs- worte Kap. 11, 2—12, 3 nämlich. Daß diese Worte bis zur Zeit des Endes „verborgen und versiegelt“ seien, dies hat freilich einen anderen Sinn, als die dort vorliegende Mahnung, sie „zu verbergen und zu versiegeln.“ Während diese Mahnung vor leichtfertiger Veröffentlichung und Gemeinmachung des Geweißagten in ernstlicher Weise warnen sollte, soll die vorliegende Hinweisung auf das Verborgene

sein desselben (d. h. auf den an sich geheimnißvollen Inhalt des Geoffenbarten) beruhigen und zu demüthiger Unterwerfung unter den vorerst nicht erkennbaren göttlichen Rathschluß aufmunternd wirken. Das קק 2c hat übrigens hier keine andere Bedeutung als B. 4, oder als der קק B. 6.

B. 10—12. Annähernde Bestimmung des Endpunktes (der חררים) der geweißagten Entwicklung, zu fernerer Tröstung und Beruhigung des nach Aufschluß verlangenden Propheten. — Viele werden sich läutern und reinigen und werden durchgeschmolzen werden. Die Ausdrücke lehren aus 11, 35 wieder; nur ist die Ordnung eine andere, und die beiden vorausgestellten Verba ברה „läutern“ und לבן „reinigen“, sind, entsprechend dem Hithpa., in reflexivem Sinne zu nehmen, während nur das dritte צרה (Niph.) den passiven Sinn des „Durchgeschmolzenwerdens“ oder schmelzenden Durchläutertwerdens (vergl. Ps. 12, 7; Spr. 30, 5) ausdrückt. Natürlich ist bei allen drei Verbis auch hier wieder an Leiden und Verfolgung um des Bekenntnisses willen als Medium der Läuterung gedacht. — Und freveln werden die Freveler; oder auch: „bagegen freveln werden“ 2c. Das 2c in חררים ist adversativ, das gleichzeitige Verbalen der Gottlosen in der letzten Zeit dem der Frommen gegenüberstellend. Vergl. die freie Wiedergabe der Stelle in Offb. 22, 11. — Und ohne Einsicht werden alle Freveler sein, aber die Verständigen werden's einsehen, nämlich was der Sinn und Endzweck des über die letzten Zeiten Geweißagten ist; sie werden also das Geweißagte dann verstehen, werden auf Grund davon zu richtiger Deutung der Zeichen der Zeit befähigt sein (vgl. Matth. 24, 32 f.; Luk. 21, 28 ff.), und demgemäß auch handeln und sich verhalten zu ihrer Seelen Seligkeit. — Daß es sehr unpassend sein würde, משפירים hier mit „Lehrer“ zu übersetzen, sieht selbst Hitzig ein. Warum aber die Beh. „Verständige“, die hier einzig passend erscheint, ihm an den früheren Stellen (11, 35; 12, 1), wo sie nicht minder passend ist, willkürlich entziehen? — B. 11. Und von der Zeit an, da das tägliche Opfer entfernt und ein Verwüsthungsgreuel aufgestellt wird, sind tausend zweihundert und neunzig Tage. Zur Konstruction der den Anfangstermin der 1290 Tage angehenden Worte חמשים ותשעים vgl. z. B. Kap. 2, 16; 5, 15; Pred. 9, 1; Jerem. 17, 10 2c. Das חמשים ist, wie das folgende, nicht genitivisch von 2c abhängige חמשים zeigt, nicht Infinitiv, sondern „relativ-aphoretische Anknüpfung des praet. propheticum an 2c.“ Das 2c in חמשים läßt sich als „Ausdruck des von Gott verhängnißmäßig Beabsichtigten“ betrachten, also als die Stelle des sonst in diesem Sinne stehenden jussiven Imperfects vertretend (vgl. 11, 18). — Der Ausdruck חמשים unterscheidet sich von dem gleichbedeutenden חמשים Kap. 11, 31, sowie von חמשים חמשים lediglich durch seine größere Kürze, die sich

im Deutschen durch die Uebersetzung mittelst des Kompositums „Verwüstungsgreuel“ andeuten läßt (vgl. auch das sachlich damit identische נִשְׁבַּח Kap. 8, 13). Wegen dieser wesentlichen Identität des Ausdrucks mit jenen früheren Parallelen erscheint es unzulässig, mit Wieseler (Die siebzig Wochen *zc.* S. 109) an unser Stelle zu übersetzen: „Von der Zeit an, da das tägliche Opfer weggenommen wird, bis zur Verwüstung des Greuels“, d. h. bis zur Zerstörung des Götzentempels und zur Wiederweihung des Tempels durch Judas Makkabäus. — Daß die 1290 Tage mit der halben Jahrwoche (9, 27) oder den $3\frac{1}{2}$ Zeiten (7, 25; 12, 7) im wesentlichen identisch sind und nur eine Verlängerung dieses Zeitraums um etwa $\frac{1}{2}$ Monat (12—13 Tage) involviren, ist bereits zu Kap. 8, 14 gezeigt worden, wo hinwiederum die 2300 Abendmorgen oder 1150 Tage als eine Verlängerung eben dieses Zeitraums um etwa 4 Monate erkannt wurden. Der terminus a quo für diese halb so halb so (halb etwas länger, halb etwas kürzer) bestimmte vierteljährliche Periode ist laut allen Stellen, namentlich auch nach der vorliegenden, die Aufhebung des täglichen Opfers und die Errichtung des Verwüstungsgreuels an heiliger Stätte. Ueber den terminus ad quem, der früher (Kap. 7, 26; 9, 27) als das Gericht über den freveln Urheber solcher Entweihung, einmal (Kap. 8, 14) auch als die Wiederweihung des profanirten Heiligtums bezeichnet worden war, schweigt unsere Stelle; oder m. a. W.: eine genaue Bestimmung des Schlüsselpunktes der schließlichen Drangsalzeit (der נִשְׁבַּח nach welcher Daniel B. 8 gefragt hatte) enthält der offenbarende Engel dem Propheten vor. Er deutet ihm zwar durch den Makarismus im folg. Verse: „Heil dem, welcher ausbart“ *zc.* im allgemeinen an, daß es eine Zeit des Heils sein werde, die nach Ablauf der mystischen viertelhalb Jahre anbrechen solle. Aber eine speciellere Bestimmung des Anfangspunktes dieser Heilszeit unterläßt er zu geben; er äußert sich sogar geradezu schwankend und zwiespältig darüber, sofern er die fragliche Frist zuerst auf bloß 1290, dann aber auf 1335 Tage bestimmt, das Zeitmaß von genau 1277 Tagen also das einmal um 13, das anderemal um 58 Tage überschreitet. Einen zuverlässigen Grund für dieses Schwanken bieten die Ereignisse der makkabäischen Drangsalzeit, die als Anfangs- und bezw. als Endpunkte des erfüllungsgeschichtlichen Äquivalents der $3\frac{1}{2}$ Jahre in Betracht kommen könnten, nicht dar. Denn wie man auch die Grenzpunkte dieser Epoche bestimmen möge, die Rechnung trifft nicht genau zu. Setzt man z. B. mit Berth., Hävern., v. Leng. *zc.* u. a. als Endtermin den Tag der Wiedereinweihung des Tempels durch Judas Makkabäus, oder den 25. Kislev (15. Dezember) des Jahres 164 v. Chr. (1 Makk. 4, 52), und berechnet man die 1290 Tage von da aus rückwärts, so trifft man auf den 10. Juni des

Jahres 167 v. Chr., ein Datum, das mehr als $5\frac{1}{2}$ Monate vor dem Ereignisse liegt, welches man gewöhnlich als Anfangstermin der $3\frac{1}{2}$ Jahre zu betrachten pflegt (vor der Abschaffung des täglichen Opfers am 15. Kislev 167 nämlich; vgl. 1 Makk. 1, 54), und das nicht minder auch mit jener anderen möglicherweise als Anfangspunkt in Betracht kommenden Thatfache, mit der Ankunft des Stenervogts Apollonius in Jerusalem nämlich, keineswegs zusammenfällt; denn diese Ankunft fand laut 1 Makk. 1, 29 nicht 5, sondern nur etwa 3 Monate vor dem 15. Kislev 167 statt (vgl. oben zu Kap. 7, S. 151). Auch spricht gegen das Datum der makkabäischen Tempelweihung als Endtermin der 1290 Tage der Umstand, daß die Drangsalzeit der Juden mit diesem Datum noch keineswegs ihr Ende erreicht hatte, sofern der fürchterbare Tyrann Antiochus ja noch am Leben war, die Burg Zion noch von den Feinden besetzt blieb, der nach Antiochia abgezogene Feldherr Nisias sich mit umfassenden Rüstungen beschäftigte, um die Schmach seiner früheren Niederlage durch Judas zu tilgen, und obendrein die Ammoniter, Edomiter und andere heidnische Nachbarnölker das von den Makkabäern geführte Häuflein der Juden mit gefährlichen Angriffen bedrohten (vgl. 1 Makk. 4, 35. 41; 5, 1 ff.)! Setzt man wiederum mit Hitzig, Bleek, Hofmann, Delitzsch, Küller *zc.* den einige Zeit nach der Tempelweihung erfolgten Tod des Epiphanes als Endpunkt der 1290 Tage, so entsteht die kaum mit irgendwelcher Sicherheit zu beantwortende Frage nach dem Datum dieses Todes, das uns durch keine genauere historische Angabe überliefert ist. Denn daß Epiphanes genau 140 Tage nach der Tempelweihung gestorben sei, ist eine bloße Vermuthung Hitzig's, Bleeks *zc.*, gegründet auf die Vergleichung der angeblich genau bis zur Tempelweihung reichenden 1150 Tage Kap. 8, 14 mit den vorliegenden 1290 Tagen — eine Vermuthung, die um so unsicherer erscheint, je unmöglicher es einerseits ist, jene 1150 Tage zwischen der Tempelentweihung und dem feststehenden Datum der Wiederweihung genau unterzubringen (vgl. zu Kap. 8, 14, S. 163 f.), und je mangelhafter andererseits der so angenommene Todestermin mit den uns erhaltenen geschichtlichen Nachrichten über das Ende des Antiochus zusammenstimmt¹⁾. Man wird also auf

¹⁾ Wie präfar alle hierauf bezüglichen Kombinationen sind, ergibt sich z. B. aus folgendem Berechnungsversuche Hitzig's (S. 225 f.): „... Antiochus (1 Makk. 1, 10) hat im Jahre 187 Sel. den Thron bestiegen und er starb (1 Makk. 6, 16) im Jahre 149; seine Regierung trifft somit zwischen April 176 und März 168 v. Chr. Wir haben aber eine Münze von Seleucus mit der Jahrzahl *PAZ* (i. d. d. d. Doctr. num. III, 222), wonach Seleucus also wenigstens im Anfang des letzten Quartals von 176 v. Chr. noch geherischt hat. Frühestens im Laufe des Oktobers 176 ward Antiochus König; und wenn er nach Appian Syr. c. 66 zwölf nicht volle Jahre regiert hat, so werden wir etwa die elf Jahre 175—165 als voll nehmen dürfen und das Stück des 12. Jahres vielleicht durch einen

den Nachweis eines genaueren Zusammenstimmens zwischen der vorliegenden Zeitangabe und zwischen den Zeitläufen der maktabäischen Verfolgungszeit verzichten und sich bei der Annahme einer bloß mythisch-symbolischen Bedeutung der 1290 Tage beruhigen müssen. Das bloße Ungefähr der Uebereinstimmung zwischen dem prophetischen Zeitmaße und den chronologischen Verhältnissen der typischen Erfüllungsgeschichte, bei welchem wir schon früher, gelegentlich der 1150 Tage, stehen bleiben mußten, es lehrt hier in etwas anderer Weise wieder. Dort ein bedeutendes minus, hier ein kleineres plus im Verhältnisse zur mittleren Zahl der 1277 Tage! Ein spezieller Grund für diese doppelte Inkongruenz, als der: daß der Seher nachdrücklich auf das Ungefähre der ihm gegebenen Zeitbestimmung hingewiesen werden sollte, dürfte sich schwerlich je angeben lassen. Vgl. auch Kranich, S. 413, der mit Recht gegenüber den angeführten künstlichen Versuchen zu einer genauen Ermittlung geschichtlicher Gründe für die Differenz zwischen den 1150 und den 1290 Tagen bemerkt: „Uebrigens ist es eine exegetisch ganz und gar unerweisliche Behauptung, daß Errettung des Volks, Vernichtung des Feindes und Herstellung der Kultordnung in unsrem Buche überall zeitlich auseinanderliegend gedacht würden. Sie bezeichnen vielmehr denselben prophetisch geschauten Endtermin, wie aus ihrer unterschiedslosen Verwendung, resp. Substituierung des einen für das andere erhellt; vgl. 7, 25 mit 26; 8, 14 mit 25 f.; 9, 24 mit 26. 27; 11, 45 mit 12, 1.... Uebrigens bleibt auch angesichts der 1290 Tage die dreijährige Tempelentweihung, welche ein Antiochus Epiphanes über Israel verhängte, geschichtliche Erläuterung des prophetischen Selbstbildes Daniels, trotzdem daß sie sich der Natur der Sache nach in der Form nur beziehungsweise mit ihm deckt.“ — V. 12. Heil dem, welcher ausharrt und bis zu tausend dreihundert und fünfundsiebzig Tagen gelangt. Der Sinn dieses Ausdrucks, nach seinem Zusammenhange mit dem Vorhergehenden, kann nur dieser sein: „Nach Ablauf von 1290 Tagen erreicht die Noth ihr Ende; vollständig zu Ende wird sie freilich erst nach ferneren 45 Tagen (1½ Monaten), also nach Ver-

lauf von 176 her und gewiß durch die ersten Monate 164 (wenigstens bis in den April hinein) hinguerhalten. Hatte nun, wie wir glauben, der Verfasser hier V. 11 des Antiochus Tod als Endtermin im Auge, so starb derselbe 140 Tage nach der Tempelweihe (s. 3, 8, 14), am 15—18. Tage des 2. Monats 149 jüd., d. i. am 18. des 8. Monats (Artemisius) 148 Sel. Dieses Ergebnis verträgt sich mit jener Münze wie mit Aprian vortrefflich (?). Dagegen wenn Eusebius (Chron. I, 348) seit Ol. 151, 3 bis Ol. 164, 1 den Antiochus 11 Jahre regieren läßt, von 174 bis 164 v. Chr.: so ist nicht nicht nur der Anfangstermin irrig, sondern, da der Tod des Königs in die 2. Hälfte des Olympiaden fällt, auch der Endpunkt; Antiochus ist Ol. 153, 4 gestorben.“ Aehnlich auch Bleek (Theolog. Zeitschr. S. 293 ff.), bei dem gleichfalls die „vielleicht“, die „wahrscheinlich“, „ich glaube“ zc. eine bedenklich große Rolle spielen.

lauf von 1335 Tagen kommen!“ Auch hier glauben wir wieder beim symbolischen und ungefähren Werthe der Zahlverhältnisse stehen bleiben zu sollen; vgl. das früher im allgemeinen hierüber Bemerkte: Heilsgesch.-eth. Grundg. zu Kap. 8, Nr. 1, S. 167. Keiner der Versuche, die zwischen den beiden Zeitbestimmungen in V. 11 und 12 bestehende 45tägige Differenz auf historisch-exakte Weise zu erklären, ergibt ein irgendwie befriedigendes Resultat: weder a. die Hitzig'sche Annahme, daß die 1335 Tage bis zu dem Eintreffen der Nachricht vom Tode des Antiochus aus Tabä, 45 Tage (?) nach dem Tode selbst, herabreichen; noch b. die Annahme Füllers's, daß der 15. Kautitatus (April) des Jahres 164 v. Chr. (??), wo nach 2 Makk. 11 ein Brief des Antiochus-V Eupator mit erntelichen Friedensanerbietungen an die Juden in Jerusalem eintraf, den Endtermin der 1335 Tage bilde; noch c. die Annahme Bertholdt's, Säbernica's, v. Lengke's, Wieseler's zc.: während die 1290 Tage bis zur Tempelweihe reichten, führten die 1335 Tage bis zu dem 45 Tage später erfolgten Tode des Antiochus hinab. Gegen diese letztere Annahme spricht, daß die Zwischenzeit zwischen Tempelweihe und Tod des Antiochus unzweifelhaft mehr als bloß 45 Tage betrug, oder m. a. W.: daß Antiochus nicht bereits im Scheit des Jahres 148 Sel. gestorben sein kann, wie jene unter c genannten Gelehrten (auch noch Wieseler, Art. „Antiochus“ in Herzog's Real-Encyclop. I, 387) im Widerspruche mit 1 Makk. 6, 16 annehmen (vgl. auch Hitzig, S. 226, und Füller, S. 357 ff.). Gegen die beiden ersteren Annahmen aber spricht, daß sowohl das Eintreffen der Todesnachricht aus Tabä, als auch das der Friedensanerbietungen aus Antiochia viel zu unwichtige Ereignisse waren, als daß der Verfasser (mochte er nun ex eventu, oder kraft göttlicher Vorausoffenbarung der Zukunft weisagen) dem einen oder anderen von ihnen die Bedeutung eines endgültigen Abschlusses aller Drangsale hätte beilegen können. Denn jener Brief des Eupator war eben nur ein Angebot des Friedens, noch nicht der Friede selbst; und sowohl um die Zeit seines Eintreffens, als auch um die der Todesnachricht aus Tabä, war der Horizont in Judäa noch viel zu getrübt und umwölkt, als daß ein dazumal schreibender Pseudodaniel auf Grund des Eintreffens solcher Botschaften bereits das Ende aller Drangsale seines Volkes als eingetreten oder unmittelbar bevorstehend hätte verkündigen dürfen (vergl. 1 Makk. 4, 35; 6, 17 ff.). Noch bedenklicher aber, als die Beziehung der 1335 Tage auf irgend eins der bisher erwähnten Ereignisse, erscheint die von Kirmß, Bleek, Delisch u. a. getroffene Auskunft: daß irgend welches sonstige, in unsren jetzigen Geschichtsbüchern gar nicht mehr überlieferte Faktum erntelicher Art den Endpunkt der 1335 Tage unsres Propheten bezeichne; — offenbar eine Auskunft der bloßen Verlegenheit und Katholosität, die unsre Annahme eines nur symbolischen Werthes der Zeitangabe besser als alles andere zu

rechtfertigen dient. Vergl. Kliefoth, S. 514: „Bei der Erweiterung des Zeitraums von 1290 Tagen um 45 Tage ist die Meinung wohl nur die: daß wer diese Zeit von 1290 Tagen, d. h. das Ende des gottlosen Drängers Antiochus, in Geduld und Bekennnistreue überlebe, glücklich zu preisen sei. Die 45 Tage sind nur angeführt, um das Ueberleben auszubilden, und die Form dieses Ausdrucks ist gewählt, lebendig um der B. 11 eingehaltene Form treu zu bleiben.“ Auch Kranichs., S. 416: „Es wird hier zum Trost und zur Ermuthigung der Frommen die Dauer der letzten, zum Siege führenden Kampfeszeit als eine verhältnismäßig sehr kurze bezeichnet; sie wird nicht mehr nach Jahren bemessen, sondern nur noch nach einem Bruchtheil von Monaten. Die Halbierung eines dreimonatlichen Zeitraums nimmt hier die Stelle der Zeitkürze ein, welche der Verfasser nach 9, 26; 8, 25 u. im Sinne hat; sie ergibt in der dem Buche geläufigen arithmetischen Ausmessung des Zeitbegriffes an Tagen die 45 Tage, welche über jenen Termin von 1290 Tagen oder $3\frac{1}{2}$ Zeiten hinausliegen“ u. Vgl. auch die Heilsgesch. = eth. Grundgeb., Nr. 2.

B. 13. Schlussermahnung und -Verheißung. — Du aber, gehe hin bis zum Ende. $\text{וְאַתָּה הָיִתָּ עַד הַסֵּוֹף}$, eigentl. „und du“, mit konklusivem וְ , das sich aber auch adverbial fassen läßt, weil es vom Vorhergehenden in beruhigender Weise zum Schluß überleitet. Das וְאַתָּה הָיִתָּ ist natürlich nach Massgabe von B. 9 zu verstehen: „gehe hin, dem Endpunkte des Geweißagten entgegen“; nicht etwa: „geh' deines Wegs“ (Hitzig), aber auch nicht: „gehe deinem Ende entgegen“ (Hävern, Füller, Klief. u.); denn durch den Artikel markirt sich וְאַתָּה deutlich als eben jenes Ende wie das in B. 9 genannte. — Daß du ruhest und hinzutretest zu deinem Loose am Ende der Tage. Eigentl.: „und du wirst ruhen“ — nämlich im Grabe, im sanften Todeschlaf (vgl. Jes. 57, 2 und oben B. 2) „und wirst stehen zu deinem Loose a. e. b. Tage“, d. h.: wirst deines Erbtheils im Gerichte der ewigen Vergeltung theilhaftig werden; vergl. Kap. 7, 18, 27; Offb. 20, 6. Daß der Gedanke auf B. 2, 3 zurückblickt, also auf die messianische Vergeltung, deren auch Daniel theilhaftig werden solle, hinweist, ist unseugbar und wird auch von den meisten Auslegern richtig erkannt, nur daß das וְאַתָּה gewöhnlich fälschlicherweise vom Erstehen zu dieser Vergeltung, vom Aufstehen aus dem Grabe verstanden wird. Das Richtige haben in dieser Letzt. Hinsicht z. B. Ewald, Ramph., Kranichs. — Höchst fach und unnatürlich gezwungen erklärt (nach theilweisem Vorgange von Grotius und Dathe) Hitzig: „Und du, geh' zum Ziele, und magst beruhigt sein (!), und warte deines Amtes (!!) für das Ende der Tage!“

Heilsgeschichtlich-ethische Grundgedanken, apologetische Bemerkungen und homiletische Andeutungen.

1. Der vor allem hervorstechende dogmatische Grundgedanke dieses Schlussschnittes ist die in

B. 1—3 verheißene und in dem Schlussworte B. 13 nochmals bezeugte und bekräftigte Erwartung einer einstigen Auferstehung der Todten und ewigen Vergeltung. Daß diese Todtenerweckung im Sinne unsres Buches als eine nicht bloß auf Israel beschränkte, sondern als universelle zu denken sei, ist oben z. B. 2 bereits dargehan worden. Hier gilt es nur noch in Kürze auf die wichtige Frage Auskunft zu ertheilen, wie sich die Erfüllung dieser Verheißung zum Makkabäerzeitalter, als einer zunächst nur typischen und vorläufigen Verwirklichung des überhaupt vom Propheten Geweißagten, verhalte? Hat man mit einigen Auslegern, z. B. mit Derefer, die ganze Weißeagung figurlich zu fassen und auf eine lebendig geistige oder nationale Auferstehung des vorher gleichsam ohnmächtig oder todt danielerlegenden Volkes Israel zu deuten? Oder soll man mit Bertholdt, Hitzig und den übrigen rationalistischen Erregten den Propheten eines groben Irrthums beschuldigen, kraft dessen er das Weltende, die Auferstehung und das Gericht als unmittelbar nach dem Ende des Ant. Epiphanes bevorstehend gedacht habe? — Keines von beiden würde richtig sein; vielmehr ist auch hier wieder an den perspektivischen Charakter des prophetischen Schauens zu erinnern, kraft dessen die Kluft zwischen dem vorläufigen und dem letzten Ende vom Standpunkte des lange vor beiden weißeagenden Sebers aus übersehen wird. Der alt- und der neutestamentliche Antichrist fallen kraft dieses perspektivischen Schauens in Eins zusammen, und ebenso alle begleitenden Umstände und Folgen des Aufstretens beider. „Wie Antiochus ein Vorbild des Antichrist, so ist die Bedrängniß der alttestamentlichen Gottesgemeinde durch jenen ein Vorbild der Bedrängniß der neutestamentlichen Gottesgemeinde durch diesen. Und so wenig es uns wundert, wenn Joel 3, 1 ff. auf die Ausgießung des Geistes Gottes, mit welcher die letzte Weltperiode beginnt, gleich die Vorzeichen des Endes folgen läßt, ohne der dazwischen verlaufenden Periode zu gedenken; — oder so gut wir es uns zurecht legen können, wenn Amos 9 auf das Strafgericht, welches er seinem Volke ankündigt, gleich die Wiederaufrichtung der zerfallenen Hütte Davids und die letzte Rückkehr Israels in sein Land folgen läßt, und damit hinüberschaut über die ganze lange dazwischen liegende Zeit, während welcher Israel zwar zurückkehrt in sein Land, aber durch die Römer wieder aus demselben vertrieben wird; — oder so wenig wir den Propheten Hesekiel einer Unwahrheit zeihen, wenn er Kap. 36 den Bergen Israels eine Rückkehr

1) Vgl. Derefer z. d. St.: „Viele Israeliten, die während der Verfolgung... in Felsenhöhlen, wo man die Todten beiseite wohnten, oder wie eine leblose Leiche im Staube zu liegen schienen, werden durch Gottes Güte und Macht gleichsam zu einem neuen Leben erwachen und Thaten verrichten, durch die sie ewig in der Geschichte leben werden. Dagegen wird die abtrünnigen Inden — ewige Schmach brandmarken.“

des Volkes ankündigt, und wie Gott ihnen dann mehr Gutes thun wolle, denn je zuvor, weil sich das nicht mit der nächsten Rückkehr erfüllte; — oder so natürlich man es findet, wenn Jesajas Kap. 11 an das „Es wird eine Ruthe ausgehen vom Stamme Isai“, wobei man an die Erscheinung Christi in der Niedrigkeit denkt, eine Schilderung seiner Herrschaft und des Friedens in seinem Reiche anschließt, die erst mit der zweiten Zukunft ihre Erfüllung findet, also erste und zweite Zukunft Christi zusammenschaut: — so wenig wird es uns wundern oder mit dem Charakter der Prophetie unvertäglich erscheinen dürfen, wenn hier die Weissagung auf die Schilderung der seltsamsten Bebrängnis gleich die volle, schließliche Rettung des Volkes folgen läßt, ohne zu berücksichtigen, daß zwischen der einen und der anderen noch eine lange Reihe von Jahren liege.... Mag man das prophetische Beschränktheit oder wie immer nennen, es ist einmal prophetische Art. Und daß wir diese auch hier finden, ist uns ein Beweis für die Echtheit der Weissagung. Die Gegner derselben mögen uns doch angeben, wie sich die Weissagung von der Todtenauferstehung gleich nach dem Ende des Antiochus mit ihrer Ansicht von der Abfassung des Buchs verträgt. Soll sie unmittelbar vor dem Tode des Antiochus geschrieben worden sein, was berechtigte damals zu der Hoffnung, daß gleich hinter demselben die Heilszeit und Todtenauferstehung folgen werde? Glaubte man sich aber zu ihrer Erwartung verpflichtet und sie trat nicht ein, hatte man sich dann nicht getäuscht? Wer würde auf solche verunglückte Weissagung noch einen Werth gelegt haben? — Wurde sie aber nach dem Tode des Antiochus verfaßt, so ist es vollends undenkbar, daß der Pseudoprophet mit diesem Schluß seiner Scheinweissagung dieselbe sollte kompromittirt haben. Was aber unter der Voraussetzung der Unechtheit undenkbar ist, das ist ganz erklärlich, wenn es der wirkliche Daniel war, der Jahrhunderte vor Antiochus so geweissagt hatte. Die Wahrheit seiner Weissagung stand dann zu des Antiochus Zeit so unwiderprechlich fest, daß das scheinbare Nichtintreffen (oder vielmehr die Verzögerung des Eintreffens) der Todtenauferstehung nicht mehr an ihr irre machen konnte. Mit Einem Worte: diese sonst für schwierig erachtete Stelle unsres Buches ist so wenig die Achillesferse desselben, daß sie vielmehr dessen Stärke ausmacht, an der seine Angreifer zu Schanden werden“ (Hiller, S. 343 ff.). — Uebrigens ist hier auch daran zu erinnern, daß der Hauptgedanke der in B. 1—3 enthaltenen Weissagung die Ankündigung nicht sowohl eines Auferweckens der Todten, als vielmehr einer an denselben zu übenden allgemeinen und ewigen Vergeltung ist. Das in B. 2 geweissagte Auferstehen der vielen „Schläfer des Erdenstaubes“ ist im Grunde bloßer Hilfsgedanke oder Vorbereitung des Hauptmoments der Prophetie, das in dem den Frommen verheißenen ewigen Leben und in der den Gottlosen geweissagten ewigen Schmach und Pein besteht.

Sofern das schon kurz zuvor (Kap. 11, 45) angekündigte Gericht über den alttestamentlichen Antichrist gleichsam den Eröffnungssatz und Anfangspunkt dieses großen Vergeltungsgerichtes bildet, erscheinen alle späteren Akte der Vergeltung an Guten und Bösen, wie sie die weitere Geschichte vom Ende des Antiochus an gebracht hat: das Ende des Wüthens Herodes und die Zerstörung Jerusalems durch die Römer; die Unterjochung der morgenländischen Kirchen durch den Islam und der Sturz der mittelalterlichen Papskirche durch die Reformation — erscheint dies alles als Eine fortlaufende Reihe von Erweisungen göttlicher Gerechtigkeit, deren endlicher Abschluß im jüngsten Gericht sich zwar als die höchste und vollkommenste, aber keineswegs als die einzige Erfüllung des weissagenden Inhalts unsrer Stelle darstellen wird. Und wie die ewige Vergeltung, so ragt auch die ihre Grundlage und Vorbedingung bildende Todtenauferstehung tief in die irdisch-zeitliche Geschichte hinein und bis nahe zum geschichtlichen Standpunkte unsres Propheten hinan, mochte immerhin erst Jesus Christus als Erstling der Entschlafenen die selige Reihe derer, die der „Auferstehung der Gerechten“ und der Herrlichkeit Seines Reiches theilhaftig werden sollten, eröffnen (Luk. 14, 14; 20, 36; 1 Kor. 15, 20 ff.), mochte also erst Er in voller Wahrheit sprechen können: „Es kommt die Stunde, und ist schon jetzt, daß die Todten werden die Stimme des Sohnes Gottes hören, und die sie hören werden, die werden leben“ (Joh. 5, 25; vgl. B. 28. 29). Beides: das in der Weltgeschichte sich vollziehende vorläufige Weltgericht, und die der einstigen Auferstehung alles Fleisches zur Basis und Vorbedingung dienende ethische Auferweckung der geistlich Todten in Christo Jesu, heides hebt eben da an, wo der Gesichtskreis unsres Propheten sich abschließt, und bezeugt eben damit die Wahrheit und den göttlichen Ursprung des von ihm Geweissagten, auf das der Herr sich wahrlich nicht zu wiederholten Malen berufen und bezogen hätte, wäre ihm nicht unser Buch eine prophetische Urkunde von gleicher theopneuster Dignität wie alle übrigen Propheten des Alten Bundes gewesen (vgl. Einl., §. 6).

2. Die den zweiten Hauptgedanken unsres Abschnittes bildende Weissagung bezieht sich auf den Zeitpunkt des Endes. Sie wiederholt im wesentlichen die bereits früher dagewesene mystische Zeitbestimmung, wonach die letzte schwere Drangsal des Volkes Gottes $3\frac{1}{2}$ Zeiten betragen werde, unter Zugabe einer weiteren Frist von $1\frac{1}{2}$ Monaten, die dem letzten Rest von Noth und Trübsal ein Ende machen würden. Daß die geschichtlichen Verhältnisse der Massabärzeit die Annahme eines Fingirtseins dieser Zeitmaße von 1290 und 1335 Tagen nach Maßgabe bereits erlebter Ereignisse wenig begünstigen, wurde bereits oben gezeigt. Ebenso ist bereits früher (zu Kap. 7, 25) gezeigt worden, daß der gemeinsame Sinn, der allen jenen parallelen mystischen Zeitbestimmungen (der halben Woche, den $3\frac{1}{2}$ Zeiten, 1150, 1290, 1335 Tagen)

zu Grunde liegt, der einer verkürzten Leidenszeit, einer zwar begonnenen, aber in der Mitte abgebrochenen und durch Gottes Gnade schnell zu Ende geführten Zeit der Noth und Drangsal sei, einer Zeit also, auf die das Wort des Herrn vom Verkürzwerden der Tage der Anfechtung (*κορὴν τῶν ἡμερῶν* Matth. 24, 22; Mark. 13, 20) Anwendung findet. Hier möge nur noch darauf hingewiesen werden, daß diese geheimnißvolle Zeitdauer, die in der großen Glaubensverfolgung der Juden durch Antiochus Epiphanes ihre erste ungefähre Erfüllung gefunden hat, ein zweitesmal im jüdischen Kriege, der mit Jerusalem's Zerstörung durch Titus endigte (66—70 n. Chr.), in Kraft trat, und daß eine dritte und endgültige Erfüllung desselben Zeitmaßes laut Offb. 12, 14; 13, 5 in den letzten Tagen vor Christi Wiederkunft, bei der dann der Kirche bevorstehenden schweren Prüfungs- und Sichtungszeit, zu erwarten steht. Vgl. Ueberken (Daniel, S. 287), der die viertelbais Zeiten, freilich wohl etwas zu vag und allgemein, als „die Zeit der Weltmacht, in welcher den irdischen Reichen die Oberhand gegeben ist über das Himmelreich“, bezeichnet und im Anschluß hieran bemerkt: „So wird denn in der Apokalypse diese Zahl wieder aufgenommen, um die Zeiten der Heiden damit zu charakterisiren, in welchen Jerusalem zertreten ist und mithin das Reich Gottes seine äußerlich sichtbare Existenz auf Erden vollends ganz verloren hat, die Zeiten also von der römischen Zerstörung Jerusalem's bis zur Wiederkunft Christi? — richtiger wohl: die letzte und verhängnißvollste Epoche dieser Zeit, oder die Epoche des neustea-mentlichen Antichristi). Man vgl. Luk. 21, 24 und Offb. 11, 2, wo beidemal vom Zertreten der heiligen Stadt durch die Heiden die Rede ist, welches so lange dauern soll, bis nach der ersten Stelle die „Zeiten der Heiden“, nach der zweiten 42 Monate (= $3\frac{1}{2}$ Jahre = 1260 Tage) erfüllt sind. Dieser negativen Bestimmung schließt sich Offb 13, 5 die positive an, wonach die 42 Monate die Dauer der Gewalt des Thieres, d. h. der Weltmacht bezeichnen. Die einzige noch übrige Stelle, wo die 1260 Tage in der Apok. noch vorkommen, Kap. 11, 3, möchte aus dieser Auffassung der Zahl ebenfalls ihr Licht bekommen.... Also die Gemeinde findet wohl Unterlunft in der Heidenwelt, aber sie ist auch in die Gewalt der Weltmacht dahin gegeben; sie steht unter dem Schutz, aber auch unter dem Druck derselben; sie ist eine leitende und streitende Kirche bis auf diesen Tag. Eben dieses Zueinander von Schutz und Druck ist das Spezifische im Verhältniß der Gemeinde zur Weltmacht während der kirchengeschichtlichen Zeit.“ — Vorsichtiger, d. h. die übermäßige Zerdehnung der $3\frac{1}{2}$ Zeiten zu einer vielhundertjährigen Periode vermeidend, bleibt Delitzsch (S. 285) bei der Bemerkung stehen: „In der antitypischen Geschichte der letzten Zeiten werden diese Zeitmaße der $3\frac{1}{2}$ Jahre, 1290 und 1335 Tage noch wichtig werden“, und fordert Kliefoth (S. 503) diejenige Deutung der $3\frac{1}{2}$ Zeiten, welche „die höchste Machtentwicklung und das Ende des

Antichristi“, kurz vor der Parusie Christi, dadurch bezeichnet findet.

Uebrigens dürfte auch die Meinung derer nicht ohne weiteres zu verwerfen sein, welche auch eine typische Beziehung zwischen den $3\frac{1}{2}$ Zeiten Daniels und der ungefähr 3—4 jährigen Dauer der öffentlichen Lehrthätigkeit Jesu statuiren, sei es, daß sie diese letztere unter dem Gesichtspunkte einer fortbauenden, gegen ihr Ende sich steigenden Prüfungs- und Leidenszeit (vgl. Luk. 13, 6—9: die drei Jahre mülhevoller vergeblicher Bekehrungsarbeit des Herrn an dem unfruchtbaren Feigenbaum Israel) auffassen, sei es, daß sie die erste Hälfte jener in Kap. 9, 27 erwähnten mythischen Woche in ihr erblicken und die zweite, den $3\frac{1}{2}$ Jahren unmittelbar entsprechende Hälfte dieser Woche dann auf sie folgen lassen (vgl. oben S. 185 ff., die Geschichte der Auslegung von Kap. 9, 24—27). Einen besonders beachtenswerthen, aber freilich manches Gefährliche und Willkürliche in sich schließenden Versuch, die letztere dieser Anschauungen unter spezieller chronologischer Berücksichtigung der Hauptmomente des Lebens Jesu durchzuführen, hat neuerdings Ehrard gemacht (Christl. Dogmatik, 2. Aufl., II, 747; vgl. desselben „Kritik der evang. Geschichte“, 3. Aufl., S. 165. 196 f., — sowie zur Kritik seiner Ansicht: Bähring in Schenker's Allg. kirchl. Zeitschrift, 1867, S. 579).

3. Homiletische Andeutungen. — Ähnlich wie in der Oratio eschatologica Christi (Matth. 24 Par.), namentlich in deren mittleren Bestandtheilen (B. 29—36), sind es auch in unserem Abschnitt zwei Hauptfragen, deren Erörterung, und zwar in der nämlichen Folge wie dort, dem homiletischen Bearbeiter obliegt: 1) die Frage nach den Vorbedingungen und dem Hergange des Weltendes und letzten Gerichtes (s. B. 1—3); 2) die Frage nach der Dauer der vorübergehenden Entwicklung oder nach der Zeit des Weltendes (s. B. 5 ff.). Als Antwort auf die erstere Frage geben die Verse 1—3 an die Hand, daß a. der messianischen Errettung des Gottesvolkes ein vorher nie erreichter Höhepunkt seiner Leiden und Trübsale, und daß b. der ewigen Vergeltung im Weltgerichte die allgemeine Auferstehung aller Todten, der frommen wie der gottlosen, als unmittelbare Vorbedingung und Vorbereitung den Weg bahnen müsse. Die zweite Frage beantwortet der offenbare Engel in B. 7. 11. 12 dahin, daß es eine durch Gottes Gnade verkürzte und mitten abgebrochene Leidenszeit sein werde, welche die Frommen der letzten Zeit durchzukämpfen haben würden, — worin zugleich eine Hinweisung auf das Bißliche und Unvermuthete des Hereinbrechens der letzten Endzeit, oder auf das Kommen des Weltrichters wie ein Dieb in der Nacht (Matth. 24, 36. 42. 44; Luk. 21, 34 f.; 1 Thess. 5, 2 ff.) enthalten ist. An die Lösung beider Fragen knüpft sich die Mahnung zu geduldigem, getrostem und wachsamem Harren auf die Erfüllung solcher Weissagung vom letzten Ende (B. 4. 9. 13 — vgl. Matth. 24, 32 f.

42 ff.; 25, 1 ff.). So daß also sämtliche Hauptmomente der biblischen Lehre von den letzten Dingen (Mors tua, iudicium postremum, gloria coeli, et dolor inferni etc.) in den knappen Raum unfres Kapitels zusammengebrängt und für die praktisch-erbauliche Erörterung, sei es in einer, sei es in mehreren Betrachtungen, zurechtgelegt erscheinen.

Einzelne Stellen.

Zu B. 1. Luther: Er meinet hie nicht leibliche Trübsale, welche viel größer gewesen sind in der Zerstörung Jerusalems, in Rom und vielen anderen Städten und Ländern: sondern der Seelen, oder geistliche Trübsal der Kirche, durch Christi Leiden bedeutet! Denn leibliche Trübsale sind zeitlich und hören auf mit dem Leibe. Aber hie gilt's, daß die Kirche untergehe oder bleibe, welche der Teufel durch den Antichrist auf zweierlei Weise angegriffen hatte: zur einen Seite durch epikurische Verachtung der Sacrament und Wort Gottes, zur andern durch Angst und Verzweiflung des Gewissens, da kein rechter Trost der Gnaden, sondern eitel jämmerliche Martern durch eigen Genugthun und Werke die Menschen plagten (davon die Epikurer und Heiden freilich nichts wissen); also, daß hie Zeit wäre, daß Michael sich aufmache und die Christenheit nicht in den letzten Jüde ließe zu Grunde gehen, sondern sie weder tröstete und sammelte durch sein heilsames Wort der Gnaden.“ — Melancthon: Semper oportet nobis notam esse et infixam animis hanc doctrinam, quod Ecclesia sit subjecta cruci, et cur sit subjecta, videlicet, quia vult Deus intelligi ab Ecclesia iram adversus peccatum, quam mundus contemnit..... Agnoscant igitur pii Ecclesiae aerumnas, et propter Dei gloriam ac propriam salutem et publicam necessitatem acius incumbant in Evangelii studium, et toto pectore Deum invocent, ut Ecclesiam conservet, defendat et augeat. — Quatuor autem consolationes h. l. traduntur, quae piis omnibus semper in conspectu esse debent: 1. Prima est, quod Ecclesia non sit penitus interitura, sed tunc quoque in illis periculis duratura. 2. Secunda consolatio, quod ibi sunt futura Ecclesiae membra, ubicumque erunt amplexcentes puram Evangelii doctrinam; erit enim, ut inquit, dispersio populi (cfr. v. 7). 3. Tertia consolatio, quod in his tantis periculis habitura sit Ecclesia defensorem Filium Dei (Michaelen). 4. Quarta consolatio est, quam hic quoque proponit Angelus: Quum aerumnae non sint futurae perpetuae, hac spe facilius eas feramus, quod piis promittitur gloriosa liberatio et aeterna laetitia; impiis vero denuntiantur aeterni cruciatus. — Starke: Gott läßt die Verfolgung seiner Kirche aufs höchste kommen, damit seine Hülfe desto herrlicher werde.

Zu B. 2. 3. Hieronymus: Oppresso Antichristo et spiritu Salvatoris extincto salvabitur populus, qui scriptus fuerit in libro Dei, et pro diversitate meritorum alii resurgent in vitam aeternam, et alii in opprobrium sempiternum.

Magistri autem habebunt similitudinem coeli, et qui alios erudierunt, stellarum fulgori comparabuntur. Non enim sufficit scire sapientiam, nisi et alios erudias: tacitusque sermo doctrinae, alium non aedificans (cfr. 1 Cor. 14, 3 ss.), mercedem operis recipere non potest. — Melancthon: Facilius ferimus huius vitae miseria, cum quasi metam prospicimus, et scimus aliquando Ecclesiam ex tantis malis eluctaturam esse.... Videmus nunc quidem misere dissipatum esse populum Dei: quare non procul abest resuscitatio mortuorum. — Starke: Da die gläubigen Märtyrer, welche ihr Leben nicht geliebt haben bis in den Tod, einen Vorzug vor den andern haben werden in der Auferstehung (1 Kor. 15, 23 f.), sollte es da wohl der Gerechtigkeit Gottes zuwiderlaufen, daß die größten Verfolger der Kirche, als erstgeborene Söhne der Hölle, noch vor der allgemeinen Auferstehung der Todten erweckt werden und mit Leib und Seele zuerst in die Hölle fahren (vgl. Offb. 19, 20 mit Röm. 2, 9). — Wohlan, ihr Lehrer des Evangeliums! werdet nicht matt in eurem Amte! Weiset vielmehr mit Mund, Feder und Leben auf Christum hin, als die wahre Gerechtigkeit! Leidet getroßt alles, was euch darüber von der bösen Welt angethan wird! Die Größe eures Gnadenlohnes ist eines solchen Fleißes und solcher Geduld wohl werth!

Zu B. 4. Hieronymus: Etiam in Apocalypsi Joannis liber videtur signatus septem sigillis intus et foris.... Librum autem illum potest solvere, qui Scripturarum sacramenta cognovit, et intelligit aenigmata et verba tenebrosa propter mysteriorum magnitudinem, et interpretatur parabolas, et occidentem literam transfert in spiritum vivificantem. — Osiander: Die göttlichen Weissagungen werden erst alsdann recht und gründlich verstanden, wenn sie in Erfüllung gehen (vgl. 2 Petr. 1, 20).

Zu B. 7. 11. 12. Melancthon: Metae sunt temporum mirabili consilio Dei constitutae. Et quanquam Christus diem illum soli patri notum esse inquit nec vult nos curiose quaerere certum diem aut annum, sed semper velut in statione paratos expectare illum laetissimum diem, quo se ostendet universo humano generi et cum sua Ecclesia triumphabit: tamen brevitatis huius mundi varie significata est. — Calvin: Quamvis Daniel non stulta curiositate inductus quaesierit ex Angelo de fine mirabilium, tamen non obtinet, quod petebat, quia scilicet voluit Deus ad modum aliquem intelligi, quae praedixerat, sed tamen aliquem manere occultum, usquequid veniret maturum plenae revelationis tempus. Haec igitur ratio est, cur Angelus non exaudiat Danielem. Pium quidem erat ejus votum (neque enim optat quicquam scire plus quam jus esset), verum Deus scit quid opus sit, ideo non concessit, quod optabat. — Geier (bei Starke): Die

letzten Zeiten werden schrecklich und gefährlich sein; aber sie haben auch ihre bestimmte Abmessung.

Zu B. 10. Theodoret: *Οὐδὲ γὰρ δεῖ πᾶσιν ἀπλῶς προσκείσθαι τὰ θεῖα, ἀλλ' οἱ μὲν νοήμονες διὰ τῆς ἀνωθεν αὐτοῖς χορηγουμένης γνώσεως συνήσουσιν, οἱ δὲ ἀνομιὰ καὶ δυσσεβείᾳ συζῶντες οὐδὲν τῶν ἐγκειμένων νοῆσαι δυνήσονται, ὅταν δὲ ἔλθῃ τὰ πράγματα, σαφῶς τὰς περὶ τούτων μαθήσονται προφητείας.* — Luther: Denn wie hell und gewaltig das Evangelium gehet und wie stark die Kirche ist, so müssen doch Ketzer und falsche Lehrer sein, die sie üben, auf daß die Bewährten offenbar werden; und dieselbigen Ketzer nehmen sich gerne an der Könige und großen Herren. Also bleiben Ketzer bis ans Ende.... Aber den Gottlosen ist er (der Prophet, oder vielmehr seine Weissagung) kein nütze, wie er selber sagt: Die Gottlosen bleiben gottlos und achten's nicht. Denn solche Weissagung Daniels, und dergleichen, sind nicht darum geschrieben, daß man die Geschichte und die künftigen Trübsale (genau vor-

her) wissen und den Fährwitz als mit neuer Zeitung büßen sollte: sondern daß sich die Frommen damit trösten und fröhlich machen, und ihren Glauben und Hoffnung in der Geduld stärken sollen, als die da sehen und hören, daß ihr Jammer ein Ende haben und sie von Sünden, Tod, Teufel und allem Uebel ledig in den Himmel zu Christo, in sein seliges ewiges Reich kommen sollen.

Zu B. 13. Lätting. Bibel: Wie wohl wird es nicht thun, nach vollendeter Arbeit dieses Lebens zu ruhen im Schooße des Herrn, bis daß der Tag der Wiedererstattung komme, da wir auferstehen werden, ein jeder nach dem Gnadenloose, das ihn treffen wird. — Starke: Endlich kommt es mit dem Leiden der Gläubigen zu einem fröhlichen Ende; dann folgt die Ruhe und süße Erquickung, nachher endlich eine herrliche Auferstehung, da sie mit ihren verklärten Leibern eingehen zu ihres Herrn Freude. Wohl dem, der mit Daniel ein gleiches Loos empfähet! Amen.

Druck von Belhagen & Klasing in Bielefeld.

Lange, Johann Peter, editor.L27
v.10
Der Prophet Hesekiel.

BS
494

Lange, Johann Peter, editor.L27
v.10

Der Prophet Hesekiel.

[illegible]

24960

WITHDRAWN

